



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

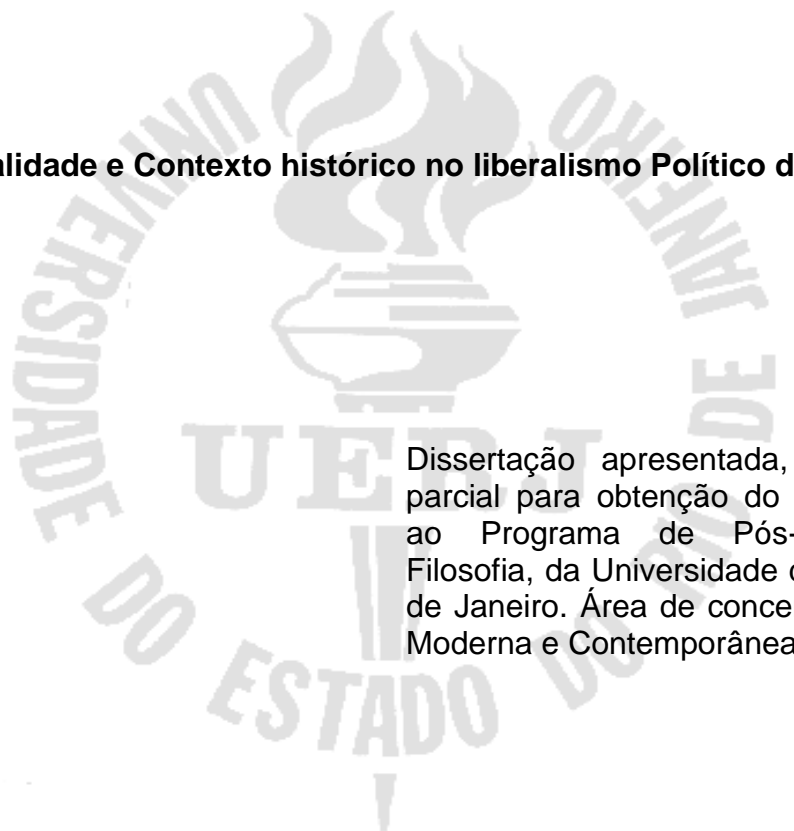
Anderson Avelino de Souza

**Universalidade e Contexto Histórico no Liberalismo Político de
John Rawls**

Rio de Janeiro
2010

Anderson Avelino de Souza

Universalidade e Contexto histórico no liberalismo Político de John Rawls



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro
2010

Anderson Avelino de Souza

Universalidade e contexto histórico no liberalismo político de John Rawls

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovado em: 24 de fevereiro de 2010

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Marina Isabel Velasco
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Prof. Dr. Antonio Frederico Saturnino Braga
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro
2010

DEDICATÓRIA

Em memória de minha avó Yolanda e de minha bisavó Amélia, que em suas vidas manifestaram, com tanto amor, os ideais do bem e da justiça.

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares. À minha mãe Dayse e ao meu pai Jorge. Pelo amor, cuidado e educação. Irmão Douglas, obrigado. Irmã Isis, obrigado.

Elvira, obrigado pelo apoio incessante e pela ajuda constante.

Minha família de amigos, obrigado! Rodrigo (o mestre), você também é meu irmão. Eduardinho, você é uma boa alma nesse mundo hostil. Rodrigo Jorge (a cúpula), bom ouvinte e bom falante: lutar, sempre. Aos meus amigos afonsianos, Vitor Moreno e Antônio. Vocês foram muito importantes nessa trajetória. Aos meus amigos historiadores, primo Victor e professor Andre Azevedo. Muito obrigado.

Tarciane: seu carinho, apoio, otimismo e paciência foram essenciais.

A todos os meus amigos e colegas do futebol de domingo. Essa pelada de tantos anos me salvou de um colapso nervoso iminente.

Aos meus amigos, colegas e professores do PPGFIL da UERJ. Especialmente, gostaria de agradecer ao meu orientador, o professor Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo. A confiança que ele depositou no meu trabalho não me deixou esmorecer diante das adversidades. O melhor professor é aquele que nos lega a vontade de ser professor. E ele é um grande exemplo disso. Obrigado.

Aos livros que li e aos seus autores.

Por último, gostaria de agradecer pelo imprescindível apoio da CAPES, que financiou o primeiro ano de minha pesquisa e ao apoio da FAPERJ, que financiou o segundo ano, através do programa bolsa nota 10.

O amor vence tudo.

RESUMO

SOUZA, Anderson Avelino de. *Universalidade e contexto histórico no liberalismo político de John Rawls*, 2010. 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Essa dissertação tem como objeto de estudo a teoria de justiça como equidade do filósofo americano John Rawls. O foco de nosso trabalho é o contraste entre a versão universalista e a versão contextualista do liberalismo rawlsiano. Serão investigados dois modelos de apresentação dessa teoria: a concepção filosófica de justiça formulada na obra “Uma teoria de justiça” (1971) e a concepção política de justiça apresentada na obra “O liberalismo político” (1993). A pesquisa apresenta os principais conceitos e idéias da teoria de Rawls, sem esquecer as mais notórias objeções críticas ao seu projeto. Ao reconstruir o projeto rawlsiano, nosso objetivo é verificar a pertinência e coerência de uma interpretação universalista ou contextualista de sua filosofia, bem como a possibilidade de uma leitura inteiramente pragmática de sua concepção política de justiça.

Palavras-chave: Justiça. Bem. Liberalismo político.

ABSTRACT

This dissertation studies American philosopher John Rawls' theory of justice as fairness. The focus is the contrast between the Universalist version and the Contextual version of Rawlsian liberalism. I will be investigating two models of this theory: the philosophic conception of justice formulated in the work "A Theory of Justice" (1971) and the political conception of justice presented in the work "Political Liberalism" (1993). The research presents the main concepts and ideas of Rawls' theory, also mentioning the most notorious objections to his project. My objective as I reconstruct the Rawlsian project is to verify the relevance and coherence of a universalist or contextual interpretation of his philosophy, as well as to make it an entirely pragmatic reading of his political conception of justice possible.

Keywords: Justice. Good. Political liberalism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TJ Uma teoria da justiça (1971).

JD Justiça e democracia (1993).

LP O liberalismo político (1993).

RH Reply to Habermas. In: The Journal of Philosophy, XCII, nº3 (1995)

DP O direito dos povos (1999).

JE Justiça como equidade: uma reformulação (2001).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 EPISTEMOLOGIA SEM DEMOCRACIA? A TEORIA DE RAWLS ENQUANTO CONCEPÇÃO FILÓSOFICA DE JUSTIÇA.....	16
1.1 Os conceitos e objetivos de “Uma teoria da justiça”.....	16
1.1.1 <u>A alternativa igualitária.....</u>	17
1.1.2 <u>O contratualismo rawlsiano.....</u>	26
1.1.3 <u>A posição original.....</u>	30
1.1.4 <u>A inspiração kantiana da justiça como equidade.....</u>	35
1.2 O problema da complementaridade entre o justo e o bem.....	40
1.2.1 <u>A teoria do bem como racionalidade.....</u>	40
1.2.2 <u>A primeira complementaridade: uma teoria mínima do bem.....</u>	42
1.2.3 <u>O indesejado hobbesianismo de TJ.....</u>	44
1.2.4 <u>A interpretação de Habermas do <i>design</i> da posição original.....</u>	49
1.2.5 <u>A segunda complementaridade: a teoria plena do bem.....</u>	54
1.3 A objeção comunitarista.....	61
1.3.1 <u>Panorama do debate liberal-comunitarista.....</u>	61
1.3.2 <u>O mundo além da virtude: a crítica de Alasdair MacIntyre.....</u>	65
1.3.3 <u>Michael Sandel e os limites da justiça.....</u>	71
1.3.4 <u>Um equilíbrio possível? A sugestão de Michael Walzer.....</u>	79
2 DEMOCRACIA SEM EPISTEMOLOGIA? A TEORIA DE RAWLS ENQUANTO CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA.....	93
2.1 A transição para o liberalismo político.....	93
2.1.1 <u>A terceira complementaridade: a proposta do liberalismo político.....</u>	100
2.1.2 <u>O construtivismo político e sua concepção de objetividade.....</u>	103
2.2 A idéia de razão pública.....	108

2.3	O consenso sobreposto.....	117
2.3.1	<u>A interpretação de Habermas do consenso sobreposto.....</u>	125
2.4	A filosofia política de Richard Rorty e sua interpretação do liberalismo político.....	132
3	CONCLUSÃO.....	157
	REFERÊNCIAS.....	159

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é um estudo sobre a idéia de “liberalismo político” na obra homônima de John Rawls¹. O tema tratado, entre tantos outros que poderiam ser objeto de estudo na filosofia desse pensador ímpar, é o da justificação de uma concepção de justiça liberal exclusivamente política para uma sociedade democrática, tal como proposta pela teoria desenvolvida por esse filósofo. Para tanto, nossa discussão retoma uma irresistível e incômoda questão, enraizada de diferentes maneiras nas discussões mais importantes da Filosofia política e da Ética como um todo: para serem aceitos, os princípios morais que norteiam a nossa conduta devem pleitear a condição de universalmente válidos ou sua legitimidade deriva justamente do contexto social no qual esses valores foram desenvolvidos?

Esse texto poderia ser uma tentativa de justificação do liberalismo em geral. Porém, essa opção não nos permitiria oferecer muito mais do que uma visão bastante generalizada dos problemas envolvidos. Reconhecendo nos filósofos liberais (e não só nos liberais) um apego irremediável pelos pormenores, a proposta mais promissora é a análise de uma vertente específica do liberalismo - o liberalismo igualitário - o que nos permite um entendimento mais rico de um filósofo profundo e original como John Rawls.

Sem dúvida, as diferentes correntes do liberalismo divergem sobre qual é a forma correta de equilibrar as reivindicações concomitantes de igualdade e liberdade dos cidadãos. Rawls tenta dirimir essa dificuldade afirmando a indisponibilidade da pessoa humana, que não deve ser alvo de interesses econômicos e sociais. Não obstante, a distribuição igualitária de recursos e oportunidades é uma condição imprescindível para o exercício desse direito inalienável à liberdade. Rawls defende que essa dupla exigência só pode ser harmonizada do ponto de vista institucional. Com efeito, os ideais da liberdade e da igualdade encontram uma expressão determinada em cada sociedade e modo de organização social. O filósofo americano rechaça, e supõe que todos seriam capazes de fazer o mesmo, uma concepção de

¹ Devido ao grande número de referências e citações da obra de Rawls ao longo de toda a dissertação, o nome do autor será substituído, em cada caso, pela sigla referente à obra citada. O objetivo é auxiliar o leitor a identificar, cronologicamente, o desenvolvimento do pensamento do autor em questão, a partir do ano de publicação de cada obra ou texto em sua edição original. A obra “Justiça e democracia” é uma coletânea de artigos e conferências de John Rawls reunidos pela primeira vez em uma edição francesa. Sendo assim, ela reúne textos de diferentes épocas. Todas as citações dessa obra, entretanto, referem-se ao texto “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980). O texto “reply to Habermas” (1995) não possui, até o momento, tradução em uma publicação brasileira. Nesse caso, foi utilizada a tradução espanhola de 1998. Em todas as outras referências bibliográficas, o ano de publicação citado assinala o ano de publicação das edições em português indicadas na bibliografia.

liberdade que investe contra si mesma, ou seja, uma liberdade que gere tanta desigualdade ao ponto de solapar a própria liberdade dos cidadãos. A permissividade desenfreada do mercado livre, por exemplo, não é uma conseqüência *natural* da liberdade, se isso significa uma sociedade estratificada e dividida pela competição e pelo ressentimento. Do mesmo modo, uma sociedade meritocrática é indiferente ao fato de que o próprio mérito depende de acasos e oportunidades efetivas e equitativas de sucesso. Atrelar a dignidade humana à posse de capacidades socialmente pertinentes não pode ser chamada de uma divisão equânime da cooperação social. Já uma igualdade insensível às diferenças entre as pessoas pode gerar opressões de toda sorte, bem como engessar o progresso social, econômico e cultural de um povo. Para Rawls, sendo assim, precisamos não só assumir as intuições fundamentais e imprescindíveis de uma sociedade livre, mas também lhe dar uma formulação racional em torno de certos princípios gerais. Precisamos de um consenso em torno de uma *concepção de justiça*, capaz de encerrar ou pelo menos atenuar os conflitos mais graves e urgentes, conferindo uma expressão refletida e constitucional à nossa moralidade arraigada. Os limites de nossa liberdade, portanto, serão sempre as restrições que nos lembram que os homens devem ser tomados como fins em si mesmos, a partir de direitos e deveres recíprocos e auto-impostos como justos e razoáveis.

A prioridade da liberdade na obra de Rawls deve ser lida como a defesa da prioridade do justo sobre o bem. De fato, a teoria rawlsiana de justiça como equidade filia-se à “ética dos modernos”, caracterizada pela ênfase no dever e pelo completo abandono da perspectiva de um consenso derivado de uma concepção unívoca do bem. O foco no indivíduo e na deliberação racional das partes denota a assumida similaridade entre o pensamento de Rawls e a ética de Kant. Tal filiação gerou (e gera até hoje) acusações e lamentos de que sua obra ou é excessivamente kantiana ou é insuficientemente kantiana.

Dado o pluralismo de concepções do bem e, por conseguinte, a defesa de princípios heterônomos e irreconciliáveis de moralidade, Rawls não hesita em corroborar a idéia kantiana de que o bem deve ser desconsiderado no momento de acordar sobre princípios gerais que sustentam a carta magna e as instituições de uma sociedade. Contudo, ele jamais defendeu, como geralmente se supôs, que a preocupação com o bem humano intrínseca à “ética dos antigos” era uma dificuldade superada pela assunção do deontologismo kantiano. Evidentemente, Rawls quer justapor as questões acerca do bem e do dever sem esquecer as peculiaridades das sociedades contemporâneas, mas ele espera, como esperamos esclarecer ao

longo da dissertação, revigorar a idéia de que o bem e a justiça não são mutuamente excludentes e podem admitir uma relação de complementaridade.

Com efeito, Rawls temia as consequências potencialmente nefastas do formalismo kantiano e abominava na mesma proporção os infelizes resultados da imposição coercitiva de uma visão específica (filosófica ou religiosa) do bem para uma sociedade. Por um lado, ele sabia que princípios de justiça não poderiam negar a importância dos planos de vida e objetivos gerais dos cidadãos (para Kant, mais um detalhe empírico comprometedor de nosso juízo moral); por outro, ele sabia que esses planos e objetivos tão díspares entre si, além das limitações sempre presentes no caráter humano – tais como a inveja e o egoísmo – jamais poderiam nos legar princípios justos e aceitáveis aos olhos de todos os cidadãos. Como coadunar o bem e a justiça? Esse é o pano de fundo de nossa discussão em torno do tema da “universalidade e contexto histórico” no liberalismo político de John Rawls.

No primeiro capítulo, apresentamos a teoria de justiça como equidade enquanto concepção filosófica de justiça. O alicerce de sua teoria encontra-se inteiramente em sua obra magna de 1971, “*Uma teoria de justiça*”, na qual Rawls procura dar uma fundamentação epistêmica aos princípios de justiça que seriam reconhecidos pelos cidadãos. Em TJ, as pretensões universalistas de sua concepção emergem com toda força, sendo preciso conhecer o modelo de justificação do primeiro Rawls para aí então *reconhecer* de que forma tais pretensões reaparecem e (se) podem ser honestamente sustentadas na formulação do liberalismo político.

Não deixaremos de apresentar os mais relevantes conceitos e problemas internos de TJ. O que nos ocupa, entretanto, são apenas as discussões em torno da justificação filosófica desses princípios de justiça e a sua alegada congruência com o bem. Em TJ, Rawls considera que a complementaridade entre o bem e a justiça é alcançada quando a própria justiça é vista como um bem pelos cidadãos que recebem da sociedade um tratamento justo e oportunidades iguais de realizar os seus fins últimos. O conteúdo dos princípios não será discutido, assim como as questões de justiça distributiva e aplicação institucional suscitadas pela elaboração de tais princípios. Trataremos ainda das implicações da crítica comunitarista ao liberalismo, destacando as principais discussões alavancadas pela teoria de Rawls e, conseqüentemente, a influência (direta ou indireta) do comunitarismo para os rumos de seu pensamento.

No segundo capítulo, apresentamos a teoria de justiça como equidade enquanto concepção *política* de justiça. Na teoria última de Rawls, a sua filosofia insurge-se contra a idéia de que a filosofia, assim como qualquer religião ou ideologia, possa ser a base para o

consenso dos cidadãos democráticos em torno de princípios de justiça. Toda sociedade, em razão de sua historicidade e do espectro de doutrinas do bem que comporta, legitima certos valores em detrimento de outros. Em uma sociedade na qual as doutrinas defendidas pelos cidadãos são razoáveis e capazes de concordar com valores políticos de justiça, aos quais não exigem nenhuma concepção filosófica, moral ou religiosa específica para serem aceitos, a congruência entre o bem dos cidadãos e as exigências da justiça é demonstrada pela vigência de um consenso de concepções de bem em torno de uma mesma concepção *política* de justiça. O último ponto de nossa pesquisa ocupa-se da leitura contextualista do liberalismo realizada pelo neopragmatismo de Richard Rorty.

Como os liberais apresentam-se a si mesmos é de importância crucial para traçar uma estratégia de argumentação perante os seus contestadores. Nossa pergunta, enfim, pode ser colocada da seguinte forma: de que maneira as sociedades liberais contemporâneas devem entender os valores substanciais que norteiam os seus ideais? A primeira opção é fundamentá-los na afirmação da validade cognitiva desses valores, reiterando a suposição iluminista de uma razão, em amplo sentido, universal. A alternativa a essa estrutura, por assim dizer, kantiana, é a admissão de que esses valores são intrinsecamente históricos, sendo manifestações de uma idéia de civilidade construída através de séculos, que nos legou textos, costumes, gênios singulares, revoluções e atos políticos que moldaram, contingencialmente, a formação moral do ocidente contemporâneo. O seu alicerce, afinal, situa-se em uma fundamentação epistemológica ou em uma auto-compreensão histórica?

Os caminhos que conduzem à justificação de uma concepção de moralidade tradicionalmente se bifurcam entre a defesa da verdade ou da historicidade desses valores. Contemporaneamente, os filósofos políticos, acompanhando o desenvolvimento de outras áreas de conhecimento (tais como a filosofia da linguagem, a psicologia, a economia e a sociologia) têm dado um tratamento diferenciado a essas questões, rompendo com as definições mais radicais e carentes de sutileza. Nossa pesquisa pretende relacionar duas diferentes interpretações do liberalismo político rawlsiano. A primeira apela para as bases epistêmicas de sua concepção de justiça pleiteando o potencial universalista de sua teoria. Essa interpretação é rigorosamente defendida pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. A segunda apóia-se numa leitura pragmática e historicista do liberalismo político, afirmando que a reprodução bem sucedida das práticas e valores democráticos é justificativa suficiente, a única que importa, na verdade, para assumirmos uma forma liberal de governo e organização

social. Como mencionamos acima, Richard Rorty, compatriota de Rawls, será o nosso contraponto à posição de Habermas.

A primeira tarefa, como sempre insistiu Rawls, é formular uma concepção de justiça para uma sociedade fechada. Seguiremos nessa mesma direção ao tratar tão somente do âmbito de sociedades democráticas, sem estender nossa discussão à esfera das relações internacionais. Alguns podem considerar, com uma certa dose de razão, que o presente texto é por demais elogioso e condescendente com as sociedades liberais e não equaciona a contento os problemas internos e os males externos provocados pelas democracias modernas. Tendo em mente que não nos referimos a nenhuma sociedade em particular e sim a um horizonte utópico no qual as virtudes da democracia seriam bem mais do que mera retórica, esperamos que esse incômodo possa ser superado pelo leitor.

“O liberalismo político” é uma obra grandiosa, com implicações para a totalidade, ou quase isso, de todos os problemas éticos tratados na filosofia e na política real do mundo hodierno. Esse grande livro guarda tantas potencialidades e controvérsias quanto à obra magna de Rawls, “*Uma teoria da justiça*”, a pedra de toque da filosofia política no século XX, incessantemente estudada desde o seu lançamento. Por último, esperamos que essa dissertação possa ser uma boa introdução ao percurso teórico da obra de Rawls e de uma parte considerável das discussões contemporâneas em filosofia política no que concerne ao problema da justificação dos valores morais. Nossa intenção é oferecer uma pequena contribuição que não só explicita a filosofia de Rawls, mas problematize os elementos de uma concepção *política* de justiça, uma idéia controversa que ainda será estudada e desenvolvida, ao que tudo indica, por muito tempo.

1. EPISTEMOLOGIA SEM DEMOCRACIA? A TEORIA DE RAWLS ENQUANTO CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE JUSTIÇA

1.1 Os conceitos e objetivos de “Uma teoria da justiça”

No ano de 1971, um professor de Harvard pouco afeito aos eventos acadêmicos e autor de esparsos artigos sobre a idéia de justiça, lança uma obra de mais de quinhentas páginas intitulada “A theory of justice”. Qualquer narrativa sobre a filosofia política e moral no século XX situa a publicação desse livro como o ponto alto e decisivo para os rumos da pesquisa filosófica nessa área desde então. Repentinamente, esse recluso filósofo torna-se o autor mais lido, celebrado e criticado no pequeno universo das discussões acadêmicas em torno do conceito de justiça. No entanto, John Bordley Rawls (1921-2002), apesar de sua timidez e reconhecida modéstia, sabia que “Uma teoria da justiça” não oferecia uma análise convencional sobre o tema e tinha a intenção deliberada de oferecer uma contribuição definitiva para o impasse colocado pelo predomínio de uma doutrina para ele inaceitável, o utilitarismo.

Naquele tempo, de fato, poucos estudiosos apostariam na possibilidade de que uma grande mudança de paradigma pudesse ser oferecida apenas por uma obra ou pelos esforços ferrenhos de um pensador. A grande verdade é que “Uma teoria da justiça” mostrou-se um trabalho inegavelmente pertinente e inovador. Aquele livro não era um mero calhamaço. À primeira vista, mais um grosso livro de mais um quase desconhecido acadêmico de Harvard. Não muito depois, um tratado jurídico, filosófico e político fundamental, temidamente (ou carinhosamente) apelidado de “*Green monster*” por seus leitores mais frequentes.²

Contar a história de “Uma teoria da justiça” é contar a história da reabilitação definitiva da filosofia prática, já que a filosofia moral emaranhava-se em questões metaéticas, talvez por se encontrar desamparada de uma formulação sofisticada o suficiente para fazer frente ao utilitarismo. É contar, portanto, a história do surgimento de uma concepção de justiça que, por excelentes razões, encontrou eco entre os filósofos obcecados pelo tema do justo. E de como é possível, ao mesmo tempo, com rigor intelectual e elegância estilística, destronar uma corrente filosófica predominante, apontando novos horizontes e propondo

² O apelido de “monstro verde” é uma alusão à cor da capa da primeira edição de “A theory of justice” (POGGE, 2007, p. 7).

novos problemas, projetando-se involuntariamente como o próximo paradigma a ser desafiado.³

Embora a mais importante referência bibliográfica de nosso trabalho seja o “Liberalismo político”, as idéias fundamentais que sustentam a concepção de justiça como equidade foram elaboradas já na obra-prima de John Rawls. Os seus conceitos mais importantes são amplamente conhecidos entre os pesquisadores da área e é raro encontrar, atualmente, um estudante de filosofia política que não esbarre com o pensamento de Rawls em algum momento de sua graduação. Sendo assim, para muitos, a primeira parte desta dissertação não trará nada de muito novo ou estimulante. Contudo, reiteramos a importância do alicerce teórico de “Uma teoria da justiça” para o liberalismo político. E mais: as abordagens introdutórias sobre TJ costumam dar excessiva ênfase ao papel da justiça e a sua prioridade para as instituições sociais. E isso não constitui um erro, pelo contrário. Seguramente, essa é maneira mais eficaz de ser honesto com relação aos próprios argumentos e pretensões de Rawls. Nosso percurso será o mesmo, porém com uma pequena diferença. Nosso enfoque incidirá sobre a quase sempre omitida relação de complementaridade entre o bem e a justiça pleiteada pelo autor desde a sua obra principal.⁴ De que maneira ocorre essa congruência e a sua relação com a estrutura da teoria da justiça de Rawls até a sua formulação final, como um liberalismo político, é o alvo de nossos esforços na primeira parte da dissertação.

1.1.1 A alternativa igualitária

O que podemos afirmar sobre a justiça? Em certas circunstâncias, percebemos com clareza a justiça ou injustiça de uma decisão judicial, de uma lei, de um arranjo político, de uma escolha pessoal. Outras vezes percebemos que o resultado de certas ações não é exatamente justo, mas reconhecemos, ao menos, que ele reflete o esforço dos envolvidos em tomar a melhor decisão, o que nos leva a dar apoio a uma opção muito distante do que sabemos ser a ideal. A vida social do homem, desde sempre, esteve repleta de questões sobre a justiça que exigiram dele um posicionamento moral diante do desafio de coadunar as

³ Segundo Luc Ferry, nenhum filósofo político contemporâneo gerou tantos comentários quanto John Rawls. Em 1996, somente a bibliografia voltada às suas teses já formava um volume de cerca de 800 páginas (FERRY, 2007, p.190).

⁴ Com efeito, Rawls afirma que “Os dois conceitos principais da ética são os de justo e de bem; creio que deles deriva o conceito de uma pessoa moralmente digna. Então a estrutura de uma teoria ética é em grande parte determinada pelo modo como ela define e interliga essas duas noções básicas.” (TJ, 2002, p.26).

limitações e a brutalidade das circunstâncias sociais, como por exemplo, a guerra iminente, a escassez de recursos, os interesses privados e a lógica particular da política com as demandas da justiça, sobre as quais podemos elencar a distribuição equitativa dos benefícios sociais, o anseio por liberdade e o imperativo de que as leis não expressem somente cálculos instrumentais e a vontade dos detentores do poder.

Mesmo sem um acordo definitivo sobre o que é o justo, alcançamos um louvável consenso acerca de questões fundamentais referentes à justiça. De fato, pessoas razoavelmente esclarecidas jamais atestarão o roubo, o assassinato, o cárcere injustificado e a escravidão como práticas legítimas de uma sociedade minimamente justa. Algumas até podem objetar que essa reprovação unânime é das mais fáceis e óbvias, portanto, não há razão para nos orgulharmos desse consenso. Todavia, nunca é demais lembrar que a escravidão, uma prática repugnante, persistiu por séculos como uma prática justa, necessária e conforme à “natureza” do mundo. Aristóteles, o grande sábio do seu tempo, defendeu a escravidão sem causar nenhum escândalo entre os seus contemporâneos. No caso do Brasil, uma das grandes discussões relativas ao abolicionismo perguntava, absurdamente, se era preciso indenizar os senhores de escravos que perderiam, sem nenhuma contrapartida, a sua indispensável mão-de-obra. Por muito tempo, na “civilizada” Europa os “infieis” foram queimados diante dos olhos de platéias que ensandeciam contemplando a “justiça divina sendo feita”. Recentemente, o tratamento dispensado aos judeus na segunda guerra pelo *Reich* alemão - leis sectárias, expropriações, confinamento e finalmente o extermínio em massa - contou com a omissão de boa parte da população daquele país.⁵

Todas essas injustiças, hoje tão evidentes, foram maciçamente despercebidas pelos homens em seu tempo. Onde queremos chegar? Ora, aparentemente, sabemos o que são ações justas, mas não sabemos definir o que é a justiça? Será mesmo? O pouco que obtivemos após alguns milênios de reflexão rivaliza com a multidão de perguntas que ainda pedem por uma resposta. Afinal, o aborto é justo? E a eutanásia? Em quais casos, se existe algum, a pena de morte pode ser aplicada? Como redistribuir os bens da sociedade entre os cidadãos? A complexidade dessas questões e a multiplicidade de cosmovisões dispostas a oferecer uma solução só aumentam a desconfiança acerca da validade de nossos juízos morais. Por um lado, recorrendo aos valores dominantes podemos recair nos mesmos erros dos escravocratas e inquisidores. Por outro, se a nossa atual (e dominante) perspectiva nega, por exemplo, a

⁵ Os exemplos acima são “vergonhas eternas” na história do homem e nos deixaram lições que ainda estão por ser aprendidas, como atestam, só para citar alguns exemplos mais atuais, o massacre dos Curdos na Guerra do Golfo (1990) e o massacre de Tutsis pela maioria Hutu em Ruanda (1994).

escravidão e o assassinato, jogar fora toda a nossa imersão social e experiência histórica pode ser um ato despropositado e infeliz na tarefa de elaborar um juízo moral refletido sobre o mundo. O que fazer? Descobrir, entre concepções conflitantes do bem, a mais excelente formulação disponível já realizada? Admitir a justiça como uma propriedade não analisável, guiando a resolução de nossos dilemas morais por meio de uma “intuição” da justiça presente no homem? Por último, “seguir o curso da maré” e desculpar-se na impossibilidade de superar a concepção de justiça disposta pela sociedade em questão?

Doutrinas religiosas, filosóficas e morais tentaram (e ainda tentam) dar uma resposta definitiva sobre a questão da justiça derivando-a de seus preceitos. Tais concepções abrangentes do bem defendem a sua própria idéia de natureza humana, definindo certos axiomas como ponto de partida de suas reflexões. Expressões como o “homem é um animal político”, o “homem é um ser maculado pelo pecado original” ou “o homem, por natureza, procura a todo custo, evitar a dor e aumentar o prazer”, serviram como pontos de partida nos quais diferentes concepções justificaram, historicamente, suas prescrições e orientações de valor para a comunidade política. Assim, a pergunta sobre “O que é a justiça?” naturalmente associou-se a outras perguntas cruciais, a saber, “O que é bem?”, “Qual é a finalidade da vida humana?”, ou em outras palavras, “O que é o homem?”. Evidentemente, a justiça é uma possibilidade e uma preocupação para o homem, um animal que não só está no mundo, mas o modifica profundamente, criando para si mesmo uma realidade social própria e distinta de seus condicionamentos biológicos.

Rawls compromete-se com a primazia do justo sobre o bem, corroborando a cisão entre as concepções éticas clássicas, caracteristicamente teleológicas e perfeccionistas, e a moralidade dos modernos, de viés deontológico e muito mais preocupada com aspectos normativos. Apoiando-se na emblemática análise de Kant sobre a necessidade da precedência do justo, Rawls afirma que diante do complexo pluralismo das sociedades hodiernas, nenhuma concepção pública de justiça pode ancorar-se em uma concepção perfeccionista do bem humano. As crenças e propósitos profundamente diferenciados dos cidadãos encerram qualquer esperança de adesão voluntária dos mesmos em torno de uma doutrina abrangente.⁶ Além disso, faltaria espaço, em concepções perfeccionistas, para uma diferenciação clara entre o âmbito público e privado da conduta humana. Sendo assim, os valores associados ao bem desse tipo de concepção desejam subordinar o comportamento do indivíduo e as leis da sociedade à sua autoridade. Em suma: o justo, para o perfeccionismo, não se diferencia

⁶ Doutrinas abrangentes são concepções de bem que se referem aos principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana, de uma forma mais ou menos consistente e coerente (LP, 2000, p.103).

daquilo que é conforme a um determinado *télos* que orienta todas as dimensões da vida humana. Na esfera pública, caberia ao Estado a função de prescrever, fiscalizar e manter uma ordem política inteiramente determinada por uma dada concepção de bem. Para Rawls, o perfeccionismo é antidemocrático e só conquista a sua vitória com o apoio da coerção estatal. A teoria da justiça como equidade rawlsiana define-se, em oposição, como uma doutrina deontológica. Todavia, o primado do justo sobre o bem não deve ser entendido como a desconsideração das conseqüências de uma concepção de justiça⁷, mas sim como a negação de que o justo existiria em função da maximização de uma idéia do bem e estaria submetido a ela.

Antes de tudo, a teoria de justiça de Rawls não pretende oferecer uma resposta cabal para todos os impasses relativos à justiça. Para o bom ordenamento social, algumas questões são mais decisivas e influentes do que outras. Suas reflexões têm como objeto primário a justiça das instituições sociais, ou seja, a estrutura básica da sociedade. Ater-se à estrutura básica é circunscrever ao ideal da justiça “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social. Por instituições mais importantes quero dizer a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais.”⁸ De fato, para Rawls a justiça é a primeira virtude das instituições sociais (TJ, 2002, p.3). Rawls dedica-se à justiça social por uma razão muito simples. Todos os cidadãos estão mergulhados em um determinado arranjo social, quase sempre marcado por profundas injustiças. Tais injustiças afetam as possibilidades e a formação do caráter dos homens em sociedade. Por isso, diferentes esquemas sociais, segundo Rawls, produzem diferentes tipos de pessoas. Devido à singularidade da espécie humana, sempre existirão pessoas justas e injustas, mesmo em uma sociedade perfeitamente ordenada. Contudo, o julgamento da conduta individual dos agentes tornaria a avaliação da justiça um problema intratável. A precedência da justiça das instituições sobre a justiça do caráter de cada cidadão define uma esfera apropriada de alcance para a concepção de justiça. Se a estrutura básica define posições, oportunidades e expectativas de vida, funcionando como um pano de fundo no qual a conduta e os planos de vida dos cidadãos são definidos e avaliados, faz-se oportuna e justificada a opção de dirigir-se em primeiro lugar às raízes da injustiça ao invés de julgar os seus ramos e frutos. Rawls

⁷ Quanto a isso, Rawls escreve que “Todas as doutrinas éticas merecedoras de nossa atenção levam em consideração as conseqüências no julgamento da justeza. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, inservível.” (TJ, 2002, p.32). Como veremos, a justiça como equidade afasta-se enfaticamente do formalismo kantiano.

⁸ Em TJ, Rawls menciona a proteção legal da liberdade do pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica como exemplos de importantes instituições sociais (TJ, 2002, p.8).

privilegia uma análise institucional da justiça em detrimento de uma análise interacional do comportamento humano em sociedade. Do mesmo modo, fatores como o desenvolvimento econômico e o progresso científico sempre colocarão novos dilemas para a sociedade. Instituições justas, permanecendo ao longo do tempo, encontram-se mais preparadas para lidar com essas e outras contingências, sem que a cada problema o ideal de justiça social precise ser redefinido a fim de dar conta de inesperadas circunstâncias. A concepção de justiça para a estrutura básica lida com as questões que afetam a todos diretamente e torna-se um alicerce a partir do qual decisões importantes podem ser tomadas. Como assinala Pogge,

His concentration on social justice was due to the insight that ethics is increasingly unable to cope with morally significant aspects of modern societies. Such societies give rise to large-scale social problems that can be much better addressed through institutional rather than interactional analysis. Interactional moral analysis seeks to explain the deprivations some people suffer in terms of morally faulty (wrongful) conduct by other agents. Institutional moral analysis seeks to explain the statistical incidence of deprivations in terms of morally faulty (unjust) social institutions (POGGE, 2007, p.31).

Limitando ainda mais o campo de atuação de sua teoria, Rawls desenvolve a concepção de justiça como equidade exclusivamente para uma sociedade fechada.⁹ Deixa-se claro também que a justiça não é o objeto primário de todos os tipos de associação presentes na sociedade (TJ, 2002, p. 7-12). Sendo assim, é permitido às religiões, ONGS, associações e comunidades que os seus membros agreguem-se voluntariamente em torno de um outro valor predominante, como um ideal de excelência humana, por exemplo. A justiça de um esquema social refere-se, sinteticamente, à atribuição de direitos e deveres fundamentais e às oportunidades e condições sociais no âmbito de instituições primordiais. A concepção de justiça, por sua vez, fornece um padrão de avaliação da estrutura básica.

Dada essa espinhosa tarefa, a justiça como equidade rawlsiana também não pode, assim como ocorre com o perfeccionismo, admitir o intuicionismo. O intuicionismo nega a existência de critérios ou padrões de avaliação entre princípios concorrentes de justiça. Não existiria, portanto, nenhum fundamento ou procedimento que possa dirimir as divergências entre princípios, de maneira a atribuir um peso distintivo a cada um deles. Segundo o intuicionismo, já que a “a complexidade dos fatos morais desafia nossos esforços para achar uma explicação plena de nossos julgamentos” (TJ, 2002, p.42), a decisão justa deve ser tomada mediante a avaliação de um amplo espectro de princípios básicos, comumente opostos entre si. Qualquer princípio objetivo corre o risco de resultar em falsidade ou simplificação

⁹ A filosofia de Rawls é marcada por um elevadíssimo rigor conceitual e por sempre trabalhar com fronteiras bem delimitadas quanto ao alcance de sua teoria. Desde TJ, esperava-se uma extensão de sua concepção para a esfera das relações internacionais, aguardada até o ano de 1999 (28 anos depois de TJ), com a publicação de *“The Law of peoples”*.

excessiva. A resposta para os problemas sociais dependeria de um balanceamento “intuitivo” desses princípios, de maneira que a melhor resolução para as questões de justiça distributiva, por exemplo, pode ora exigir uma abordagem utilitarista, ora uma abordagem meritocrática. Inexistindo um método ou regra de prioridade, os dilemas morais devem ser resolvidos mediante um equilíbrio intuitivo entre esses diferentes princípios que nos aproxime o tanto quanto possível do justo (TJ, 2002, p.37).

Entretanto, segundo Rawls, a pluralidade dos princípios e das culturas não suprime as chances de um consenso entre regras de prioridade que enfatize alguns deles ou conduza à construção de uma nova ordem de princípios que englobem nossos juízos refletidos. A estratégia de refutação do intuicionismo implica na apresentação de critérios reconhecidamente éticos, implícitos em qualquer avaliação moral da justiça. Mesmo que a intuição não possa ser inteiramente rejeitada, apelar unicamente a ela significa admitir que os meios de discussão racional não têm mais serventia. Significa, em última instância, admitir a impossibilidade de superar o relativismo. Seria preciso, então, depurar nossas noções intuitivas sobre a justiça e ressaltar quais delas são prioritárias, indispensáveis e consensuais (TJ, 2002, p.45).

O método do equilíbrio reflexivo procura dar conta desse problema. Os juízos que contam na elaboração dos princípios de justiça seriam somente os nossos juízos ponderados. Conforme Rawls esclarece, juízos ponderados são aqueles emitidos sob “condições favoráveis ao exercício do senso de justiça”, de maneira que “nossas qualidades morais têm o mais alto grau de probabilidade de se mostrarem sem distorção”, presumindo-se, assim sendo, que o indivíduo possui “a habilidade, a oportunidade e o desejo de chegar a uma decisão correta (ou que, no mínimo, não deseja evitá-la).” Ou seja: excluem-se os juízos feitos mediante o medo, a intimidação, hesitação ou baseados nos interesses relacionados à posição social do agente (TJ, 2002, p.51). Na situação ideal de equidade do procedimento rawlsiano, somente os juízos ponderados participam do processo de deliberação dos princípios de justiça. Uma concepção de justiça deve ser a mais correta descrição de nosso senso de justiça, mediante o equilíbrio reflexivo de todos os nossos juízos devidamente ponderados. Alcançando um equilíbrio reflexivo entre diferentes intuições e concepções referentes ao justo, podemos corroborar alguns de nossos juízos iniciais, assim como descartar aqueles que se mostraram incoerentes. O método utilizado por Rawls nos permite conservar o que é apropriado em nosso senso comum, reconhecendo, porém, as insuficiências das concepções tradicionais que necessitam de correção. No equilíbrio reflexivo,

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. Por meio desses avanços e recuos, e às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-os com os novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio ponderado. Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam (TJ, 2002, p.23).

Permita-nos agora citar a longa e famosíssima passagem de abertura de TJ:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por todos. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total da maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indisponíveis (TJ, 2002, p.3-4).

Nesse parágrafo belíssimo, Rawls insurge-se sem nenhum disfarce contra o utilitarismo. O filósofo usa termos caros a doutrina utilitarista, tais como “bem maior” e “cálculo de interesses sociais”, especificando claramente quem é o seu adversário. O recado do filósofo está dado: o utilitarismo é o problema e somente uma teoria melhor pode ser a solução. O objetivo central de TJ é oferecer uma alternativa ao utilitarismo como um todo. Para tanto, ele oferece a teoria de justiça como equidade. Após algumas décadas da ascensão do liberalismo igualitário rawlsiano, criticar o utilitarismo tornou-se bem mais confortável. Contudo, em seu contexto de desenvolvimento, o sucesso do utilitarismo é bastante compreensível. Sua sistematização ocorre nos séculos XVIII e XIX, através das obras de filósofos de renome como Jeremy Bentham e Stuart Mill. Reconhecidamente, a assunção do utilitarismo deve-se ao descrédito da metafísica e à esperança de uma compreensão totalizante da natureza humana a ser revelada pela ciência. O conceito de *utilidade* atende à necessidade premente de definir um critério último, inteligível, eficiente e verificável para o governo da sociedade. O utilitarismo preocupa-se, assim como a teoria de Rawls, com a conduta das instituições e não dos indivíduos. Essa idéia, por si só, configurou-se como um avanço em relação à moralidade religiosa. Analisando a moralidade de uma ação de acordo com a sua utilidade, o utilitarismo isenta-se de julgar se o comportamento dos cidadãos está ou não de

acordo com os costumes, a tradição ou a religião. O que importa são as conseqüências de um ato e a sua interferência no cálculo da felicidade da maioria. Bentham, por exemplo, refutava a aprovação ou rejeição das ações meramente por gozarem da simpatia de grupos ou por atender aos caprichos arbitrários da vontade de um indivíduo. Tal conseqüencialismo é derivado da constante preocupação do utilitarismo com o bem-estar geral. Como será mostrado, o utilitarismo falha em sua tentativa de ser imparcial, mas a sua intenção sempre foi oferecer os maiores benefícios para a maioria das pessoas *indistintamente*. Sendo assim, a insistência na imparcialidade é um traço do utilitarismo que depôs a seu favor quando do seu surgimento. Entretanto, como descreve De Vita, “O utilitarismo oferece uma interpretação da imparcialidade moral. Imparcialidade e igualdade são conceitos distintos. A teoria da justiça de Rawls reserva um lugar mais claro e direto para a noção de igualdade” (DE VITA, 2007, p.13).

Admitindo-se, com base na observação empírica, que os homens procuram a sua própria felicidade, evitando a dor e maximizando o tanto quanto possível o seu prazer, a doutrina utilitarista prescreve a extensão do princípio de utilidade ao corpo político de maneira que as decisões do governo resultem na maior felicidade para o maior número de pessoas. Nesse aspecto, o utilitarismo é de uma transparência incomum na filosofia: essa doutrina define um critério (a utilidade), uma esfera de aplicação (a sociedade) e um objetivo (a felicidade ou o bem-estar social). Não obstante, a promissora proposta do utilitarismo encontrou suas verdadeiras dificuldades no momento de definir a forma de aplicar o critério da utilidade. O que é devido considerar? As ações que aumentam o prazer dos cidadãos? Então, como definir o prazer? A sua intensidade não seria variável de acordo com cada pessoa? O prazer é um bom exemplo da complexidade envolvida nessa questão. Nem tudo se resume ao prazer, e existem atividades, como o exercício físico, não raro nada aprazível a uma pessoa que o faz constantemente, sendo uma atividade preferida a outras, por exemplo, pela expectativa de uma vida longa e saudável. A utilidade não deveria, portanto, ligar-se à satisfação das preferências dos agentes? O utilitarismo confere um peso igual a cada pessoa, o que torna difícil que toda preferência seja satisfeita. Algumas são dispendiosas demais, outras simplesmente inaceitáveis. Um cidadão que obtém satisfação através do sofrimento alheio merece ser considerado ou não tem direito à felicidade? Não seria melhor optar por um utilitarismo de regras, afirmando certas leis e direitos invioláveis, os quais certamente promoveriam uma maior felicidade?

Rawls tinha conhecimento desses e outros impasses no interior do utilitarismo. No entanto, problemas ao conjugar liberdades ou de justiça distributiva são muito comuns e mesmo os debates entre os partidários do liberalismo igualitário estão repletos de desavenças tribais acerca dos critérios de divisão de benefícios e sobre quais as expectativas dos indivíduos devem ser satisfeitas pelo Estado. Portanto, o utilitarismo não é condenável unicamente por conta de suas aporias e confusões teóricas. O filósofo americano enfatizou, fundamentalmente, o fato de que a nossa *consciência moral* não é utilitarista. O utilitarismo é classificado por Rawls como uma teoria teleológica clássica, que possui o mérito de partir de um princípio não-metafísico, publicamente inteligível e, ao menos em tese, neutro com relação a diferentes visões de mundo, na forma da maximização da felicidade para o maior número de pessoas. Seu erro maior é estender à comunidade política a idéia de que a melhor alternativa a ser posta em prática quando a felicidade é tida como um objetivo último é àquela que promove de maneira mais eficaz a realização de um plano racional de vida. Para o indivíduo, a avaliação racional das circunstâncias, o cálculo de vantagens e o sacrifício de alguns ganhos em razão de maiores benefícios futuros é um princípio de escolha perfeitamente coerente e imprescindível na realização de um plano de vida. A lógica utilitarista vê a associação humana como um único corpo. Um bom legislador, destituindo-se de pudores injustificáveis como o de que os homens possuiriam “direitos naturais e inalienáveis”, deve dar ouvidos a razão e implementar o princípio de utilidade para o ordenamento da comunidade política. Conforme Rawls esclarece, no utilitarismo “o princípio de escolha para uma associação de seres humanos é interpretado como uma extensão do princípio da escolha para um único homem. A justiça social é o princípio da prudência aplicado a uma concepção somática do bem-estar do grupo” (TJ, 2002, p.26), onde o que importa, no fim das contas, é o saldo líquido de satisfação alcançado para todos os seus membros.

A mera aplicação de um método ou plano racional para a maior felicidade pode ter como resultado a violação da integridade dos cidadãos, no que diz respeito a direitos, benefícios e oportunidades. A exclusão de grupos ou pessoas pode mostrar-se inevitável quando o que está em jogo é a felicidade geral. Qualquer agente racional estaria disposto a sacrificar um dedo ou mesmo uma mão para salvar o seu corpo. Se essa é a atitude mais racional para um homem, o que nos impede de agir com a mesma eficácia ao tratar dos males sociais? Opondo-se a essa extremada redução, Rawls salienta, habilmente, que a sociedade é uma associação de indivíduos *distintos*. Não se trata, simplesmente, de sacrificar um membro

em nome da saúde do corpo. Para ele, a comunidade política deve ser entendida, não como um indivíduo dotado de um *único* corpo e um *único* objetivo final, mas como uma união de indivíduos que devem se unir em torno da recíproca consideração de sua singularidade. E por não atentar para esse fato, “o utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas.” (TJ, 2002, p.30).

O contratualismo comporta o atrativo, essencial para a empresa rawlsiana, de reconhecer em cada agente uma parcela do poder político, além da consideração de sua vontade específica. Nele, todos são responsáveis pelas restrições impostas e o peso de cada indivíduo é sempre o mesmo, ainda que as circunstâncias sociais variem. A indisponibilidade da justiça possui primazia em relação à maximização da felicidade. Afirmar a felicidade da sociedade é afirmar uma concepção de justiça que assegura as condições necessárias para a felicidade de cada um. O utilitarismo, segundo Rawls, não só compromete a expectativa de vantagem mútua entre os participantes da cooperação social, de um ponto de vista pragmático, como também é contra-intuitivo relativamente às nossas convicções, de um ponto de vista moral.

1.1.2 O contratualismo rawlsiano

Não seria possível manter o princípio de utilidade apelando para o utilitarismo de regras? Segundo essa concepção, os direitos mais importantes estariam assegurados por cláusulas pétreas, preservando a inviolabilidade humana reclamada pela justiça. Todavia, essa solução é inconcebível para Rawls. Nesse caso, o justo está submetido a um princípio teleológico, no qual a consideração pela integridade da pessoa ainda estaria vinculada à utilidade dessa medida e não ao caráter substancialmente moral implicado na defesa dos valores da liberdade e da igualdade. Como já dito, não podemos aceitar o utilitarismo porque não admitimos que a justiça prevaleça com maior força através dele. Como observa Will Kymlicka,

O utilitário diz que a razão de usarmos processos não utilitários é o fato de que eles maximizam a utilidade. Não é, porém, mais plausível dizer que a razão de usarmos processos não utilitários é simplesmente o fato de não aceitarmos um padrão de correção utilitário? Por que pensar que tem de haver alguma explicação utilitária para nossos compromissos não utilitários? (KYMLICKA, 2006, p.40).

Ressaltamos suficientemente o fato do pluralismo e as consequências indesejáveis do perfeccionismo e do intuicionismo para o estabelecimento de uma concepção de justiça social. O princípio de utilidade, por sua vez, não apenas não satisfaz como também contradiz o nosso senso arraigado de justiça, sendo incapaz de se sustentar como um critério público aplicável à estrutura básica da sociedade. Do mesmo modo, doutrinas jusnaturalistas, embora atraentes e mais próximas em relação aos nossos juízos, têm suas bases fincadas em concepções que só são passíveis de justificação metafísica. Segundo o filósofo de Harvard, a lacuna deixada pela ausência de uma fundamentação última só poderia ser preenchida por uma concepção de razão procedimental, na qual critérios, ou melhor, princípios de justiça são construídos reflexivamente pelas partes interessadas. Esses princípios são objeto de um consenso precípuo, e não a extensão de um princípio racional de ação do indivíduo, como ocorre no utilitarismo. Uma sociedade bem-ordenada, segundo Rawls, é aquela regulada por uma concepção pública de justiça, onde todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça e as instituições sociais satisfazem conscientemente esses princípios. Para todos os efeitos, uma concepção de justiça é pensada como a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada (TJ, 2002, p.5).

Em razão de seu construtivismo, a justiça como equidade adota a perspectiva da justiça procedimental pura. A trajetória de justificação da concepção rawlsiana está diretamente ligada a esse aspecto essencial de sua teoria. Segundo o ideal de justiça procedimental pura, o resultado de um procedimento de escolha consciente e bem informado por parte dos envolvidos é tido como justo, quaisquer que sejam as suas implicações, desde que o procedimento tenha sido corretamente aplicado (TJ, 2002, p.92).

Os resultados da deliberação podem ser entendidos como injustos de duas formas. Quando as próprias regras e desenvolvimento do procedimento são equivocadamente prescritos e efetivados, certamente os resultados serão confusos, questionáveis ou incapazes de satisfazer o senso de justiça das pessoas. A injustiça pode nascer da arbitrariedade das regras, má-fé, limitações do legislador, critérios obscuros, erros no decurso das ações, dentre outros fatores. E podem também ser injustos quando conflitam claramente com o que habitualmente convencionamos como certo e errado, moral e imoral. No primeiro caso, segundo Rawls, só podemos afirmar a natureza justa de um resultado ao verificar se o procedimento é claro e foi corretamente obedecido do início ao fim e por meio de um sistema público de regras.

Um ideal de justiça procedimental pura, portanto, deixa aos próprios cidadãos a tarefa de interpelar a si mesmos e aos outros, afinal, o que é justo. Deixa em aberto a oportunidade para mudanças estruturais do sistema de regras e na própria substância de nossos entendimentos partilhados, quando somos forçados, por um motivo relevante do ponto de vista moral, a revisar os nossos juízos. Como já dito, a escolha e a condução das regras está a cabo dos próprios envolvidos. Eles não só decidem o que é justo como também estabelecem o critério de determinação do mesmo. Embora em tese qualquer resultado seja permitido, optar por um esquema de regras absurdas e que prescrevam leis imorais e contraproducentes à harmonia social passa ao largo das expectativas de cidadãos engajados em alcançar uma sociedade bem-ordenada, esperando obter dela os maiores benefícios disponíveis. Evidentemente, um resultado justo não é o mesmo que um resultado desejável. Em um país com forte escassez de medicamentos, uma distribuição mínima de remédios para os doentes pode afrontar a dignidade de seus cidadãos e condená-los a um sofrimento ofensivo à nossa sensibilidade. No entanto, uma distribuição insuficiente, porém equitativa e bem organizada não deve, por si só, ser acusada de injusta:

A vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é mais necessário controlar a infundável variedade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas particulares. Evitamos o problema de definir princípios que dêem conta das enormes complexidades que surgiriam se esses detalhes fossem pertinentes. É um erro focalizar nossa atenção sobre as posições relativas variáveis dos indivíduos e exigir que toda mudança, considerada como uma transação única e isolada, seja em si mesma justa. É a organização da estrutura básica que deve ser julgada, e julgada a partir de um ponto de vista geral (TJ, 2002, p.93).

Em TJ, John Rawls retoma a doutrina do contrato social, certamente a teoria da tradição filosófica que melhor coaduna-se com a concepção construtivista de justiça por ele elaborada. Concepções contratualistas, em geral, englobam o princípio de *igualdade* no estado de natureza, a *liberdade* de escolha dos contratantes e a decisão de ingressar na sociedade civil como um gesto não coagido que tem sua origem na *racionalidade* inerente aos contratantes. É justamente a pressuposição de que os agentes são dotados de igualdade, liberdade e racionalidade o que dá ensejo à construção de princípios e a possibilidade de consenso no interior do procedimento. Dadas as mencionadas características, filiar-se ao contratualismo é uma opção bastante natural do filósofo:

o mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a idéia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções da justiça podem ser explicadas e justificadas (TJ, 2002, p.18).

Todavia, a idéia de contrato social não é utilizada para introduzir uma forma particular de sociedade ou de governo, e sim visando à aceitação de certos princípios morais (TJ, 2002, p.18). A figura do contrato, na teoria de Rawls, exerce um papel avaliativo, ao invés de legitimador. Rawls não pretende sancionar a autoridade do Estado referindo-se a um contrato estabelecido em algum momento entre os cidadãos, explicando assim a legitimidade do seu poder político. O que importa, para o filósofo, é ponderar sobre o conteúdo normativo das exigências que o Estado faz ao seu povo. A existência do Estado está pressuposta em sua teoria, não cabendo insistir na busca de uma origem para justificar o seu poder ou questionar, na ausência dela, a sua legitimidade indefinidamente.¹⁰ Uma vez que a existência do Estado é um *fato*, resta apenas assegurar a validade dos regimes políticos, mediante uma comparação entre diferentes arranjos normativos e estruturas sociais. Do mesmo modo, a utilidade *heurística* do contrato limita-se a identificar essa estrutura mais justa. Ele define o que é passível de ser aceito como justo, e não o que é a justiça (PETTIT, 2005, p.42-43):

A questão não é a gênese histórica da estrutura institucional vigente em cada sociedade – se ela emergiu de algum tipo de contrato, de uma ruptura revolucionária, ou se constituiu ao longo de um lento processo evolucionário. Mas outra: esse complexo institucional, seja lá qual tenha sido o modo pelo qual se constituiu, pode ser justificado, por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, a cada uma das pessoas a quem impõe restrições? Se a resposta for negativa, haveria outra estrutura institucional praticável que passaria por esse teste de universalização? (DE VITA, 2007, p.177).

Sua função, então, é dar ensejo a um consenso entre pessoas engajadas em “decidir de uma vez por todas tudo aquilo que entre elas se deve considerar justo e injusto”, (TJ, 2002, p.13) em uma situação hipotética de escolha e dentro de condições pré-determinadas. Rawls chama essa situação hipotética, que corresponde ao estado de natureza na tradição contratualista, de “posição original”. Desse consenso resultam os princípios reguladores da estrutura básica da sociedade e todos os acordos subsequentes relativos a ela. Para Rawls, os princípios escolhidos na posição original rejeitariam concepções utilitaristas e perfeccionistas

¹⁰ Derrida, por exemplo, reflete sobre um momento anterior àquele no qual o direito já se encontra fundado. Uma vez que a autoridade do direito é conferida por ele mesmo, para Derrida esse instante anterior ao da fundação é um momento de indeterminação, onde não há qualquer noção verificável entre o legítimo ou ilegítimo. Por isso ele considera a instauração do direito um ato que sempre se caracteriza pela violência (física ou não) e a arbitrariedade. O direito, por autenticar a si mesmo, é *essencialmente desconstruível*, ao passo que a justiça jamais o é, existindo antes e para além das regulamentações jurídicas que estão sempre inscritas, para dizer o mínimo, na História e na linguagem: “A justiça do direito, a justiça como direito não é justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade.” (DERRIDA, 2007, p. 21). Já em Rawls, acredita-se na construção mútua de acordos que pavimentem uma estrada capaz de conduzir cada vez mais à justiça sem nunca alcançá-la, e o esforço contínuo operado pela via democrática do direito torna-se então a própria justiça que podemos obter.

da justiça social. Os contratantes aceitariam dois princípios de justiça, formulados da seguinte maneira por Rawls¹¹:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (TJ, 2002, p.64).

Esses princípios são ordenados em uma ordem serial *lexicográfica*, de maneira que o princípio de atribuição e preservação de liberdades iguais possui primazia sobre o princípio da diferença, ou seja, só nos engajamos na aplicação do segundo princípio estando seguros de que a sua efetivação não compromete as garantias estabelecidas pelo primeiro princípio. Estabelecendo essa regra de prioridade, Rawls preserva os princípios de justiça de uma contradição presente, por exemplo, no utilitarismo: nele, em nome do direito à liberdade e da pressuposição da igualdade, autorizam-se ações políticas que colocam em risco justamente aquilo que se pretende alcançar. Qualquer restrição da liberdade básica¹² de um cidadão nega a atribuição da igualdade a todas as partes, por isso a justiça econômica, objeto do segundo princípio, não pode ser obtida à custa do sacrifício da liberdade. Enquanto a desigualdade econômica pode ser produtiva para todos sem comprometer a integridade das pessoas, a desigualdade na atribuição de direitos comuns jamais o é. Assim sendo, a liberdade não é uma moeda de troca na busca por igualdade: somente a liberdade pode restringir a liberdade, visando, obviamente, uma liberdade maior para todos. Paralelamente, desigualdades econômicas são justificadas tendo em vista uma maior igualdade, mesmo que em um ponto futuro, para todos os cidadãos.

1.1.3 A posição original

John Rawls está particularmente preocupado em especificar as *condições* necessárias e as *motivações* determinantes na construção de princípios para a estrutura básica da sociedade.

¹¹ Não cabe aqui uma discussão sobre se esses seriam realmente os melhores princípios de justiça, ou como seria a aplicação efetiva deles. Nosso interesse é investigar *como* Rawls justifica a adesão das partes aos princípios de justiça, quaisquer que eles sejam.

¹² Uma lista inegociável de liberdades básicas para Rawls leva em consideração “a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de estado de direito.” (TJ, 2002, p.65). Nenhuma delas é mais importante do que outra, formando um único sistema de representação da liberdade.

Uma concepção não deve ser escolhida simplesmente por ser vantajosa o suficiente para engendrar concordância. Ela deve ser a melhor possível, e o compromisso com os resultados mais justos implica na utilização do procedimento mais esclarecedor à nossa disposição. A posição original, um dos mais conhecidos e polêmicos conceitos de sua filosofia, é então introduzida para auxiliar na tarefa de elucidação de nosso senso moral. Através dela, o filósofo pretende explicar porque é racional para o indivíduo concordar com os princípios propostos pela justiça como equidade.

Lidemos primeiro com a questão das condições necessárias para o sucesso do procedimento rawlsiano. Na concepção procedimental de justiça como equidade, a posição original revela-se uma idéia mediadora fundamental. O contratualismo rawlsiano define-se como radicalmente abstrato, hipotético e a-histórico (TJ, 2002, p.12-19). A posição original, sendo um artifício de representação, engloba essas características que proporcionam, segundo o autor, uma situação ideal para a seleção dos princípios de justiça (JD, 2002, p.67). Rawls expõe e propõe a posição original como um experimento de pensamento: “Because the point of this thought experiment is to identify the morally best public criterion of justice, we can think of the original position as a *meta-criterion* of social justice.” (POGGE, 2007, p.42). Em sociedades altamente complexas, fatalmente mergulhadas em reivindicações conflitantes entre os cidadãos, a tentativa de unificar as demandas particulares e orientações de valor baseadas na concepção de bem de comunidades ou indivíduos conduzirá inevitavelmente a princípios heterônomos de justiça. Como resultado, o acordo estabelecido não será capaz de gerar estabilidade ou refletirá a dominação coercitiva de pessoas e grupos dotados de poder (econômico, político ou mesmo físico) em grau suficiente para fazer valer a sua idéia do bem e o ideal de justiça derivada dele.

Ora, ocorre que a divisão dos dons ofertados pela natureza é invariavelmente arbitrária. Ninguém pode ser favorecido ou prejudicado pelos defeitos e talentos contingencialmente distribuídos pela loteria natural. Evidentemente, a natureza não pode ser acusada de ser justa ou injusta. Todavia, uma sociedade que não se importa com a sorte daqueles imensamente desfavorecidos por tal arbitrariedade deve, Rawls está convencido, ser chamada de injusta (TJ, 2002, p.109). Cabe ao próprio homem corrigir o desequilíbrio impessoal provocado pelo acaso natural. Mediante esse argumento, a posição original enquadra todos os cidadãos em um mesmo ponto de partida. Cada um tem o mesmo peso, e a equidade é a marca de saída de todos os participantes. A posição original reflete, ao mesmo

tempo, a igualdade e a liberdade dos participantes que julgarão racionalmente sob quais princípios de justiça desejam viver.

Como implementar um horizonte tão auspicioso? Como não permitir que o poder de barganha e as ambições pessoais dominem o processo de deliberação das partes na posição original? Garante-se um ponto de partida efetivamente equitativo por meio da introdução de um véu de ignorância a todos os envolvidos. Isso significa que as partes estão destituídas de qualquer conhecimento acerca de sua concepção de bem, sua profissão, estado civil ou classe social. Não conhecem os seus dotes e habilidades naturais, tais como a inteligência, a força física ou talentos artísticos. Também desconhecem a sua cor, etnia e mesmo as suas propensões psicológicas particulares (TJ, 2002, p.13). O cerceamento de informações não se limita aos aspectos da pessoa que lhe dão vantagem quanto aos seus fins. A concepção de justiça opta por um *espesso* véu de ignorância. As restrições de informação aplicam-se igualmente às relações entre as partes e sobre as condições da sociedade em que o contrato é estabelecido. Não existe nenhum acesso às características de outras pessoas ou se a sociedade em questão é rica ou pobre de recursos naturais, extensão territorial ou poder econômico.

A posição original, aliada ao véu de ignorância, impossibilita que a injustiça do consenso seja fruto das intenções calculistas dos mais favorecidos e com maior poder de negociação. Os possíveis erros na elaboração de princípios surgiriam de nossas insuficiências e não do conflito entre poderes de barganha díspares. O ajuste simétrico dos contratantes provoca a inevitabilidade de um acordo equitativo, e nos constrange a perguntar, de um ponto de vista desobstruído de nossas inclinações particulares, pelos princípios aos quais daríamos a nossa anuência independentemente de nossa situação social específica.

Os impedimentos da posição original não são consensualmente decididos, são simplesmente dados ou impostos como condições do construtivismo inerente à concepção pública de justiça. A singularidade da proposta de Rawls é definir a “cegueira” propiciada pelo véu de ignorância como uma “janela” por onde os agentes visualizam com maior precisão o que é aceitável de um ponto de vista moral. Lembremos que os cidadãos estão engajados em um compromisso comum, a saber, a definição de termos recíprocos para a ordenação e cooperação social. Aceitamos essas premissas dado o nosso compromisso com a persecução de um consenso justo. Uma vez estabelecida uma constituição e outros acordos legislativos coerentes com os princípios de justiça, ninguém poderia objetar que as leis em vigor são injustas. Elas foram elaboradas em razão de nosso consentimento informado na posição original. A idéia é a de que somos capazes de aceitar, por nós mesmos, a primazia do

justo sobre o bem, porque somos igualmente capazes de aderir aos princípios da posição original sem apelar para as nossas concepções da boa vida ou interesses pessoais. Por isso os princípios são passíveis de correção e aperfeiçoamento contínuos. Eles não são modificados ao sabor de interesses alheios à justiça. Concordamos em conformar o nosso bem às exigências da justiça e damos aval para as restrições impostas pelos princípios aos imensuráveis fins humanos:

Ao fazer planos e ao decidir sobre suas aspirações os seres humanos devem levar em conta essas restrições. Conseqüentemente na justiça como equidade não se tomam as tendências e inclinações dos homens como fatos admitidos, qualquer que seja a sua natureza, e depois se procura a melhor maneira de realizá-las. Pelo contrário, seus desejos e aspirações são restringidos desde o início pelos princípios de justiça que especificam os limites que os sistemas humanos de finalidades devem respeitar. Podemos expressar essa idéia dizendo que na justiça como equidade o conceito de justo precede o do bem. Um sistema social justo define o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos e oferece uma estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação pelos quais e dentro dos quais esses fins podem ser equitativamente perseguidos. A prioridade da justiça se explica, em parte, pela aceitação da idéia de que os interesses que exigem a violação da justiça não têm nenhum valor. Não tendo absolutamente nenhum mérito, eles não podem anular as reivindicações da justiça (TJ, 2002, p.34).

Diante de tantas restrições, é apropriado perguntar com o que de relevante podemos contar no momento de ajuizar acerca dos alternativos arranjos disponíveis para a estrutura básica da sociedade. A negação sistemática de informações particulares dá ensejo a um acordo ancorado em uma representação da pessoa, alguma concepção do agente que possa ser comumente atribuída aos indivíduos enquanto morais, livres e iguais. Como esclarece Rawls,

os membros de uma sociedade bem ordenada são pessoas morais, livres e iguais, e eles se consideram a si mesmos e aos outros como tais em suas relações políticas e sociais (na medida em que dizem respeito a questões de justiça). Há aqui três noções distintas, definidas independentemente: a liberdade, a igualdade, e a pessoa moral. Os membros de uma sociedade bem ordenada são pessoas morais no sentido de que, a partir do momento em que atingem a idade da razão, todos possuem e reconhecem nos demais um senso de justiça, bem como uma compreensão do que é uma concepção do seu bem. Os cidadãos são iguais na medida em que se consideram uns aos outros como detentores de um direito igual e de avaliar de maneira ponderada os princípios primeiros de justiça que devem reger a estrutura básica da sociedade. Eles são livres na medida em que pensam ter o direito de intervir na elaboração de suas instituições comuns em nome de seus próprios objetivos fundamentais e de seus interesses superiores (JD, 2002, p.55).

Ora, tal concepção não é delineada como uma teoria da natureza humana, mas elaborada de maneira a gerar uma representação pública e aceitável das pessoas enquanto cidadãos. Não está pressuposta, portanto, nenhuma caracterização antropológica do ser humano como um todo. Para os fins estritos de uma concepção pública de justiça, presume-se nos indivíduos a posse de duas capacidades (ou poderes) morais que alicerçam a atribuição incondicional da liberdade e da igualdade aos contratantes: a capacidade de possuir uma concepção de bem e capacidade de ter um efetivo senso de justiça (TJ, 2002, p.21). Rawls

define o senso de justiça como “a capacidade de entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social, de aplicá-la e de agir de acordo com ela [...] o senso de justiça também expressa a disposição, quando não o desejo, de agir em relação aos outros em termos que eles também possam endossar publicamente” Já a capacidade de ter uma concepção de bem é “a capacidade de formar, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção de vantagem pessoal, ou bem.” (LP, 2000, p.62). As ponderações e decisões são pautadas pelo exercício dessas duas capacidades que Rawls julga suficientes e publicamente aceitáveis em razão do objeto primário da justiça. Elas são tudo o que temos à nossa disposição no momento de decidir o que é justo na posição original. As capacidades morais são os “olhos” com os quais podemos ver as circunstâncias do mundo social com a clareza necessária, uma vez que estamos submetidos ao véu de ignorância.

O *status quo* da posição original não nos auxilia somente na construção dos princípios de justiça. Ela é, antes de tudo, um procedimento no qual podemos finalmente justificar as noções de igualdade e liberdade sem apelar a noções metafísicas ou intuicionistas. Esses princípios, na verdade, resultam da ligação inextrincável entre a concepção de pessoa e a concepção de sociedade bem-ordenada prevista pela teoria de justiça em questão. É preciso ter em vista que uma dada sociedade pressupõe um certo tipo de cidadão.¹³ As cláusulas do contrato são tão importantes quanto a disposição e a capacidade dos contratantes em cumpri-las. A legitimidade está no reconhecimento de que sou um cidadão devidamente representado por essa concepção de pessoa e capaz de corresponder às expectativas sociais de obediência à constituição proveniente dos princípios escolhidos. Em outras palavras, a legitimidade do contrato nasce de um consenso no qual os “membros são autônomos e as obrigações que eles reconhecem são auto-impostas” (TJ, 2002, p.15).

Até aqui, elucidamos as condições em que o pacto é estabelecido na posição original. Resumidamente, a posição original é um equilíbrio entre as nossas convicções sobre a justiça na forma de juízos ponderados com os pressupostos filosóficos razoáveis que são impostos aos princípios, fornecendo um parâmetro de orientação para a deliberação pública (TJ, 2002, p.23). Elencamos também as duas capacidades morais necessárias e suficientes para a escolha dos princípios baseada, como veremos, em uma concepção *kantiana* do sujeito moral.

¹³ Segundo o filósofo, através da escolha de uma concepção de justiça “certos limites iniciais são estabelecidos para dizer o que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e igualmente que tipo de pessoas os seres humanos deveriam ser.” (TJ, 2002, p.34). No decorrer de nossa pesquisa, ficará claro como essa associação entre a concepção de pessoa e a concepção de justiça não implica na defesa do perfeccionismo por parte de John Rawls.

1.1.4 A inspiração kantiana da justiça como equidade

Sem dúvida, são diversas as influências sofridas por John Rawls na formulação da justiça como equidade. A segurança com que Rawls transita entre os pensadores clássicos da filosofia política, contemporâneos ou antigos, denota o seu profundo conhecimento e a reverência prestada por ele a esses eminentes filósofos. O primeiro Rawls é comumente associado a nomes de peso, tais como Aristóteles, Hobbes, Hume e Rosseau. Entretanto, uma das poucas influências que o filósofo assume sem pestanejar é o substrato kantiano de sua concepção de justiça. A herança de Kant legada a Rawls é vital para compreender a transição de sua teoria para um tipo de liberalismo político.

O autor em questão concorda com a interpretação usual de que Kant estabeleceu uma clivagem crucial em relação à ética dos antigos. Com a idéia de que a capacidade de agir em conformidade com a lei moral é anterior a qualquer interpretação do conceito de bem ou mal à nossa disposição, Kant defendeu a subordinação das leis e costumes exteriores, e mesmo os fins particulares dos homens ao dever moral de obedecer às restrições que nos são impostas pela razão prática. Dessa forma, só são ações morais aquelas motivadas pelo respeito à lei inscrita *a priori* na razão humana por ela mesma.

São enormes as consequências da abordagem de Kant. Primeiramente, ele elabora com inédita precisão uma antiga aspiração de inúmeros filósofos da moral. Com efeito, muitos pensadores bradaram contra as inclinações e desejos do gênero humano, ao questionarem-se a respeito de uma fonte segura para a extração de uma concepção moral universalmente válida. Quanto a isso, o escrutínio de uma razão que põe a si mesma sob exame foi o passo decisivo para a justificação não só do agir moral, mas também da capacidade mesma do homem em constituir-se como um ser moral, sem recorrer a nada fora dele. Kant concluiu que assim escapava do erro recorrente da ética dos antigos, na qual a busca de uma concepção unívoca da boa vida esbarrava, inevitavelmente, nas tradições e particularidades de ajuizamentos paroquiais e contraditórios entre si. Mesmo a felicidade, defendida posteriormente por Aristóteles como um bem almejado sem distinção, é compreendida por ele como um conceito heterogêneo sobre o qual não há acordo. Portanto, a eleição de um bem que contemple uma tábua de virtudes ou gere a maior felicidade, não só é infrutífera como também desprovida de qualquer ligação com a moralidade. O bom deve ser assim denominado somente quando somado a uma boa vontade, o que ocorre nas ações estritamente motivadas por dever. De

outro modo, as virtudes podem ser meios para fins perniciosos e nosso agir conformado a um uso prudencial da racionalidade que julga apenas os efeitos de nossas escolhas.

De uma só vez, Kant rejeita a consideração não só das disposições empíricas, mas também da avaliação das consequências de uma ação oriunda da deliberação moral dos seres racionais. O formalismo kantiano nega a origem da moralidade em um princípio material, não importa o quão nobre ele seja.¹⁴ Uma vez que o conceito de dever é próprio da razão humana comum, a lei moral não necessita nem de um conteúdo exterior a ela nem de um *télos* que condicione os seres racionais à sua obediência.

Kant reconhece ainda que, embora não existam parâmetros seguros para julgar quando a ação de outras pessoas ocorre não apenas conforme o dever, mas exclusivamente motivada pela necessidade de agir *por* dever, os seres racionais, subjetivamente, podem dispor de um procedimento capaz de esclarecer quais são as máximas capazes de se sustentar como normas universais. Em cada ação, é preciso identificar se a motivação subjetiva pode ser convertida em uma lei objetiva incondicionalmente válida. E quando isso não ocorre, a minha inclinação deve ser submetida à legalidade universal da razão prática. O imperativo categórico e sua prescrição sucinta (age somente segundo a máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal) é a fórmula usada por Kant para a avaliação do conteúdo de nossas máximas. Constata-se facilmente que a abrangência universal do imperativo está vinculada, justamente, à sua ausência de conteúdo. Para esse filósofo, sua análise da moral não era a exposição de uma ética pessoal, de uma cultura ou de um tempo. A crítica de Kant pensava estar desobstruindo o caminho para o reconhecimento definitivo de uma moralidade universal e atemporal subjacente a qualquer ser racional, implícita, em meio a muitos princípios empíricos, nas grandes tradições e sistemas morais da humanidade.

Ora, o que está em questão não é somente a capacidade de suprimir o nosso desejo em favor da universalidade das normas. Os seres racionais são morais porque reconhecem a obrigatoriedade de agir por sua própria vontade determinada pela razão. Seguindo as normas que passam pelo teste da universalização, os homens expressam a autonomia de sua vontade. Liberdade verdadeira, para um ser racional, é agir segundo leis dadas pelo próprio entendimento. Essa capacidade exclusiva de legislar por todos os homens o torna também destinatário de tais mandamentos. Sendo assim, as ações humanas já não podem tomar os

¹⁴ Por isso Kant considera que o pior serviço que se pode prestar à moralidade é tentar deduzi-la de exemplos. Todo homem que serve de exemplo é julgado previamente segundo os ditames da razão prática. Ele não nos informa o que é o agir moral, mas exemplifica em sua vida o seguimento de uma lei que é *anterior* à sua existência.

outros homens como simples meios. O homem toma a si mesmo como um fim, e reconhece a plena autonomia e a dignidade intrínseca dos outros homens capazes de agir da mesma forma.

Após essa sintética explanação, podemos estabelecer uma aproximação com o pensamento de John Rawls. A filosofia kantiana, além de suficientemente conhecida, levanta problemas específicos que não poderiam ser alvo de tratamento nessa dissertação. Igualmente, não oferecemos um contraste exaustivo entre os dois filósofos, que por si só demandaria um trabalho exclusivamente dedicado a esse tema. De fato, Rawls autoriza em TJ uma interpretação kantiana da justiça como equidade. Contudo, sua teoria não deve ser lida como uma reformulação (completa e contemporânea) da ética do filósofo de Königsberg. Não obstante, a justiça como equidade é tributária de seu pensamento em suas intuições fundamentais, permitindo uma leitura kantiana de seu alicerce procedimental. Fundamentalmente, Rawls destaca em Kant a importância do princípio de autonomia para a construção da justiça como equidade:

É um erro, na minha opinião, enfatizar o lugar da generalidade e da universalidade na ética de Kant. A afirmação de que os princípios morais são gerais e universais mal constitui uma novidade em sua obra; e, como já vimos essas condições de qualquer modo não nos levam muito longe. É impossível construir uma teoria sobre uma base tão exígua, e portanto restringir a discussão da doutrina de Kant a essas noções é reduzi-la a trivialidades. A verdadeira força de sua visão reside noutros pontos (TJ, 2002, p.275).

O ponto em questão é o reconhecimento de que os homens, enquanto seres racionais livres e iguais são capazes de agir em conformidade com a justiça:

Em primeiro lugar, ele começa com a idéia de que os princípios morais são objeto de uma escolha racional. Definem a lei moral que os homens podem racionalmente almejar para dirigir sua conduta numa comunidade ética. A filosofia moral torna-se o estudo da concepção e do resultado de uma decisão racional adequadamente definida. Essa idéia tem conseqüências imediatas. Pois, tão logo pensamos em princípios morais como sendo uma legislação para um âmbito dos objetivos, claro está que estes princípios não apenas devem ser aceitáveis para todos mas também devem ser comuns. Finalmente, Kant supõe que essa legislação moral deve ser acatada em determinadas condições que caracterizam os homens como livres e iguais (TJ, 2002, p.276).

A legitimidade das normas não deriva de nenhum fundamento metafísico ou do medo de sanções exteriores. A introdução da posição original visa enquadrar-se justamente nessa interpretação do deontologismo kantiano. Indivíduos motivados por suas inclinações particulares (dado o seu *status* social e dotes naturais) encontrarão princípios heterônomos para a sua ação. Daí a importância do véu de ignorância: uma vez retiradas as informações mais amplas referentes aos sujeitos e ao mundo social que os rodeia, eles serão impelidos a

julgar a partir dos poderes distribuídos sem distinção entre as pessoas, ou seja, lançando mão de seu senso de justiça e da capacidade de possuir uma concepção de bem.

No momento da formulação dos princípios, a adesão de Rawls ao deontologismo kantiano pretende-se integral. Em Kant, assim como em Rawls, as regras públicas de conduta devem refletir as coerções endereçadas pela razão humana a ela mesma. Somos efetivamente capazes de um senso de justiça, aos quais estamos aptos a seguir mesmo em detrimento de nossos objetivos e anseios. Entretanto, isso só é possível fazendo uso dessa capacidade moral, e a posição original invoca justamente essa disposição quase sempre reprimida pelas contingências naturais. Os princípios escolhidos na posição original são máximas passíveis de universalização, refletindo o imperativo categórico de respeitar e agir de acordo com as máximas que impomos a nós mesmos.

Na justiça como equidade, Rawls especifica dois tipos de autonomia dos indivíduos: a primeira delas é a autonomia racional das partes na posição original. Essa é uma noção de autonomia parcial, sendo mais um dos recursos utilizados na justificação pública dos princípios de justiça. Essa noção de autonomia estabelece uma relação entre uma concepção particular de pessoa – na verdade, trata-se de uma concepção-modelo de pessoa moral - e os primeiros princípios de justiça por meio de um procedimento de construção (JD, 2002, p.47). A autonomia racional dos participantes refere-se ao discernimento ancorado exiguamente nas duas capacidades morais no âmbito do processo inicial de deliberação. A autonomia completa, por sua vez, refere-se aos cidadãos em sua vida cotidiana, na qual o conhecimento de si mesmo e do mundo social não se encontra cerceado e onde os princípios de justiça são continuamente aplicados por eles na cooperação social.

O enquadramento nos limites da posição original em nada afetaria a liberdade das partes em expressar sua autonomia de seres livres e racionais. Segundo o Rawls de TJ, essa concepção de nossa natureza é apropriada ao objetivo de fundamentar princípios de justiça e é conforme à autocompreensão dos envolvidos nesse procedimento. O que se pode depreender do fato, como supõe Rawls, de que as pessoas em uma sociedade bem-ordenada geralmente agem em conformidade com os princípios de justiça? Ora, a prova incontestada de que as restrições da posição original, somadas ao exercício reflexivo do processo decisório, dão vazão a uma escolha procedente da própria natureza dos agentes, quando essa natureza é alçada à condição de elemento determinante da deliberação racional. A manifestação mais adequada da natureza moral dos seres racionais é aquele estado incorrupto imaginado no construtivismo kantiano da justiça como equidade. Os impedimentos da posição original são

deliberadamente aceitos pelos agentes, jamais impostos e “uma razão para se fazer isso, no caso de pessoas que podem e querem agir assim, é dar expressão à própria natureza.” (TJ, 2002, p.277). Não escolhemos certos princípios em razão das limitações impostas. Escolhemos princípios em harmonia com a natureza moral de seres livres e iguais, os quais aceitam para si mesmos a privação de informações como um dado irrelevante para o raciocínio moral, quando realmente comprometidos com as exigências da justiça.

Contudo, é importante destacar ao menos as mais significativas diferenças entre as concepções de Kant e Rawls. Na primeira, o procedimento concerne ao julgamento dos indivíduos em cada esfera de ação moral, subjetivamente. Na justiça rawlsiana, os princípios regulamentam tão somente a estrutura básica da sociedade. Além disso, a necessidade de consenso público entre os participantes é acrescida de uma análise objetiva acerca das circunstâncias da justiça. Não só a escassez moderada de recursos, que obriga a um equilibrado ajuste distributivo da cooperação social, mas também a diversidade dos bens dos cidadãos deve ser equacionada no momento da elaboração dos princípios de justiça (JE, 2003, p.118). Observemos como essa diferença é importante. O fundamento deontológico da “justiça como equidade” não pretende ser uma moral “integral” que efetivamente oriente todo o comportamento dos cidadãos, assim como de todas as organizações sociais as quais eles geralmente estão vinculados. Em segundo lugar, o excessivo formalismo de Kant é abrandado em função dos resultados do procedimento (forma) que nos conduz aos princípios gerais (conteúdo). O filósofo de Harvard tenciona reformular a força moral do kantismo no âmbito de uma teoria empírica (TJ, 2002, p.283).

O contratualismo de Rawls apóia-se no primado do justo sobre o bem com o intuito de garantir uma carta constitucional orientada pela igual consideração de todas as pessoas. Em última instância, espera-se do Estado, e não dos indivíduos, a obediência à lei, mesmo quando o seu interesse mais amplo sofre prejuízo. Essa normatividade do Estado, entendida como moral e desde sempre baseada na livre concordância de todos os concernidos, demanda que as ações políticas em uma sociedade bem-ordenada reflitam o juízo de indivíduos movidos tão somente pelo conceito de dever (ou ainda: pelo juízo das partes na posição original). Não há espaço para mudanças institucionais ou constitucionais devido a interesses financeiros, políticos ou de qualquer outra espécie que não tome os cidadãos como fins em si mesmos dessas alterações.

Relembremos que em Kant a razão prática é a única fonte de nossa correta legislação moral. Diferentemente, Rawls estabelece uma dinâmica de vigilância mútua entre as duas

capacidades morais, enfraquecendo o formalismo kantiano, que pôde dispensar a consideração de consequências. A teoria rawlsiana coloca aos envolvidos no processo dois problemas distintos: *a)* da justiça das instituições; *b)* sua relação com os fins subjetivos legítimos dos cidadãos. Kant expulsou esse conflito de sua reflexão julgando-o como um falso problema. Jamais poderíamos extrair normas universais de móveis materiais. Para ele, conjugar a moralidade com finalidades externas ao dever em si mesmo sempre foi um equívoco generalizado entre as concepções morais clássicas e também a maior causa de sua incompletude. A justiça deve ser feita mesmo que o céu desabe sobre as nossas cabeças.

John Rawls, ao trazer o legado kantiano para o âmbito empírico, não pode (e não quer) deixar de lado as consequências de uma concepção de justiça. Portanto, ele assume uma vez mais a tarefa inglória de atingir uma complementaridade aceitável entre o bem e a justiça. Em suma, refletir sobre a estrutura básica é colocar para os contratantes, concomitantemente, o problema da justiça e o da felicidade, posicionando Rawls entre a ética dos modernos e a ética dos antigos. Entretanto, Rawls difere da tradição ao perguntar não qual é o bem da comunidade política e sim quais são os bens que as pessoas precisam para realizar suas concepções de bem em conformidade com a justiça. O filósofo inova a abordagem acerca da congruência entre o justo e o bem desenvolvendo uma teoria mínima do bem, como veremos no tópico a seguir.

1.2 O problema da complementaridade entre o justo e o bem

1.2.1 A teoria do bem como racionalidade

Por último, resta resolver a dificuldade relativa à motivação dos cidadãos. Quando nos vem à mente a idéia de uma concepção moral deontológica, nos lembramos imediatamente daquele cerne kantiano comum de que a obrigatoriedade do dever está acima de qualquer consequência de uma ação aprovada no teste do imperativo categórico. Entretanto, a justiça como equidade, enquanto concepção deontológica, tem as suas peculiaridades. De fato, para Rawls, a justiça é a virtude imprescindível de uma boa sociedade, mas *ninguém* ingressa na sociedade tão somente para tornar-se justo ou praticar a justiça. A finalidade última da sociedade não é a justiça. A justiça é necessária justamente para preservar a estabilidade de

uma organização social que, de geração em geração, mantém o seu sistema de finalidades em aberto:

Vamos assumir, para fixar idéias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela (TJ, 2002, p.4).

Rawls interpreta a sociedade como um “empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas.” (TJ, 2002, p.4). Sobretudo, sociedades são marcadas, concomitantemente, pelo conflito e pela identidade de interesses. Sem a cooperação social, os cidadãos dependeriam unicamente de seus próprios esforços. E uma vez inseridos nela, ninguém está disposto a obter menos na divisão das parcelas distributivas da sociedade. Em síntese, os indivíduos assumem a sociedade civil como o domínio mais apropriado para a realização de suas concepções de bem e esperam, tendo em vista esse objetivo, receber a maior quantidade de benefícios possíveis. Para o filósofo em questão, é ingênuo e até mesmo absurdo esperar por parte dos cidadãos uma conduta justa e a manutenção de sua fidelidade cívica mesmo diante de um arranjo profundamente arbitrário das instituições sociais. No âmbito da justiça como equidade, essa expectativa racional de obter vantagens não é nenhum demérito e não está em contradição com o caráter deontológico da sua teoria de justiça.

Um dos aspectos mais importantes da concepção de justiça do primeiro Rawls é a idéia de que ela se trata de uma teoria da escolha racional. De fato, a tomada de decisões é realizada por indivíduos racionais, livres e iguais. Sim, mas o que significa ser racional para Rawls? A idéia de racionalidade na teoria rawlsiana deve ser entendida, adverte o filósofo, “em um sentido estrito, que é padrão em teoria política, de adotar os meios mais eficientes para determinados fins.” (TJ, 2002, p.15). Semelhantemente, Rawls defende a idéia do bem como racionalidade. Realizá-lo constitui, na concepção de justiça como equidade, alcançar sucesso na satisfação de desejos racionais (TJ, 2002, p.98). As pessoas, portanto, orientam a sua conduta em favor de um determinado plano de vida, ajustando suas ações, escolhas e objetivos em favor de seus fins últimos mais amplos.

A motivação racional para a aceitação dos princípios de justiça segue a lógica dessa teoria da decisão. Se o que leva as partes a encetarem um acordo é a expectativa de receber um bom quinhão dos bens sociais, a justiça seria apenas o resultado da soma de interesses privados bem equilibrados? Isso sugere que o contrato não expressa a moralidade dos contratantes, mas a intenção calculista de se obter mais ao invés de menos. Não é difícil notar

que essa definição instrumental de racionalidade coloca a concepção de justiça de Rawls diante de um impasse, no que diz respeito à motivação dos contratantes. Parece-nos, inicialmente, que embora os princípios funcionem como imperativos categóricos, eles são estranhamente selecionados através do raciocínio usualmente reservado aos imperativos hipotéticos. Começamos a esboçar a primeira relação de complementaridade entre o bem e a justiça na teoria inicial de Rawls: os bens desejados não podem estar em desacordo com a justiça, assim como está a cargo da justiça de uma sociedade bem-ordenada propiciar condições para que o bem de seus cidadãos seja realizado. Em TJ, essa é a motivação primária dos contratantes. Seria então a teoria rawlsiana uma ética dos *bens*? É o que tentaremos descobrir nas próximas páginas.

1.2.2 A primeira complementaridade: Uma teoria “mínima” do bem

A complementaridade entre o bem e a justiça é um aspecto da justiça como equidade ao qual Rawls dedica uma devotada atenção. Para o filósofo de Harvard, o problema da conciliação entre essas duas instâncias não se resume ao confinamento das idéias do bem à esfera privada e à publicidade de princípios de justiça na esfera pública. A rejeição do perfeccionismo, característica de qualquer concepção liberal, não desobriga o filósofo em questão de buscar a congruência entre o justo e o bem. Com efeito, em uma sociedade bem-ordenada o bem e a justiça não se opõem, ao contrário, estão necessariamente intrincados (TJ, 2002, p.437).

Samuel Freeman observa, entretanto, que a defesa da congruência entre o bem e o justo na obra de Rawls tem sido frequentemente negligenciada (FREEMAN, 2003, p.277). De fato, em torno dos textos de Rawls, não faltam discussões acerca dos princípios de justiça, do contratualismo ou da justiça distributiva. Geralmente, a análise da idéia do bem na justiça como equidade foi esquecida pelos filósofos liberais como controversa ou simplesmente improdutiva, enquanto a corrente comunitarista dedicou-se exclusivamente a rejeitar as contribuições de “A theory of justice” para o tema. Dado que esta considerava inaceitável a concepção de pessoa implícita no liberalismo, discutir com base nessa concepção seria cair no erro ingênuo de aceitar as regras do adversário.¹⁵ Assim, esse problema central da filosofia

¹⁵ O que será demonstrado no tópico referente à crítica comunitarista do liberalismo.

moral, ao qual Rawls dedica boa parte de sua obra-prima, não foi, por um longo tempo, o objeto preferencial dos debates de seus aliados e opositores.

O filósofo de Harvard bifurca a complementaridade entre a justiça e o bem em duas instâncias diferentes. Desse modo, temos uma “teoria mínima do bem”, vinculada à autonomia racional e utilizada para explicar a motivação para o acordo na posição original. E uma teoria plena do bem, um expediente indispensável na elucidação do papel prioritário exercido pela justiça na conduta dos cidadãos inteiramente autônomos.

Primeiramente, o que é uma “teoria mínima do bem”? Se o bem é a satisfação de um desejo racional, a justiça, por sua vez, não comporta a satisfação de qualquer desejo dos indivíduos. Aprofundando a ênfase na precedência da justiça, Rawls não especifica nenhuma restrição ou incentivo a qualquer concepção de bem. De fato, a eleição de um plano de vida pertence unicamente a uma escolha não coagida por parte de cada cidadão. Contudo, o bem não é relegado ao voluntarismo de uma escolha subjetiva e assim esquecido. O liberalismo da justiça como equidade não transfere por completo aos indivíduos a tarefa de dispor dos meios necessários para a realização de seus fins.¹⁶ O sucesso desses projetos depende das “ferramentas” disponíveis às pessoas, e a função redistributiva do Estado assume a tarefa de proporcionar esses meios gerais, compreendendo-os como desejáveis por si mesmos.

As preferências dos indivíduos são estimadas em termos de certos “bens primários”. Bens primários, em sua definição,

são coisas que se supõe que um homem racional deseja, não importa o que mais ele deseje. Independentemente de quais sejam em detalhes os planos racionais de um indivíduo, supõe-se que há várias coisas das quais ele preferiria ter mais a ter menos. Tendo uma maior quantidade desses bens, os homens podem geralmente estar seguros de obter um maior sucesso na realização de suas intenções e na promoção de seus objetivos, quaisquer que sejam eles. Os bens sociais primários, para apresentá-los em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza (TJ, 2002, p.98).

A essa lista deve ser acrescida um bem primário essencial, a saber, o senso do próprio valor. A teoria restrita do bem é necessária para “explicar a preferência racional pelos bens primários e explicar a noção de racionalidade implícita na escolha dos princípios na posição original” (TJ, 2002, p.440). São duas as atribuições dos bens primários, uma restritiva e outra

¹⁶ O libertarianismo de Robert Nozick defenderia o conceito de Estado mínimo. Para ele, o mercado livre de qualquer regulamentação estatal asseguraria um equilíbrio natural entre as posses dos cidadãos de maneira mais eficaz que um estado de bem-estar social. Transferências desimpedidas, por sua vez, respeitariam efetivamente a liberdade dos cidadãos, uma vez que a interferência econômica do Estado, para Nozick, é tão arbitrária quanto a intervenção sobre as crenças e comportamentos permitidos em sociedade. O verdadeiro liberalismo não permitiria, por exemplo, a taxação de impostos em nome da justiça social: “roubar” alguns cidadãos em razão da necessidade de outros é incoerente com a consideração igualitária de todos, no sentido kantiano de que os homens devem ser tomados como fins em si mesmos, e não como meios para outros propósitos. (NOZICK, 1974).

expansiva. Restritiva, porque a distribuição de uma lista de bens essenciais pressupõe que certas concepções de bem não terão espaço para a sua realização. Espera-se censurar apenas as concepções que ferem os princípios de justiça. Os bens disponíveis, caracterizados por uma igualitária concessão de direitos e liberdades, não deixam à disposição de indivíduos e grupos - intolerantes ou excessivamente egoístas - os meios necessários para a concretização de suas intenções contrárias ao ideal de justiça. Por outro lado, ela é expansiva porque as concepções de bem dignas de reconhecimento e incentivo teriam suas chances de sucesso largamente ampliadas por uma lista de bens primários.

A teoria mínima do bem procura dar conta do problema da temerária associação entre doutrinas abrangentes e a concepção de justiça. Quando o Estado disponibiliza uma lista de bens primários, a congruência entre os desejos humanos e a oferta de meios gerais que permitem a realização de uma concepção de bem não pressupõe nenhum ideal de boa vida, nem pretende satisfazer a todos de forma maximal, como prescreve o utilitarismo. No caso da teoria mínima, Rawls defende uma complementaridade cega: não é preciso elencar uma lista de concepções legítimas a serem contempladas na distribuição de bens primários. Assim, sem sancionar um padrão de excelência humana, sua teoria de justiça afasta-se da prescrição de um *télos*, o que comprometeria o deontologismo da concepção em questão. A acusação feita a Rawls na verdade é outra: ele sabota a si mesmo quando afirma que a motivação implícita na seleção dos princípios é a teoria da escolha racional e não o dever moral de seguir normas reconhecidamente tidas como justas em uma situação ideal de escolha. A análise de Habermas da posição original é de extrema pertinência a fim de entender a adequação desse tipo de motivação na fundamentação deontológica da teoria da justiça. Após uma breve aproximação entre os pensamentos de Hobbes e Rawls, seguiremos com os argumentos do filósofo alemão no intuito de esclarecer esse confuso aspecto do primeiro Rawls.

1.2.3 O indesejado hobbesianismo de TJ

Rawls afirma ter em mente as teorias contratualistas de Locke, Rosseau e Kant (TJ, 2002, p.12) quando eleva a idéia do contrato social a um inédito patamar de abstração, dada a representação das partes e as condições para o acordo na posição original. O nome de Hobbes não é omitido por acaso. O filósofo, inclusive, destaca em uma nota de rodapé que o “Leviatã de Thomas Hobbes levanta problemas especiais.” (TJ, 2002, p.659). A nota nos diz pouco,

mas talvez nos diga o suficiente. O mote do contratualismo de Hobbes é a imprescindível transferência da liberdade no estado de natureza ao soberano em nome da paz social e da segurança pessoal. O contratualismo rawlsiano, por sua vez, baseia-se na vontade autônoma dos concernidos, sendo o acordo inicial e suas consequências a expressão fidedigna da liberdade e da igualdade dos contratantes. Já que a melhor interpretação de sua teoria, segundo Rawls, é a de viés kantiano, é incômoda qualquer comparação com a filosofia de Hobbes. Contudo, as influências e semelhanças entre Rawls e Hobbes são irreprimíveis, bastando investigar se estas comprometem integralmente o deontologismo da justiça como equidade.

Não apresentaremos os pormenores do contratualismo hobbesiano. Deixando de lado o contexto histórico ao qual o seu pensamento encontra-se inextricavelmente ligado, aqui importa sublinhar que o traço distintivo de sua teoria é definir a submissão dos homens ao império da lei como um assentimento estratégico que visa à vantagem mútua. Hobbes desdenha da idéia de direitos naturais anteriores ao estabelecimento da legitimidade do poder estatal, assim como rejeita um ideal de moralidade subjacente ao homem, seja ele baseado na sua criação à semelhança de Deus, seja ele baseado na faculdade cognitiva de agir moralmente em conformidade com razões *morais* internas ao indivíduo. No entendimento do filósofo inglês, a razão não analisa criticamente as ações humanas como justas ou injustas. A razão é uma arma a serviço da satisfação das paixões do homem. As implicações de nossos atos jamais seriam calculadas em função do juízo moral inerente a uma escolha ou do prejuízo causado a outrem. Os escrúpulos originam-se do medo da privação da liberdade, do castigo violento, da perda de favores e recompensas, da honra e do prestígio.

A dimensão pré-moral do estado de natureza em Hobbes, isto é, a ausência de leis onde o homem pode exercer sem impedimento a sua *própria* natureza, autoriza a caracterização de seu contratualismo, assim como ocorre em Rawls, como um exemplo de justiça processual pura. Em ambos, empregar noções pré-concebidas para a legitimidade das normas torna impossível justificar publicamente a autoridade do Estado. Comparemos os dois pensadores:

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco as ações que derivam dessas paixões, até que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis. Nenhuma lei pode ser feita antes de se determinar qual pessoa irá fazê-la (HOBBS, 2004, p.99).

Rawls, por sua vez, deixa claro que

O construtivismo kantiano sustenta que a objetividade moral deve ser compreendida como um ponto de vista social corretamente construído e aceitável para todos. Fora do procedimento pelo qual se constroem os princípios de justiça, não existem fatos morais (JD, 2002, p.51).

É bem conhecida a descrição de Hobbes do estágio pré-moral no qual os homens encontram-se no estado de natureza. O impulso primário de buscar realização dos próprios desejos transforma o estado de natureza em um estado de guerra de todos contra todos (HOBBS, 2004, p.98). Cada um, fazendo o melhor uso de sua astúcia e força, luta para preservar sua integridade e suas posses, já que não há regra que impeça que os homens subjuguem uns aos outros, não importa se por medo ou deleite. Ainda que muitos desejem a paz, os indivíduos estão sempre à mercê dos homens mais cruéis e ardilosos, e acabam por comportar-se de forma cruel em nome da própria vida. Nesse estado, a vida é infrutífera e curta. A preocupação constante é a de conservar-se, aliada à ânsia de dominar (associando-se a outros homens ou por meio de quaisquer outros recursos disponíveis) para não ser dominado. O único direito natural é o de usar o seu poder para manter-se vivo em conformidade com o que a razão lhe indique como meio mais eficaz para esse fim. A guerra, a força e a fraude, a traição e a posse de outros corpos não são condenáveis no estado de natureza, onde a necessidade primitiva de auto-conservação é imperativa (HOBBS, 2004, p.101).

A figura do contrato aparece como a única válvula de escape desse estágio de amarga passionalidade. Os homens, mesmo destituídos de uma natureza social,¹⁷ concordam com a transferência de sua liberdade a um soberano comprometido com a manutenção da estabilidade do corpo civil. Por tratar-se de um consentimento livre e unânime, ao Estado é permitido agir da mesma forma que um homem no estado de natureza, ou seja, ele exerce uma vontade desimpedida e é dotado de uma autoridade proporcional ao seu poder. Agora um poder absoluto, inclusive de vida e de morte, já que agrega a vontade de todos os homens livres, com uma única exceção: o homem, mesmo no estado civil, pode ainda querer conservar a sua vida, mesmo contra as determinações do Leviatã, afinal, foi esse o motivo pelo qual ingressou na sociedade civil e acatou as obrigações promulgadas pela lei do Estado, antes inexistentes. Firmado o pacto inicial, não cabe mais o questionamento sobre o que é justo ou injusto nas decisões do soberano. Sem a posse de um poder irresistível, Hobbes conclui, a possibilidade de desmoronamento da aliança entre os cidadãos constituiria um obstáculo constante ao progresso da sociedade.

¹⁷ Para Hobbes, um breve olhar sobre as contendas e ambições humanas joga por terra o conceito do homem como um animal político, naturalmente apto para a vida em sociedade, como pensava Aristóteles.

Apresentamos nessa brevíssima digressão como Hobbes deriva o desejo por paz do medo da morte iminente e brutal. O abandono da própria liberdade, presente ou futura, e a obediência às leis e imposições do poder soberano em nome da segurança e da estabilidade são opções perfeitamente consoantes com a prudência e o agir estratégico da concepção de racionalidade hobbesiana. E uma vez garantida a preservação da vida, os homens têm “o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las por meio do trabalho.” (HOBBS, 2004, p.100). A semelhança com a idéia de bens primários de Rawls não é mera coincidência. A expectativa de colher os frutos da cooperação social e dispor dos meios gerais para a realização de seus planos pessoais é o que alicerça a idéia do bem como racionalidade e da justiça como equidade enquanto teoria da escolha racional.

Não obstante, a noção de racionalidade instrumental não aparece na teoria de justiça apenas para justificar uma lista de bens primários. A justiça como equidade, até então, é uma teoria da escolha racional. Portanto, se essa noção rege a totalidade de nossas escolhas, porque seria diferente com relação à seleção dos princípios de justiça? Por que não dizer que, sob a máscara da moralidade, os agentes optam estrategicamente pela liberdade e pela igualdade? As restrições da posição original não deixam dúvidas de que Rawls desconfia, e muito, do uso efetivo de nosso senso de justiça. Na situação inicial, as partes só estariam motivadas a aceitar o contrato em razão do desejo de preferir ter mais a ter menos, e não fosse pela inclusão do véu de ignorância, todo o conhecimento disponível seria utilizado com esse objetivo em mente. Lançaríamos mão de nosso status social e de nossas qualidades físicas e intelectuais com o intuito de definir um ideal de justiça que favorecesse nossas finalidades e concepções de bem. O mundo social de uma sociedade *desordenada*, destituída de princípios morais de justiça, assemelha-se a um estado de guerra: os situados em melhores condições não hesitariam em massacrar os menos afortunados pela natureza.

Dessa maneira, a vontade dos cidadãos precisa ser *domesticada* por limites alheios aos participantes do acordo. Entretanto, é possível afirmar que nem mesmo isso salva as pretensões morais de Rawls. A intenção de domesticar as intenções contrárias à justiça, através da ignorância plena de características e da equidade inicial dos contratantes não nos prova que a construção ou escolha dos princípios relaciona-se com o nosso senso de justiça. Os princípios aos quais damos anuência podem não ter nada a ver com um recomendável exercício de reflexão sobre a aceitabilidade das normas. Uma vez declarado o princípio de escolha racional e estando o contrato atrelado (Rawls não nega) à vantagem mútua, mesmo na

posição original, a anuência das partes é instrumental. De acordo com essa interpretação, isso significa que a sua concepção de justiça é bem menos kantiana do que se supunha. No interior do procedimento, Rawls espera que as partes olhem para o indivíduo na condição menos favorecida e admitam, finalmente, que aquela situação é em si mesma profundamente injusta. Todavia, a noção de racionalidade defendida por Rawls sugere e até mesmo nos indica que as partes, ao tomarem conhecimento da situação do indivíduo menos favorecido, apenas afirmem, horrorizadas, o seguinte: “*Viver nessa indigência seria péssimo. Eu não quero isso para a minha vida. Onde é que eu assino para jamais sofrer assim?*”. No fim das contas, concorda-se com os princípios de justiça por medo de que, rasgado o véu de ignorância, o indivíduo encontre para si uma lastimável situação social.

Assentimento pelo medo e posse de uma racionalidade calculadora a serviço de nossas necessidades mais comuns. Será essa a base de motivação sugerida pelo professor de Harvard? Rawls tenta conjugar tal concepção de racionalidade com a interpretação kantiana da justiça como equidade. Para tanto, o filósofo não mede esforços para provar a harmonia entre as duas capacidades morais. Temos então: 1) a capacidade para uma concepção de bem, ligada à racionalidade estratégica e indispensável para a realização bem sucedida de um plano de vida. 2) O senso de justiça. Trata-se da capacidade reguladora do bem, ou seja, o antídoto para os excessos dos desejos racionais das partes. Chega a hora de dizer o que afinal nos aflige na leitura de Rawls. A Justiça como equidade afirma a precedência do justo. Em oposição, o princípio de escolha inerente à teoria de Rawls afirma a precedência do bem (como racionalidade) em nossa deliberação racional. Sua teoria afirma o princípio kantiano da autonomia da vontade. Contudo, por via das dúvidas, seu procedimento empresta muletas às partes - a ignorância de conhecimento – e assim suplementa a nossa vontade, já antecipando a ausência de força (moral) para se ser justo quando do conhecimento das circunstâncias.

Em Kant, o teste do imperativo categórico pode ordenar que a pessoa aja contra as suas inclinações, quando o agente racional situa-se na encruzilhada da vontade entre um motor *a priori* e outro *a posteriori*. Ele nunca pôs em dúvida a capacidade do agente racional em determinar a sua vontade, mesmo conhecendo os dados do mundo empírico. Rawls, particularmente, acredita que mediante o acesso livre de informações um acordo equitativo jamais lograria sucesso. Tamanha é desconfiança de Rawls, que as partes na posição original ficam até mesmo privadas de lutar contra as suas inclinações. Qualquer brecha é suficiente para que a racionalidade instrumental entre em ação e sufoque nosso senso moral. Rawls tenta defender-se afirmando que o véu de ignorância é um conceito *implícito* da ética kantiana, de

maneira que a ocultação de características não é reconhecida pelas partes como restrições *exteriores*. Para Habermas, se isso fosse verdade, Rawls não precisaria cindir a autonomia dos cidadãos em dois momentos distintos: O processo de escolha de princípios se daria, entre cidadãos genuinamente empenhados em alcançar um consenso, levando-se em consideração *todas* as informações disponíveis.

1.2.4 A interpretação de Habermas do *design* da posição original

A interpretação habermasiana do *design* da posição original critica a insistência de Rawls em limitar o conhecimento das partes, quando ele enquadra o campo de ação destas dentro de uma “moldura racional.” (HABERMAS, 2007, p.68). Como sabemos, para Rawls as fronteiras traçadas na posição original são a única forma de atingir um posicionamento imparcial e vinculatório, originado em uma racionalidade destituída das inclinações empíricas e irreconciliáveis que solapariam por isso o processo de escolha dos princípios de justiça. Habermas pergunta, com propriedade, se essa seria a única maneira de garantir a deliberação das partes de um ponto de vista moral. Em sua leitura crítica, o edifício deontológico da justiça como equidade possui algumas infiltrações a serem reparadas: o egoísmo como base da assunção recíproca de interesses; a assimilação de direitos como bens e, por extensão, o flerte rawlsiano com uma ética dos bens; por último, a maneira de garantir a imparcialidade do juízo oferecida pelo véu de ignorância. Trataremos brevemente destas questões nos parágrafos a seguir.

De fato, a posição original pressupõe uma concepção de racionalidade duramente criticada pelos adversários e mesmo pelos aliados de Rawls.¹⁸ No entanto, é preciso conferir a devida atenção ao objetivo e às esclarecimentos do filósofo. Primeiramente, a posição original é declaradamente hipotética, tratando-se de um mecanismo de reflexão. Em segundo lugar, esse procedimento nos leva a pensar como as partes envolvidas no processo de deliberação, de acordo com as capacidades que lhe são imputadas por sua autonomia racional. Conforme explicamos, a autonomia plena é atribuída exclusivamente aos cidadãos reais que encontram-se apenas representados, mas não inteiramente inclusos como pessoas na posição original.

As reservas de Habermas incidem exatamente em torno da cisão rawlsiana da autonomia dos indivíduos e a consequente inclusão do véu de ignorância como uma restrição

¹⁸ Esse ponto será discutido na crítica comunitarista do liberalismo e na conclusão do capítulo.

atada ao procedimento e não à própria capacidade dos cidadãos de agirem imparcialmente, mesmo diante de um acesso irrestrito ao seu mundo circundante. Em síntese, juízos e decisões verdadeiramente morais baseiam-se no amplo conhecimento não só das circunstâncias da justiça, mas na capacidade de transcender o provincianismo dos valores que nos são dados a conhecer somente quando deliberamos a partir do ideal de autonomia plena.

O véu de ignorância é de suma importância para Rawls porque dá ensejo a uma “troca de papéis”. Desconhecendo o meu lugar no mundo, pondero sobre as inúmeras possibilidades dispostas pela fortuna e opto por princípios coincidentes com uma distribuição imparcial de direitos e benefícios para todos. Habermas, entretanto, acolhe a idéia de que o princípio de escolha racional defendido por Rawls torna plausível a já referida interpretação hobbesiana da justiça como equidade. Nesse caso, a cautelosa ponderação das partes justifica-se facilmente: trata-se de uma estratégia de autopreservação e asseguramento dos próprios interesses. Habermas nota aí uma deformação do pressuposto kantiano da imparcialidade, que é agora instrumentalizado em favor do egoísmo racional e não de normas universalizáveis. Ainda que os princípios, não raro, oponham-se frontalmente aos desejos individuais, é por meio da prudência e esperando vantagens que as partes são levadas a pensar sobre o que seria “uniformemente bom para todos.” (HABERMAS, 2007, p.68).

Habermas não entende como partes desprovidas de todas as suas orientações racionais possam ser qualificadas como pessoas morais aptas a decidir sobre as questões mais importantes que fundamentam as instituições sociais. O adversário de Rawls está convencido de que a capacidade de julgar moralmente é prejudicada, jamais otimizada, pela destituição das características dos agentes. Como se trata das questões sociais mais importantes e que dizem respeito a todos, para Habermas não seria possível encontrar a melhor resposta extraíndo-a do interesse próprio. Quando buscamos sinceramente um ponto de vista moral, devemos encetar tal acordo respeitando os pressupostos de um diálogo não-coagido, voltado para o entendimento mútuo, o que não ocorre no procedimento rawlsiano devido ao isolamento provocado pela censura de informações: “As partes, portanto, devem entender, levar a sério e tornar objeto de sua negociação as conseqüências de uma autonomia que lhes é vedada em sua extensão integral, assim como as implicações do uso de uma razão prática a que elas próprias não podem recorrer.” (HABERMAS, 2007, p.69).

A legitimidade da justiça como equidade, embora possa ser consensual, não é verificada pelo uso público da razão que leva em conta a efetiva discussão dos participantes e onde é possível a assunção das mais diferentes perspectivas, mas é estranhamente aprovada,

no entendimento de Habermas, no interior de uma intersubjetividade que não deixa de ser solipsista, ou seja, cada qual não precisa dar nenhum passo além de suas próprias conjecturas. Em nenhum momento é necessário um olhar para o outro, muito embora exista um processo de deliberação no qual um consenso acaba por ser obtido. Mesmo a compreensão, por partes dos representantes na posição original, de que existem deveres a serem respeitados e de que não é possível realizar todos os seus anseios sem restrições não têm para Habermas o significado do exercício de um senso de justiça: um ponto de vista moral verdadeiro exige que as perspectivas sejam contrapostas a partir de competências cognitivas que somente o conhecimento substancial das características dos atores permite. Do contrário, não obstante a obediência aos princípios, as partes ainda permaneceriam, segundo Habermas, cegas às exigências da justiça (HABERMAS, 2007, p.70).

Uma vez que o *design* da posição original não escapa por completo de uma perspectiva individual que vincula o aspecto normativo a interesses particulares, na teoria de Rawls as expectativas dos participantes devem ser preenchidas por bens, seja para o amplo exercício de uma doutrina abrangente, seja para o alcance de outro fim qualquer. Devido ao formato da posição original, a justiça torna-se um modo de distribuição de bens gerais para cada indivíduo (HABERMAS, 2007, p.71). Desse modo, quando os bens estão igualmente distribuídos, a justiça do processo fica então assegurada. Explicitamos anteriormente a alocação do bem como racionalidade, que traduz o conceito de bem em Rawls dentro de uma teoria “mínima”, mediante a admissão de bens primários. Habermas entende que o rumo tomado por Rawls envereda desnecessariamente para uma ética dos bens, de inspiração aristotélica ou utilitarista, enfatizando por demais os fins esperados de uma concepção de justiça e não a autonomia do sujeito e o conceito de dever (HABERMAS, 2007, p.71). Quando se estabelece uma idéia de direitos fundamentais, não como algo constitutivo da pessoa na sua inclusão em um Estado de Direito, e sim como um bem que pode ser distribuído e utilizado por uma escolha do indivíduo, ocorre a idéia de tal direito como uma posse atual ou patrimônio, e não como um marco regulatório da relação entre cidadãos autônomos que devem respeito uns aos outros. Se um ideal de justiça manifesta-se na concomitância entre a preservação do interesse próprio com a distribuição equitativa de bens, Habermas conclui que a orientação deontológica de tal doutrina encontra-se inevitavelmente comprometida.

Habermas preocupa-se ainda com a suposição de que certos direitos como bens distribuídos individualmente possa volatilizar a intrínseca e óbvia relação com os deveres e constrangimentos sociais que eles necessariamente implicam. De forma que a distinção entre

normas que nos obrigam incondicionalmente (o caráter deontológico e moral do agir) confunde-se com fins que escolhemos a partir dos valores que preferimos (o caráter teleológico e ético do agir). Enquanto a avaliação a partir de valores é sempre baseada na cultura e nas formas de vida, ou seja, sugerem o que eu prefiro, o que entendo que é bom para mim e o que possivelmente é bom para todos em comparação com outras doutrinas de bens concorrentes, as normas não são passíveis de tais divergências, sendo igualmente válidas para todos os destinatários incondicionalmente. Elas são válidas ou inválidas e não preferidas, encontrando-se, afirma Habermas, para além de qualquer condição específica de vida ou cultura.¹⁹ A derivação de princípios baseada em valores, que Habermas observa na posição original, induz a uma apreensão confusa de sua teoria, apesar da defesa feérica de uma concepção deontológica de justiça em Rawls.

Curiosamente, o primeiro princípio de justiça afirma o incondicional direito de liberdade garantido a todos, não vinculado a qualquer interesse social que possa ser defendido como algo superior à liberdade de um grupo de pessoas ou de uma única pessoa. Mesmo assim, o *design* da posição original rawlsiana parece estar comprometido com a missão de perseguir os amplos interesses da sociedade sem a devida qualificação da importância prioritária que os direitos exercem nesse processo, já que, ao final, os direitos evidenciam-se como posses. Colocadas as objeções, essa é a pergunta que subjaz toda a discussão: por que abdicar da razão prática e insistir no véu de ignorância? Para Rawls, porque a posição original garante a igualdade das partes, e o véu de ignorância as condições mais excelentes para o julgamento ponderado. O procedimento de limitação de informações condiciona os juízos possíveis dentro de uma esfera de opções legítimas. Sendo assim, elimina-se com um só golpe um sem número de princípios moralmente inaceitáveis (HABERMAS, 2007, p.75).

Para Habermas, ao contrário, as perspectivas particulares substanciadas pelo conteúdo das visões de mundo não impedem um acordo entre as partes, e sim o tornam efetivamente possível. A ética do discurso habermasiana seria um procedimento que leva em conta às diferentes argumentações, que também sofrem restrições inerentes à prática argumentativa. A diferença crucial é que ali as barreiras são erguidas pelos próprios participantes, e não impostas de saída a eles pelo véu de ignorância:

¹⁹ Sobre a relação entre normas e valores, Habermas sintetiza as suas diferenças como se segue: “Resumindo, as normas se diferenciam dos valores, primeiro por meio de suas relações com diferentes tipos de ação comandada por regras ou direcionada para objetivos; segundo, pela codificação binária ou gradual de suas pretensões de validade; terceiro, por sua obrigatoriedade absoluta (ou relativa); e quarto, por meio de critérios que deve preencher o conjunto dos sistemas de normas e valores.” (HABERMAS, 2007, p.73)

Sob os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coagido, preocupado em inserir e conduzido entre participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva – e com isso a auto-compreensão e compreensão de mundo – de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma discutível a base de sua práxis; isso precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências. No caminho de abstrações empreendidas sucessivamente, pode revelar-se então o cerne de interesses passíveis de generalização (HABERMAS, 2007, p.75-76).

O filósofo alemão adverte que o véu de ignorância, quando retirado, se for de fato eficiente, deve revelar um mundo em perfeito acordo com os princípios da sociedade, no que diz respeito à legislação, à constituição e a prática jurídica. A autonomia racional intrínseca ao procedimento deve harmonizar-se perfeitamente aos interesses, intuições e julgamentos dos cidadãos plenamente autônomos no mundo da vida. O processamento de informação, dessa vez fora da posição original, por meio da lenta exclusão do véu de ignorância, acarreta em um trabalho dobrado. A fusão (universalidade sob as condições da posição original e posterior corroboração dos mesmos princípios após a retirada do véu e processamento de informação) entre os dois tipos de autonomia da justiça como equidade demonstra-se, observa Habermas, um exercício desnecessário. Tudo o que estava fora da posição original é finalmente reinsertado, e uma nova carga cognitiva é acrescentada aos participantes que devem agora reequilibrar seus juízos à luz dos novos fatos conhecidos. Uma vez que essa carga será imposta aos cidadãos em algum momento, o melhor seria absorver de uma só vez o fardo de nossa natureza e buscar um entendimento partilhado na própria prática discursiva entre cidadãos livres, iguais e racionais, desde sempre plenamente autônomos. Além disso, os pressupostos da posição original formam um núcleo duro que deve resistir a todas as experiências e transformações futuras, ou seja, até mesmo o teor democrático da teoria estaria comprometido. Habermas conclui, afinal, que a rejeição da posição original promoveria uma maior coerência interna entre a teoria de justiça como equidade e os seus objetivos específicos:

Cuando la privación impuesta a las partes en la posición original por medio del velo de ignorancia genera una carga tan pesada de la prueba, parece lógico reducir la carga operacional el punto de vista moral de otra manera. Pienso en el procedimiento abierto de una praxis argumentativa que se halle bajo los presupuestos exigentes del uso público de la razón y que no excluya de entrada el pluralismo de las convicciones y visiones del mundo. Este procedimiento puede explicarse si tener que recurrir a los conceptos substantivos básicos que Rawls precisa para la construcción de la posición original (HABERMAS, 1998, p.54).

No entender do pensador alemão, todas essas evidências indicam que o procedimento de Rawls está equivocado em sua forma, mesmo que conserve o seu nobre objetivo.

1.2.5 A segunda complementaridade: a teoria plena do bem

O problema da congruência entre o justo e o bem exerce influência incalculável no percurso argumentativo que conduz a teoria de Rawls ao patamar de concepção *política* de justiça. Demonstramos acima como o suposto hobbesianismo de TJ pode ser encarado como uma afirmação da justiça das instituições em uma sociedade efetivamente regulada por princípios, em primeiro lugar, consoantes à imparcialidade dos indivíduos e não aos seus interesses gerais. De fato, ambos os filósofos, Rawls e Hobbes, vêem no contrato o passo essencial para a promoção da estabilidade social, e não ignoram a necessidade de equilibrar os interesses conflitantes dos cidadãos. Entretanto, Hobbes compromete-se com a garantia da paz a todo custo, e não reprova a legitimação de um pacto construído pela aliança entre o medo dos cidadãos com o poder imensurável do Estado. Na justiça como equidade, por sua vez, a aceitabilidade do contrato é a expressão de nossos juízos refletidos, tratando-se, assim, de uma adesão não só livre, como também de uma ação moral dos participantes. Nesse sentido, TJ aproxima-se com propriedade das influências orgulhosamente reconhecidas:

The liberal and democratic social contract doctrines of Locke, Rosseau and Kant conceived of stability differently. Stability does not define the first subject of political justice. For by itself a stable social order, however rational it may be, can be of little moral consequence if it does not rectify but only perpetuates gross injustice. So a conception of justice should be worked out beforehand by relying on independent moral considerations. Then the question of its stability is raised to test the feasibility of a just society conceived along the lines of this conception. What is important is not the stability of cooperation per se but the justice of cooperation and its stability “for the right reasons.” (FREEMAN, 2003, p.279).

Como Habermas brilhantemente denuncia em sua crítica, os objetivos defendidos e as razões alegadas por Rawls na construção de sua concepção de justiça estão substancialmente corretos, mas o desenho do seu procedimento é infeliz e causa confusões desnecessárias. Não sendo a mera soma do equilíbrio de interesses privados, a justiça refere-se então à vontade pública enquanto expressão de nossas convicções morais e reconhecimento de direitos comuns sob instituições democráticas. Para Rawls, a vontade pública assim compreendida, ao menos em uma sociedade bem ordenada, pode também engajar a vontade de cada indivíduo. Entra em cena, novamente, o problema da motivação moral das partes na justiça como equidade. Em defesa da interpretação kantiana de Rawls, o melhor argumento é reiterar continuamente a inegociável subordinação de nossos fins à concepção de justiça. Faz-se necessário, ainda, eliminar qualquer indicação de predominância do hobbesianismo na teoria em questão. Para tanto, importa demonstrar que o senso de justiça possui efetiva precedência sobre os nossos propósitos ao ponto de submetê-los por completo aos seus requerimentos e

que, mesmo em um grau mínimo, o senso de justiça é uma capacidade moral indistintamente possuída por todos, que pode ser ampliada e incentivada pelo convívio cotidiano no interior de instituições justas.

Considerando que, sob condições normais de desenvolvimento psicológico, os indivíduos reconhecem que agir justamente não está em desacordo com os seus sentimentos, Rawls refere-se à justiça como parte normal da vida humana. A segunda congruência entre o justo e o bem advém do reconhecimento de que a justiça, além de compatível, é também uma dimensão constitutiva do bem de cada pessoa (FREEMAN, 2003, p. 280). Alcançando um índice de bens essenciais para a realização de finalidades legítimas, a teoria mínima pode então desenvolver-se, após o acordo precípua, como uma teoria plena do bem. No que consiste tal teoria plena? Sinteticamente, seria uma tentativa de esquematizar nossos sentimentos morais em consonância com o nosso senso de justiça. Segundo Rawls, a sua teoria de justiça, em sua totalidade,

É uma teoria dos sentimentos morais (para evocar uma denominação do século XVIII) que estabelece os princípios que controlam as nossas forças morais, ou, mais especificamente, o nosso senso de justiça. Existe uma classe definida, embora limitada, de fatos em relação aos quais princípios hipotéticos podem ser verificados; são os nossos juízos ponderados em equilíbrio refletido (TJ, 2002, p.54).

A situação inicial oferece um procedimento para discernir o justo do injusto. Encetado o acordo original, as virtudes requeridas pela cooperação em sociedade e exigidas pela justiça podem então ser descritas como boas em si mesmas. Enquanto a teoria mínima lida com o que é o bem para o indivíduo, a teoria plena remete à definição do que é o bom em uma sociedade bem-ordenada. O bom cidadão é aquele capaz de obedecer aos padrões de comportamento impostos pela escolha livre dos princípios de justiça, após a retirada das restrições formais do procedimento. O primado do justo, portanto, oferece uma base segura para julgar quais atitudes e sentimentos são passíveis de serem julgados como bons.²⁰

Desde já fica claro que a justiça como equidade enquanto teoria dos sentimentos morais, não se liga nem de longe a um ideal ou fim específico para o indivíduo ou para a comunidade. No fundo, a idéia de um bem “pleno” em Rawls é bem mais modesta e aparece muito mais como uma ênfase suplementar do poder orientador do senso de justiça. Todavia,

²⁰ “Uma boa pessoa, então, ou uma pessoa de valor moral, é aquela que tem, num grau maior do que a média, os traços de caráter moral de cunho genérico que é racional que as pessoas na posição original queiram encontrar umas nas outras. Como os princípios de justiça foram escolhidos, e estamos supondo obediência estrita, cada uma sabe que, em uma sociedade, esse desejará que os outros tenham os sentimentos morais que apóiam a obediência a esses padrões. Assim, poderíamos dizer, alternativamente, que uma boa pessoa tem os traços de caráter moral que é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada queiram encontrar em seus consócios.” (TJ, 2002, p.484).

não deixa de salientar mais um aspecto distintivo de seu liberalismo: só devemos falar em neutralidade em relação aos objetivos da sociedade política.²¹ Referir-se à neutralidade moral das concepções procedimentais como se essas fossem incapazes de julgar atos e situações cotidianas em termos de bem e mal, certo e errado, é incorrer em um grave erro. Para Rawls, sempre nos apoiamos em juízos substanciais que refletem certas idéias do bem. Quando em equilíbrio reflexivo, elas jamais negam o compromisso com a justiça comum de uma sociedade de livres e iguais.

Brian Barry considera o corolário da congruência entre o bem e o justo desnecessário. Alinhando-se com Habermas, ele suspeita nesse trajeto o comprometimento da pretensão maior do contratualismo rawlsiano, a saber, afirmar o caráter inegociável da primazia do justo. Afinal, nas condições do pluralismo contemporâneo, defender o primado da justiça implicaria em defender a suficiência do senso de justiça para a deliberação moral. O erro de Rawls, portanto, seria negligenciar, equivocadamente, o aspecto do deontologismo kantiano retomado em sua obra: a motivação e a capacidade para agir moralmente, quando sincera, estão exclusivamente vinculadas ao senso de dever de cada indivíduo. A suposição da complementaridade, conclui Barry, invoca problemas já superados quando a aquisição e o exercício de nosso senso de justiça encontram-se justificados. A expectativa de que a justiça possa ser entendida como um bem para o indivíduo não teria, portanto, nenhuma tarefa senão aquela de evidenciar a desconfiança de Rawls quanto à capacidade das partes em agir unicamente em razão de seu senso de justiça.

Conserva-se o teor normativo da razão, reitera Barry, somente quando insistimos na separação entre os deveres morais e os fins específicos dos indivíduos. O princípio formulado por T.M Scanlon, de que a verdadeira motivação moral estaria no “desejo de agir de acordo com normas que não poderiam ser razoavelmente rejeitadas por outros similarmente motivados” (FREEMAN, 2003, p.281), traduz muito bem, na visão de Brian Barry, a idéia de que o dever de ser justo é coexistente com a capacidade de agir em virtude do próprio reconhecimento do dever. Todavia, Freeman adverte que a interpretação de Barry não condiz com uma leitura mais atenta da justiça como equidade:

The congruence argument interprets the requirement that “ought imply can” in a different way. Congruence does not require that moral principles be compatible with given preferences and conceptions of good. Rather it requires that principle of justice, derived on grounds independent of given preferences, be within the reach of human capacities and be compatible with a human good that affirms our nature (FREEMAN, 2003, p. 288).

²¹ O conceito de neutralidade receberá um tratamento adequado no segundo capítulo.

Rawls não quer dizer que alguém respeita seus deveres sociais pensando em algo como “tomarei ser justo como um bem, afinal, no cômputo geral, isso me traz bons resultados”. Não se trata de uma moral de preferências. Ele gostaria de escapar, na verdade, do intuicionismo racional, ao qual defende que a capacidade de ser justo é uma propriedade não analisável, o que nos levaria a aceitar que esse poder intuitivo é o bastante para nos incitar o desejo fazer o que é correto. O filósofo de Harvard reconhece a necessidade de uma descrição do desejo de fazer o que é correto, e a posição original situa os indivíduos sob as condições necessárias para isso. Alcançamos uma perspectiva pública assumindo a idéia de autonomia racional e as restrições impingidas às partes nessa condição específica, refazendo então o percurso reflexivo que conduz aos princípios de justiça.

Conjugando os critérios de escolha racional a certas leis psicológicas gerais, Rawls presume como seria o comportamento das pessoas reais em uma sociedade regulada por uma concepção de justiça eficaz e livremente aceita. O bem de um indivíduo é mais do que a realização de um plano de vida através da seleção de meios em prol desse fim. Ele é pensado segundo uma combinação hipotética de condições, o que significa que essas decisões sejam tomadas de acordo com a noção de racionalidade deliberativa (TJ, 2002, p.461). Segundo essa noção, não ansiamos pela realização de nossos desejos racionais sem nos importar com nada mais. Refletimos cuidadosamente sobre o melhor curso de ação possível, uma vez ponderadas todas as circunstâncias. Por meio da idéia de racionalidade deliberativa pressupomos que, ao agir, um determinado agente leva em conta alguns fatores essenciais, tais como tempo para o alcance de um objetivo, a possibilidade real de sua execução, os recursos necessários, as habilidades implicadas, etc. A essa noção soma-se o denominado “princípio aristotélico”, assim definido por Rawls:

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 idéia intuitiva aqui é a de que 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 maior capacidade para discriminações intrincadas e sutis (TJ, 2002, 471-472).

Portanto, o princípio aristotélico é sumamente relevante para a teoria plena do bem, pois trata-se de um elemento sempre presente no exercício de nossa racionalidade deliberativa. Sem o princípio aristotélico, não seria possível explicar os nossos juízos ponderados acerca do valor das atividades humanas, e ainda, como certos bens, dissociados do bem-estar material e da saúde, ou seja, sem referência à mera manutenção da vida dos

cidadãos, adquirem um papel fundamental em seus planos de vida. Segundo Rawls, tal princípio “caracteriza os seres humanos como significativamente movidos não apenas pela pressão das necessidades corporais, mas também pelo desejo de fazer coisas apreciadas simplesmente em si mesmas, pelo menos quando as necessidades urgentes e imediatas já foram satisfeitas.” (TJ, 2002, p.477).

Evidentemente, essa caracterização da psicologia humana, se estiver correta, recai diretamente sobre o nosso conceito de justiça. O princípio aristotélico permeia os nossos desejos e influencia profundamente os nossos juízos sobre o que é bom ou o que é ruim. O desejo de ser justo, certamente, destaca-se entre as muitas coisas que os homens apreciam por si mesmas. Todavia, o princípio aristotélico não fornece nenhum indicativo de que o senso de justiça é uma capacidade que possui precedência sobre todas as outras atividades humanas ou que todas as pessoas o desenvolverão com a mesma intensidade. Admitindo-se que ninguém é capaz de desenvolver todas as suas potencialidades, é correto afirmar que o desenvolvimento de certas capacidades depende de que muitas outras sejam preteridas ou não evoluam a contento. Circunstâncias sociais, decisões pessoais e contingências ao longo da vida são exemplos suficientes de empecilhos nesse processo de desenvolvimento. Por que seria diferente com relação ao nosso senso de justiça? E ainda, por qual razão os indivíduos privilegiam de bom grado a virtude da justiça como um ideal regulador de seus propósitos? Em que sentido a justiça possui força para sobrepor-se, por exemplo, frente a concepções perfeccionistas – por exemplo, um ideal ascético ou estético - que conflitam com ela? (FREEMAN, 2003, p.291-296).

Rawls recorre à concepção (kantiana) de pessoa inerente à justiça como equidade para responder a essa objeção. Nela, os cidadãos concebem a si mesmos, antes de tudo, como pessoas morais. Tais pessoas, livres e iguais, desejam ter um plano de vida não apenas conforme a certos padrões de racionalidade, mas, sobretudo, condizente com a sua autonomia moral. Como outrora afirmamos, o senso de justiça é um desejo de agir de acordo com princípios corroborados por uma *decisão racional* dentro das *condições aceitas* na posição original. O caráter regulativo da justiça harmoniza-se com esse ideal de autonomia e explica porque as coerções contratuais não são, em uma sociedade bem-ordenada, um mecanismo repressor de nossos interesses. E mais: a justiça, na verdade, é um interesse primário dos cidadãos. Ressaltando esses aspectos da natureza humana, Rawls pretende explicar como a base de nossa motivação não é alavancada puramente por cálculos de vantagens. A palavra “interesse” não deve, como de praxe, ser associada à análise de conseqüências ou benefícios.

O genuíno sentido do termo é o “interesse moral” em ser justo. No vocabulário kantiano, esse é o interesse de seres racionais dotados de boa vontade.

Um dos objetivos de Rawls em TJ é “explicar como a justiça como equidade gera a sua própria sustentação, e demonstrar que ela tende a ser mais estável que as alternativas tradicionais, já que é mais conforme com os princípios da psicologia moral.” (TJ, 2002, p.506). Sendo parte essencial de nossa natureza, o senso de justiça não é o resultado de uma falsa crença instilada em nós por circunstâncias sociais, nem pela manipulação ideológica daqueles que, para preservar o poder, dependem da estabilidade social. Não é ainda o produto da submissão à autoridade de valores herdados da família ou da educação em sociedade. A natureza moral da pessoa na justiça como equidade difere de toda condição empírica, pois baseia-se na posse de duas capacidades (ou poderes) morais:

To say these powers “constitute our nature” means that, when we think of ourselves practically as agents engaged in planning our pursuits in the context of social cooperation, then what is most important to our being an agent for these purposes are the moral powers. Contrast thinking of oneself purely naturalistically as a physical organism or object whose behavior is determined by a combination of forces. This is not how we see ourselves in practical contexts (though some might occasionally think of themselves in this way from a purely naturalistic point of view). That persons are free and responsible agents capable of controlling their wants and answering for their actions is something we just go on from a practical standpoint. This belief provides our orientation in the realm of human activity. And it is hard to see how it could be any other way (FREEMAN, 2003, p.296).

Com efeito, Rawls se refere a um tipo de sociedade onde o papel prioritário da justiça é um fato muito bem compreendido por seus cidadãos. Portanto, no auspicioso horizonte de uma sociedade justa, o senso de justiça, segundo o princípio aristotélico, figura indubitavelmente entre as capacidades humanas com maior probabilidade de expansão. A organização da estrutura básica aboliria a maior parte das circunstâncias e contingências inibidoras do desenvolvimento do senso de justiça. Sendo percebido e desejado como um bem, em uma sociedade bem ordenada o próprio exercício da virtude da justiça é um dado da vida cotidiana e conduz os cidadãos à ampliação desse poder moral. Assim, a segunda complementaridade - a da autonomia plena - entre o bem e a justiça não contradiz a tradição kantiana de um contratualismo imparcial. Ora, o seu contratualismo não difere do caráter deontológico do pacto social naquilo que Barry considera fundamental. Esse argumento pode ser corroborado pela simples comparação do supracitado princípio scanloniano com o ideal de reciprocidade, presente na justiça como equidade, de viver com outras pessoas em termos que todos podem reconhecer como justos sob uma perspectiva que todos podem aceitar como razoável.

Samuel Freeman conclui que Rawls insiste no argumento da congruência porque o fato de possuímos um senso de justiça não explica a compatibilidade da justiça com o *nosso* bem, ou seja, essa posse não significa que as pessoas agirão consistentemente de acordo com ele e ainda, que uma dada sociedade, apesar de justa, será ao mesmo tempo estável por essa razão. Enquanto a pressuposição de um senso de justiça explica apenas a possibilidade da justiça ser realizada, a justiça assumida como um bem em si justifica o nosso interesse no justo e o desenvolvimento contínuo desse senso de justiça, que termina por influenciar profundamente as próprias concepções de bem dos cidadãos. Devemos levar em conta as tendências da natureza humana e explicar de que maneira o primado do justo pode vir a possuir precedência (constante e prática, e não só cognitivamente aceitável) em relação aos nossos fins. Se for verdade que o dever implica em poder, não será por isso que a obrigação deve ser assumida como um fardo moral completamente apartada de nossos interesses. O interesse na justiça não é anti-deontológico! Em suma, o fundamento da motivação sobre o conceito de dever, restrito ao senso de justiça, pode e deve fornecer uma justificativa para o consenso público em torno dos princípios de justiça, mas a estabilidade só é alcançada quando a justiça é compatível com o bem de cada cidadão. Em palavras claras, nenhuma sociedade pode ser boa e manter-se estável ao longo do tempo quando a justiça é percebida como um sacrifício que exige a rejeição da felicidade e uma superação heróica, psicologicamente desgastante, de nossas limitações. Para Rawls, é um erro pensar que a indiferença dos agentes morais é um indicativo de pureza e imparcialidade:

Aqueles que pensam na doutrina de Kant como uma doutrina da lei e da culpa fazem dele uma interpretação bastante equivocada. O principal objetivo de Kant é aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que a liberdade é agir de acordo com a lei que nós estabelecemos para nós mesmos. E isso conduz não a uma moralidade de comando austero, mas sim a uma ética de auto-estima e respeito mútuo (TJ, 2002, p.281).

É de suma importância não perder de vista que para o filósofo em questão isso só é possível nas condições extremamente idealizadas de uma sociedade bem-ordenada, onde uma concepção de justiça vigora verdadeiramente. Os princípios expressam a nossa natureza de pessoas livres, iguais e racionais. A perspectiva singular das concepções abrangentes de cidadãos que realizam sua natureza não compete hierarquicamente com os constrangimentos da justiça, pelo contrário, o senso de justiça tem uma função reguladora junto aos seus fins:

os membros de uma sociedade bem-organizada desejam, acima de qualquer coisa, agir de forma justa, e a satisfação desse desejo constitui o seu bem. A partir do momento em que adquirimos um senso de justiça que é verdadeiramente definitivo e efetivo, como o exige a

precedência da justiça, passamos a ter um plano de vida que, desde que sejamos racionais, nos leva a preservar e encorajar esse sentimento (TJ, 2002, p.633).

Em outras palavras, a justiça como um bem para a pessoa seria a prova cabal de que o senso de justiça é potencializado em um regime de instituições justas, impregnando a própria compreensão e interpretação do bem dos cidadãos, culminando, por fim, na convergência entre essas duas esferas antes separadas. A pluralidade dos bens não seria estigmatizada como uma triste manifestação da heterogeneidade dos princípios morais, tampouco por contrariar a justiça. Tal sociedade seria mais estável porque ser justo não seria só um dever que estamos capacitados a cumprir, mas um bem que desejamos adquirir, compartilhar e manter. Criamos, por assim dizer, uma ligação efetiva e afetiva com o sentimento da justiça que nada tem a ver com interesses pessoais ordinários. Uma diferenciação pode sanar as dúvidas em torno desse tópico: a justiça é um bem em si, e não mais um bem primário entre outros. Não é uma ferramenta qualquer, que por suas vantagens intrínsecas ou devido a arranjos sociais favoráveis, as pessoas elencarão como mais um meio para a realização de seus planos de vida. Uma lista de bens primários, aplicada a uma teoria mínima do bem, é suficiente para explicar a motivação de acordo com o ideal de autonomia racional, mas não para explicar, como o faz a teoria plena, de que maneira o bem da justiça é harmonicamente assumido por cidadãos totalmente autônomos em uma sociedade justa. Compreendendo o bem da justiça dessa maneira, a crítica de Brian Barry perde grande parte de sua força.

Em síntese, TJ descreve uma concepção de pessoa específica, a qual orienta seus juízos segundo padrões racionais e leis psicológicas que não estão em desacordo com os poderes morais pressupostos pela concepção de justiça como equidade. A argumentação rawlsiana na obra de 1971 sustenta que essa concepção de pessoa seria publicamente aceitável, ou, dito de outro modo, se encaixaria harmonicamente com a autocompreensão de um cidadão democrático em uma sociedade liberal. Como veremos, Rawls viu-se obrigado a corrigir esse ponto de sua teoria por relevantes motivos. Porém, a discussão desse ponto exige uma digressão sobre a crítica comunitarista.

1.3 A objeção comunitarista

1.3.1 Panorama do debate liberal-comunitário

Na década de 80, grande parte das publicações e discussões relevantes em filosofia política ficou a cargo do feroz debate entre a corrente comunitarista e os filósofos liberais. O comunitarismo é uma consequência direta do profundo impacto das teses de “Uma teoria da Justiça”. A reabilitação do contratualismo promovida por essa obra, amplamente celebrada nos anos subsequentes ao seu lançamento, deparou-se com uma série de objeções cuja preocupação não era a de corrigir as deficiências do neocontratualismo visando dar-lhe um melhor “acabamento”, como muitos autores propuseram a partir de seus comentários da obra de Rawls. Sem demora, começam a espocar textos apontando os perigos representados pelo sedutor discurso do liberalismo. Esse perigo só seria percebido com base em uma leitura não-liberal da teoria liberal, que não carecia de correção: em termos mais exatos, o melhor seria abandoná-la de uma vez por todas. A reação comunitarista encerra, por assim dizer, a euforia inicial e a fase do tratamento benevolente para com o ressurgimento do contratualismo e seu maior representante, o americano John Rawls.

Em geral, os filósofos comunitaristas, com suas diferentes formações e objetivos, formularam pontos de vista bastante diversificados em sua crítica do liberalismo. O tom da oposição ao liberalismo varia desde a rejeição completa do projeto iluminista de emancipação e autonomia da razão (MacIntyre) até posturas mais condescendentes, que procuram refazer essa trajetória identificando as perdas e conquistas de tal projeto na formação da identidade moral dos indivíduos na modernidade (Taylor). As feições aristotélicas e hegelianas do comunitarismo são inegáveis. Com efeito, esses filósofos ocuparam-se em refletir sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade e as implicações dessa integração para a determinação do *télos* do Estado e do cidadão. Como ponto em comum, destacaremos a rejeição do deontologismo liberal e da concepção de sujeito implícita a ele, na qual, afirmam os comunitaristas, a cultura dos direitos individuais subestima o valor das tradições comunitárias.

Os comunitaristas alertam que a frequência com que a influência das tradições na formação do caráter e das finalidades do indivíduo é esquecida pelos liberais não é por acaso. A negligência liberal serve aos seus próprios objetivos: ignorando o percurso histórico de desenvolvimento cultural e moral dos sujeitos, o liberalismo apregoa o caráter voluntário da escolha de objetivos e filiações de cidadãos inseridos em redes sociais de alta complexidade. A eliminação estratégica dos vínculos sociais caracteriza os agentes morais como unidades “puras” de deliberação moral, ou seja, seres capazes de agir tão somente equilibrando a razão (universal, desvinculada dos padrões de qualquer moralidade situada) e a vontade (desimpedida, sem nenhuma referência a hábitos, valores e aprendizados capazes de

circunscrever o querer dos indivíduos). Segundo o comunitarismo, o primado do justo sobre o bem só obtêm a sua vitória ignorando o quanto a inserção em práticas e tradições são constituintes das escolhas e do significado de tais opções na vida das pessoas. O evidente pluralismo da modernidade funciona como um álibi na defesa do individualismo liberal, ressaltando exclusivamente os aspectos desagregadores da precedência do bem sobre a justiça. Os liberais, falsamente, tomariam o primado da justiça como um ponto incontroverso. Todavia, para os comunitaristas, a ênfase na justiça e o ideal de sujeito prescrito por ela, cínico em relação à real condição de interdependência humana, reprime a possibilidade do auto-conhecimento individual e a identificação de fins partilhados entre pessoas mergulhadas numa mesma tradição.

Os comunitaristas refutam, sobretudo, a idéia de autodeterminação do indivíduo exaltada pelos liberais. Eles alegam que, na visão liberal, o “eu” é pensado como uma entidade racional desonerada das contingências do mundo. Nenhum traço dos compromissos, relações e fatos que constituem a história de um indivíduo o definiriam melhor do que a concepção dele mesmo como um ser racional e livre. Assim sendo, o “eu”, não obstante a sua inserção social em certos contextos culturais e sua narrativa de vivências específicas possui completa independência com relação aos seus fins. Os fins escolhidos levam em conta apenas a racionalidade inerente ao agente e suas preferências subjetivas. Os comunitaristas rejeitam essa versão do “eu” liberal porque ela não explica com que critérios alguém é capaz de realizar escolhas pessoais sem remeter à sua história, ou ainda, sem levar em conta os seus fins como o componente primordial de suas orientações de valor. E como seres racionais seriam capazes de possuir determinados fins senão por meio de sua inserção em práticas e costumes, dos aprendizados e valores definidores de sua identidade?

Sem dúvida, o exemplo mais contundente da idéia de um “eu” pré-existente aos seus fins é a concepção de pessoa delineada por John Rawls em TJ. Como já demonstrado, o procedimento da posição original não pressupõe a necessidade de nenhum conhecimento biográfico ou relativo ao seu presente lugar no mundo para a eleição dos princípios de justiça. Nessa concepção “atomista” de pessoa, tida como absurda, descreve-se a interação social como o encontro casual de indivíduos que firmam acordos percebidos como mutuamente benéficos. Dispensa-se o significado de certas práticas amplamente comungadas para o arranjo da estrutura social:

O atomismo parte de uma análise sobre os indivíduos e seus direitos, aos quais atribui uma óbvia prioridade perante as questões “sociais”. Defender uma postura atomista, segundo os comunitaristas, implica ignorar que os indivíduos só podem crescer e se auto-realizar dentro

de certo contexto particular. Para os comunitaristas, é claro desde o início que os indivíduos na verdade não são auto-suficientes, por isso precisam da ajuda e do contato com os demais. Ou que não são entes capazes de viver no vazio, já que necessitam de um certo tipo de ambiente social e cultural. A história de nossas vidas é registrada dentro de uma “narrativa” maior, que é a história de nossa comunidade, por isso não podemos pôr em prática nossa existência desconhecendo que fazemos parte dessa “narrativa” (GARGARELLA, 2008, p.144).

Enquanto para um filósofo liberal como John Rawls a anterioridade do “eu” perante os seus fins tem como propósito enfatizar a responsabilidade dos cidadãos na definição, revisão ou mesmo abandono de seus objetivos e vínculos sociais, o comunitarista defenderá que essa descrição não é tão simplória como parece e trata-se, concorde ou não o defensor do liberalismo, de uma tese antropológica acerca da natureza humana. Essa falsa tese, que afirma a importância de um “eu” vazio em nome de sua liberdade de decisão e mobilidade social tem consequências funestas. Sendo maciçamente veiculada no interior da sociedade de consumo, ela impregna a autocompreensão da comunidade política e de seus cidadãos. Ora, se o contexto social condiciona as opções disponíveis ao indivíduo na realização de um bem específico, o Estado não pode retirar-se da tarefa de identificar e promover certas concepções de bem partilhadas entre os cidadãos:

Em qualquer sociedade em que o governo não expresse nem represente a comunidade moral dos cidadãos, mas seja, pelo contrário, um conjunto de acordos institucionais para impor uma unidade burocratizada a uma sociedade que carece de um genuíno consenso moral, a natureza da obrigação política se torna sistematicamente obscura (MACINTYRE, 2001a, p.426).

Obscura, como aparece na passagem de MacIntyre, porque o simples comprometimento normativo com a reprodução de instituições eficazes atende ao desejo por ordem pública e estabilidade social, mas não se vincula a nenhuma finalidade comum na qual os esforços da coletividade encontrariam a sua justificação. Segundo os comunitaristas, a suposta neutralidade do Estado liberal entregaria os indivíduos à sua própria sorte. Nesse caso, uma vida afetivamente pobre, distanciada da vida pública, com objetivos egocêntricos e gostos mesquinhos, quando não afeta o equilíbrio de uma sociedade de cidadãos que pagam os seus impostos e respeitam as leis vigentes, vale tanto quanto qualquer vida consciente de si e plena de realizações profundas. Por outro lado, endossando publicamente uma concepção do bem humano, as instituições resguardariam a função de auxiliar a conduta dos cidadãos em direção a um grau maior de excelência, conforme os parâmetros de uma dada comunidade. O Estado não seria apenas o garantidor de certos recursos para a realização das metas escolhidas pelos cidadãos. Ele seria uma das esferas privilegiadas na promoção de certos tipos de vida, o que dependeria do fortalecimento dos valores comunais, de maneira que os modos de vida

refletissem não apenas o “querer” como um puro ato volitivo, mas o autoconhecimento de pessoas que descobrem por meio de sua história qual é o seu verdadeiro papel social.

Charles Taylor vê no ideal de Estado neutro, dedicado apenas a arbitrar a concorrência de interesses entre os indivíduos, ampliando direitos, liberdades e benefícios de maneira maximal e igual, um padrão etnocêntrico, pois não “define em primeira instância que bens a sociedade promoverá, mas antes como ela vai determinar os bens a ser promovidos, dada as aspirações e exigências dos indivíduos que a compõem.” (TAYLOR, 2000, p.201). A anuência dos cidadãos a uma sociedade assim organizada é possível não porque ela é correta ou sempre necessária, mas por ser ela uma concepção socialmente endossada do bem, aplicável, por exemplo, aos Estados Unidos, mas não a qualquer sociedade. Quando o Estado não cuida de seus cidadãos, as esferas privadas o fazem de acordo com interesses quase sempre promíscuos. A acusação de “paternalismo estatal” não encontra eco entre os comunitaristas, pois estes denunciam a pretensão de neutralidade estatal do liberalismo como uma das ficções sustentadoras da liberdade “sem razão de ser” outorgada ao indivíduo na modernidade. Qualquer posicionamento do Estado (conceder total liberdade ao mercado, por exemplo) implica no favorecimento de certas idéias do bem humano em detrimento de outras, e nas sociedades liberais não é diferente.

Contudo, uma crítica tão importante deve ser considerada de maneira mais detida. Existem pormenores na dispersa corrente comunitarista que só podem ser destacados mediante a análise da posição específica de seus representantes. Após esse panorama geral, apresentaremos as objeções de dois dos mais eminentes filósofos comunitaristas: o escocês Alasdair MacIntyre, que reconstrói historicamente os motivos da inadequação do senso de moralidade das sociedades modernas, foi eleito por sua oposição sem concessões ao projeto liberal. O americano Michael J. Sandel, por sua vez, merece destaque por tomar especificamente a obra de Rawls como referência para a sua crítica do liberalismo.

1.3.2 O mundo além da virtude: a crítica de Alasdair MacIntyre

MacIntyre descreve o projeto iluminista- liberal como “centralmente preocupado em dar à moral uma justificação racional, independente da tutela teológica das tradições, no intuito de dar-lhe total autonomia na forma de princípios morais universais.” (CARVALHO, 2003, p.294). Segundo MacIntyre, o Iluminismo falhou em sua tentativa de fundamentação de

princípios morais, ao dissociá-los da racionalidade das tradições. O projeto iluminista, obcecado por regras e princípios gerais, não soube perceber que toda concepção de racionalidade prática possui uma história e vincula-se a uma tradição de pesquisa racional. Historicamente, a pretensão universalista das Luzes tem suas raízes na perspectiva do mecanicismo newtoniano, segundo a qual as leis constantes da natureza não dependem de finalidades ou motivos, mas da correta observação de condições específicas e causas gerais. O objetivismo mecanicista, um passo gigantesco para a física, impregnou indelevelmente o vocabulário das ciências humanas, posteriormente revelando-se uma armadilha para a filosofia moral. A explicação teleológica da vida humana é imprescindível nas concepções éticas clássicas, porque ligam toda atividade humana a uma ordenação de acordo com uma hierarquia inteligível dos bens, enquanto a perspectiva de leis gerais está apta a anunciar “fatos” sociais na mesma proporção em que é incapaz de ajuizar acerca do valor intrínseco da descoberta de um “fato” para o homem no interior de uma comunidade (MACINTYRE, 2001a, p.147-148). MacIntyre não difere da interpretação comum e vê nos séculos XVII e XVIII o derradeiro abandono do aristotelismo. Não obstante, para ele as revoluções científicas desse tempo incentivaram nas ciências humanas uma abordagem parcial da constituição humana, privilegiando a investigação dos aspectos naturais na tentativa de explicação de seu comportamento, em detrimento da constituição cultural e política do homem.²² Como resultado, vingou na modernidade a idéia de que avaliação do conteúdo normativo de uma concepção de justiça deveria embasar-se na neutralidade das “leis” da razão universal. Uma vez revelada, de uma vez por todas, essa estrutura ética extraída da racionalidade, ela seria paulatinamente reconhecida por todos os homens - finalmente livres das superstições e do jugo da religião - dada a sua imaculada origem e sua dimensão universal.

Entretanto, transcorridos mais de dois séculos desde a ascensão do Iluminismo, os continuadores da herança de Kant jamais alcançaram um consenso acerca de a quais princípios essa razão neutra daria concordância. Para o filósofo escocês, o crescente desacordo moral na contemporaneidade é a prova mais contundente de que, em meio à presente incomensurabilidade conceitual, tais princípios não se encontram mais próximos de emergir. Afinal, se o projeto como um todo não passa de um equívoco, é simples constatar que tais princípios sequer existem. A partir dos desacordos sem solução em torno da

²² Esse ponto é muito bem sintetizado por Helder Buenos Aires de Carvalho: “Sem a noção de um tólos para que os preceitos cumpram sua função mediadora, de passagem do estado original para a realização da essência do homem, as injunções da moralidade se transformaram em preceitos que vão de encontro às tendências da natureza humana concebida não teologicamente. Com isso, ao estabelecerem um corte entre os preceitos da moralidade e os fatos acerca da natureza humana, os pensadores iluministas produziram uma mudança radical no caráter da moralidade e da linguagem moral da qual, paradoxalmente, não conseguiram perceber todo alcance.” (CARVALHO, 2003, p.295).

verdadeira substância que alicerça a moralidade (Afinal, o que pode ser entendido como um ponto de vista consensual: O dever? O prazer? A utilidade? A intuição?...), Alasdair MacIntyre afirma que na moral moderna o indivíduo da sociedade liberal está imerso em um *éthos* emotivista, ou seja, seus juízos valorativos tornam-se meras expressões de preferência, e por isso mesmo, esses são juízos que não podem ser declarados nem verdadeiros nem falsos. Como a esfera da moral está circunscrita a normas supostamente neutras, e como essas regras não têm, portanto, nenhuma relação estrita com a identidade do sujeito, uma vez que são aplicadas indiscriminadamente a todos, qualquer tentativa de recorrer a critérios objetivos e racionais para o desmantelamento de uma ética baseada na mera aprovação afetiva de uma escolha ou comportamento é nula, posto que nem a arena pública nem os filósofos sabem dizer que critérios, métodos ou padrões são passíveis de entendimento mútuo. Resta ao indivíduo escolher quais são seus valores e conformar-se à juridificação da moral aparentemente neutra da sociedade liberal.

Não existindo algo como “a Razão”, inexistente, conseqüentemente, um único ideal de justiça. Concepções de justiça rivais são o resultado dos embates entre diferentes racionalidades em competição, nas quais “doutrinas, teses e argumentos, todos devem ser compreendidos em termos de contexto histórico” (MACINTYRE, 2001b, p.20). Pleiteando, de fracasso em fracasso, um tipo de moralidade impessoal e destituída de vínculos com totalidades maiores, ou seja, contextos, práticas, papéis e finalidades, a Ilustração desfigurou pouco a pouco o discurso moral, ao ponto de transformar a sua falência em força política e cultural. Uma vez que a incoerência de suas premissas passa despercebida (os fracassos são indulgentemente compreendidos como sucessos parciais) a expectativa de um consenso sobre o justo - e não sobre a boa vida – mantém-se como uma das esperanças onipresentes do imaginário liberal. Assim, a razão iluminista também possui a sua história, que começa com a negação da autoridade da tradição até tornar-se, ela mesma, sob a roupagem do liberalismo, mais uma entre muitas tradições, embora a sua retórica universalista dificulte a sua definição como uma concepção abrangente do bem humano. Essa tradição possui seus próprios padrões de justificação racional, instituições, textos canônicos e disputas de interpretação. Sobretudo, ela deriva daí sua concepção da racionalidade prática e da justiça, articulada em termos liberais, visando, através de seus princípios e procedimentos satisfazer o seu objetivo maior, a saber, a manutenção contínua da ordem política e social liberal (MACINTYRE, 2001b, p.371).

O *éthos* emotivista do individualismo liberal favorece um ambiente social onde a avaliação de diversos bens tem como único parâmetro regulador a expressão das preferências dos cidadãos, de maneira que, escreve MacIntyre, “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.” (MACINTYRE, 2001b, p.362). No liberalismo, a lógica do mercado, na qual o desejo do consumidor e o seu poder de barganha ditam a oferta de certos bens, reflete-se nas relações sociais. As preferências alheias só têm peso efetivo quando alinhadas às preferências dos que detêm o efetivo poder de negociação.

Do mesmo modo, a liberdade de viver de acordo com a sua própria tradição mostra-se enganosa tão logo algum aspecto dela conflite com o ideário dominante: “Os pontos de partida da teorização liberal não são nunca neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais” (MACINTYRE, 2001b, p.371). Se é verdade que raramente uma concepção de bem é legalmente impedida de professar sua crença e prescrever seus valores, nos fóruns públicos a devida consideração de seus interesses depende de como as suas reivindicações soam aos ouvidos da muito pouco tolerante tradição do individualismo liberal, empenhada em impor-se “política, legal, social e culturalmente onde quer que tenha o poder para tal.” (MACINTYRE, 2001b, p.361). Daí a importância da justiça e sua ênfase em aspectos redistributivos: ela funciona como um instrumento para conter a desmesura dos grupos mais favorecidos, de modo a assegurar aos cidadãos em desvantagem a possibilidade de expressão de suas preferências.

Ora, nessa tradição de pensamento a questão definitiva que o indivíduo se coloca para a realização de seus fins é a seguinte: “O que eu desejo?”. É natural, na autocompreensão do *télos* humano favorecida por essa concepção do bem, que o homem se empenhe em executar sua vontade unicamente porque deseja que esse algo ocorra. E não pode ser diferente, quando tal pergunta é completamente dissociada da consulta a uma narrativa compartilhada, capaz de sopesar circunstâncias e fornecer razões para uma escolha refletida. E por isso MacIntyre considera as diferentes reivindicações na esfera pública não como um resultado “natural” do pluralismo, mas como uma guerra civil levada a cabo por outros meios:

Naturalmente, os desejos sempre foram reconhecidos como móveis para a ação, e alguém podia sempre explicar sua ação expressando o desejo que o motivou através de uma expressão tal como “eu quero”. Não havia novidade em se acreditar que é bom satisfazer certos desejos ou que o prazer dessa satisfação é bom. A novidade foi a transformação das próprias expressões de desejo em primeira pessoa, sem maiores qualificações, em formulações de uma razão para a ação, em premissas para o raciocínio prático. E quero sugerir que essa transformação ocorre devido a uma reestruturação do pensamento e da ação, de um modo

harmônico com os procedimentos dos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal. Nesses domínios, os dados últimos são as preferências. Elas são pesadas umas contra as outras; para se atribuir peso às preferências, é irrelevante saber como se chegou a elas. O fato de que as pessoas em geral tenham estas ou aquelas preferências é visto como razão suficiente para agir de modo a satisfazê-las. Mas, se isso é verdade na comunidade política, também cada indivíduo, certamente, é igualmente capaz de considerar suas preferências razões suficientes para agir do mesmo modo. E haverá um procedimento análogo para pesar nossos desejos individuais uns contra os outros (MACINTYRE, 2001b, p. 364).

Com essa passagem MacIntyre reitera, mais uma vez, que a concepção de racionalidade prática *universal* e *atemporal*, oriunda do Iluminismo, não passa de uma quimera, transformada, por fim, na forma de raciocínio prático da cultura individualista liberal. MacIntyre, em uma leitura incomum, conclui que nenhum filósofo encarnou tão precisamente as conseqüências da fragmentação do discurso moral quanto Friedrich Nietzsche. O pensador alemão seria, ao mesmo tempo, o maior acusador da pretensão kantiana da universalidade da razão e a expressão mais fidedigna dos resultados desse projeto. O desprezo de Nietzsche por toda tentativa de justificação racional e absoluta da moralidade demonstra o quanto ele estava ciente de que tal pretensão de objetividade sempre esteve a serviço da vontade subjetiva. Selando o divórcio entre a razão e a moralidade, Nietzsche pensou estar ferindo de morte o projeto Iluminista de autonomia e emancipação da razão, entronizando a vontade de poder no lugar da racionalidade prática universal. Segundo MacIntyre, a vitória de Nietzsche só não é completa porque apesar de ter entendido corretamente a falácia iluminista, ele tomou a sua própria concepção de moralidade como uma expressão da natureza moral do homem, ou seja, recaiu em um outro tipo de objetividade (MACINTYRE, 2001a, p.196). Ele também não levou em conta o tipo de justificação anterior à modernidade, de cunho aristotélico, onde a justificativa racional emerge do interior de uma tradição de pesquisa racional. Os conceitos de universalidade e objetividade (nos termos iluministas) são tão estranhos a essa tradição quanto a radicalização irracional da vontade profetizada por Nietzsche. A concepção teleológica aristotélica, para MacIntyre inteiramente condizente com a psicologia moral humana, oferece uma resposta ao impasse da contemporaneidade entre a razão objetiva e a desrazão subjetiva (MACINTYRE, 2001a, p.199-207).

A filiação à ética aristotélica encontrada na obra de MacIntyre passa por entender que esse filósofo não enxerga em Aristóteles o único representante do esquema moral por ele apreciado. Aristóteles aparece como um personagem ímpar na história do Ocidente por explicitar com força o ideal do filósofo que, ao mesmo tempo em que absorve e reformula teses anteriores a ele, também transmite uma herança que se estende para além dele,

influenciando escolas de pensamento por sucessivos séculos, como nos dá exemplo o tomismo na Idade Média. Em meio a tantas diferenças, o que encontramos em Aristóteles que é comungado como ponto pacífico por tantos pensadores e doutrinas diferentes? É justamente a idéia de que entender qual tipo de vida é ideal para si é penetrar em um exercício de autoconhecimento que me permita investigar e definir, não a partir de uma concepção abstrata de pessoa, mas sim a partir de minhas relações e entrelaçamentos dados em uma comunidade, quem “eu sou” e que tipo de pessoa, a partir desse conhecimento, “devo me tornar”.

Em Aristóteles, encontramos um esquema que apresenta o ser humano tal como existe e o ser humano tal como ele seria caso realizasse a sua natureza essencial. A passagem da potência ao ato só é possível quando o homem é instruído pelas virtudes que propiciam a passagem de um estado de brutalidade e vício para outro que aproxima os homens dos deuses. MacIntyre invoca a pertinência de um olhar que se volta para a ética dos antigos frente à ética de nosso tempo, argumentando que o que eles tinham e nós perdemos, é a compatibilidade entre ação e discurso que tornava inteligível a cada pessoa a forma de admissão ou rejeição de um valor e a justificativa para si mesmo do por que da sujeição a uma norma ou costume encontrado em sua sociedade. MacIntyre defende um conceito narrativo do “eu” que participa de práticas e adquire hábitos que conduzem à obtenção de bens internos a essas próprias práticas. A vida é ela mesma um progresso em direção a um fim que tem direta relação a um meio e a um começo. O caminhar de um ponto A para um ponto B só é possível quando estamos capacitados pelas virtudes que refinam o espírito que sabe ordenar a si mesmo:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior (MACINTYRE, 2001a, p.368-369).

O desenvolvimento ético do homem passa pela sabedoria de inferir quais práticas são vícios e quais são virtudes, tendo como ponto de partida uma tradição de pensamento que desemboca em contextos sociais específicos. Segundo o autor, “As virtudes são disposições não só de agir de determinadas maneiras, mas também de pensar de determinadas maneiras. Agir virtuosamente não é, como mais tarde pensaria Kant, agir contra a inclinação; é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes” (MACINTYRE, 2001a, p.255). Um indivíduo conformado a leis gerais e ao canto paranóico do conceito de dever é incapaz de reconhecer um *télos* que forneça sentido e unidade para a sua existência, uma vez que a vida é

mais do que estabelecer contratos de interesse mútuo e seguir prescrições morais em nome da própria segurança social.

1.3.3 Michael Sandel e os limites da justiça

Dentre os principais críticos do liberalismo, Michael Sandel destacou-se ao publicar “Liberalism and the limits of justice” (1982), uma obra inteiramente dedicada à análise da concepção de justiça rawlsiana presente em TJ.

Sandel rejeita uma concepção comunitarista que determine a submissão da justiça ao bem, sem antes considerar quais valores intrínsecos uma dada concepção de bem apregoa. Não basta, para ele, que certos princípios de justiça derivem a sua força de entendimentos partilhados em uma comunidade, ou seja, na força de suas tradições. A complementaridade entre o bem e a justiça só pode ser justificada quando os princípios de justiça servem a finalidades que englobam em si mesmas um valor moral. A abordagem de Sandel preserva um horizonte teleológico-perfeccionista bem próximo da aceção comunitarista comum, mas se afasta da idéia de que os valores dominantes ou práticas arraigadas possuam validade meramente por estarem inseridas no seio de uma tradição (SANDEL, 2005, p.11).

O seu questionamento incide sobre o que ele considera ser uma ausência de senso crítico tanto por parte dos comunitaristas (que inferem de práticas arraigadas uma moralidade situada, e por isso, já justificada) quanto dos liberais, com sua insistência na neutralidade diante de doutrinas abrangentes. O seu interessante exemplo leva em conta a questão do direito de liberdade religiosa. Por que ele é protegido? Sandel entende que a resposta típica do liberal será a de que tal direito permite que as pessoas expressem a sua liberdade de escolha quanto às suas crenças e valores. Sinteticamente, a liberdade religiosa seria uma das ramificações da liberdade do indivíduo:

Em sentido estrito, aquilo que o liberal invoca não é o respeito pela religião, mas o respeito pelo sujeito que se reclama dessa religião, ou o respeito pela dignidade que reside na capacidade de escolher livremente a sua religião. Na perspectiva liberal, os princípios religiosos merecem ser respeitados, não pelo seu conteúdo, mas em virtude de serem “o produto de uma escolha livre e voluntária” (SANDEL, 2005, p.12).

Os constrangimentos morais de uma fé, enquadrados como uma opção livre do sujeito perante uma “lista de religiões disponíveis” deturpa, segundo Sandel, o lugar da religião na

vida das pessoas, as quais geralmente consideram suas crenças como primordialmente constitutivas de sua identidade, e não meras preferências:

O que torna um princípio merecedor de respeito não é o modo como ele é adquirido – quer tenha sido por opção, revelação, persuasão, ou hábito – mas o lugar que ocupa face à vida boa, as qualidades de caráter que promove, ou (de um ponto de vista político) a sua tendência para cultivar os hábitos e as disposições que produzem bons cidadãos (SANDEL, 2005, p.13).

Sandel defende, enfim, que a liberdade e percepção do próprio valor encontram a sua expressão na comunidade e não anteriormente a ela. Não obstante, isso não é suficiente para afirmar o valor moral de uma prática. Sandel tenta equilibrar a tensão liberal-comunitarista assegurando um lugar privilegiado para a justiça. Contudo, a neutralidade liberal é fortemente questionada por ele, porque ela pode colocar a própria idéia de justiça em sérios apuros. O erro dos liberais não está longe do maior pecado dos comunitaristas. Ambos evitam, em nome da legitimidade dos direitos (dos indivíduos ou comunidades), elaborar um juízo substancial acerca das conseqüências dessa permissividade. A liberdade de expressão, por exemplo, entendida como um valor em si pode acarretar em discursos de ódio ofensivos a uma comunidade particular.²³ Com isso, a postura neutral do Estado não assegura, necessariamente, os maiores benefícios para a sociedade como um todo.

A tese de Sandel não se opõe ao Estado liberal que promove direitos essenciais sem aglutinar-se constitucionalmente em torno de uma doutrina particular. A sua tese defende que o bem sanciona os limites da justiça de uma maneira mais eficaz que a formalidade de princípios neutros, dada a própria insuficiência do conceito moderno de justiça. Em síntese, Sandel rejeita a validade intrínseca dos direitos da comunidade tanto quanto a universalidade abstrata de direitos universais, sem que finalidades morais estejam ligadas a esses direitos. A moralidade de uma concepção da boa vida afasta-se do provincianismo de tradições que se negam a justificar publicamente suas práticas, mas não precisaria, por essa razão, incorrer na defesa liberal da neutralidade estatal. Princípios de justiça dependem de uma análise profunda das idéias do bem. A justiça, conclui Sandel, não é independente e muito menos é prioritária com relação ao bem, mas decorre dele.

²³ Um bom exemplo dado por Sandel é a autorização dada pelo Juiz Frank Johnson permitindo a marcha histórica de Martin Luther King Jr., de Selma até Montgomery. George Wallace, governador do Alabama, tentou impedir a manifestação alegando que os estados americanos poderiam legislar livremente acerca do uso de auto-estradas, e quis impedir o pacífico protesto. O juiz, no entanto, autorizou a marcha, alegando que a liberdade de expressão deve ser proporcional aos “males contra os quais se está a protestar”. Sandel não tem dúvidas que a decisão do juiz seria diferente se fosse o caso de uma manifestação neonazista ou de integrantes da Ku Klux Klan. A decisão judicial “ilustra bem a diferença entre a abordagem de um liberal relativamente à matéria de direitos e aquela que propõe firmar os direitos sobre um juízo moral substantivo acerca dos objetivos promovidos por eles.” (SANDEL, 2005, p.18).

A liberdade deve estar a serviço de fins morais e substanciais, o que significa rechaçar o liberalismo deontológico em prol da precedência, uma vez mais, do bem. Sandel reconhece, entretanto, o distanciamento de Rawls relativamente a um liberalismo radical, pois, como sabemos, Rawls afirma a neutralidade de objetivos, mas não a neutralidade de efeito de uma concepção liberal de justiça. Como Michael Sandel esclarece,

A neutralidade que enforma os princípios da justiça não emerge do fato de admitir todos os valores e todos os fins possíveis, mas antes do fato de admitir todos os valores e fins possíveis, mas antes do fato de tais princípios serem derivados de um modo que não depende de quaisquer valores ou fins particulares, Com certeza que, uma vez que os princípios de justiça, assim derivados, sejam fixados, eles excluem certos fins – dificilmente poderiam *regulamentar* o que quer que fosse se fossem incompatíveis com *nada*-, mas só aqueles que são injustos, isto é, aqueles fins que são inconsistentes com princípios cuja validade não depende da validade de um qualquer modo de vida particular. A sua neutralidade descreve o seu fundamento, não o seu efeito (SANDEL, 2005, p.34).

A concepção liberal do primado do justo equivoca-se ao dimensionar de maneira ingênua a importância da comunidade, e ao fazer isso, desconhece os seus próprios limites. A sua visão é defeituosa e as suas aspirações são incompletas (SANDEL, 2005, p.22). A prioridade moral da justiça, fruto do pluralismo, é necessária, mas a justificativa plena de nossos valores morais através da justiça e sem recurso ao bem, prometida pelo deontologismo liberal, é falsa e cerceadora do potencial da comunidade política. A precedência da justiça é um sinal da incapacidade das sociedades modernas de reunirem-se em torno de horizontes e entendimentos comuns, pois “nada garante que a justiça e suas virtudes rivais sejam perfeitamente comensuráveis. O colapso de certos vínculos pessoais e cívicos podem bem constituir uma perda moral de tal magnitude que nem uma dose considerável de justiça a possa compensar.” (SANDEL, 2005, p.60).

Sandel destaca uma tensão entre duas concepções do sujeito, ambas incompletas. A primeira é a concepção sociológica, própria do comunitarismo, na qual os sujeitos são condicionados do princípio ao fim na formulação de seus valores e objetivos, não existindo nada fora do mundo social que apontasse para a existência de um sujeito numenal (SANDEL, 2005, p.33). Opondo-se a essa tese, a concepção kantiana-liberal argumenta em favor de uma justificativa *epistemológica*, na qual não são os valores e objetivos que definem a identidade do sujeito: O “eu” perspectiva-se como capaz de eleger e revisar suas escolhas independentemente do contexto social, ou seja, ele é uma unidade de deliberação anterior ao mundo empírico. Essa abordagem liberal, particularmente no caso de Rawls, é muito importante, pois somente dessa forma a prioridade fundacional do justo poderia ser explicada.

Rawls filia-se ao ideal kantiano, porém não inteiramente. De fato, o filósofo de Harvard procura um “ponto de Arquimedes” entre o idealismo transcendental e o mundo empírico, nem comprometido com as implicações do mundo, nem absolutamente dissociado dele (SANDEL, 2005, p.163). O mais importante para Rawls não seriam os fins escolhidos, mas a nossa capacidade de elegê-los. A nossa natureza, portanto, não é revelada por nossos objetivos, mas pelos princípios que aceitaríamos como essenciais para as condições de fundo onde tais objetivos são formados.²⁴ Sandel pode até aceitar a descrição rawlsiana da identidade do sujeito como distinta de seus atributos, mas rejeita a inferência de que sua natureza se resumiria a consecutivos atos de volição, posto que “enquanto se assumir que o homem por natureza é um ser que elege os seus fins, e não, como concebiam os antigos, um ser que descobre os seus fins, a sua preferência terá necessariamente de se situar nas condições de escolha, em vez de privilegiar, por exemplo, as condições de autoconhecimento.” (SANDEL, 2005, p.48). Para provar a prioridade do justo, Rawls compromete-se com uma concepção epistemológica do sujeito que não resolve o impasse entre o mundo transcendental e o mundo empírico, pelo contrário, o aprofunda, já que procura fundamentar a prioridade deontológica através de um sujeito cognitivamente estruturado conforme o transcendentalismo kantiano, porém afastado das exigências da razão prática mediante certos recursos, tais como a teoria mínima do bem, a teoria da escolha racional e a avaliação das circunstâncias da justiça. Para Sandel, Rawls não teria sucesso na busca de uma alternativa moderada entre os extremos da desincorporação radical e da situação radical.

Uma vez mais, o procedimento da posição original seria o “lugar” de conflito entre duas concepções distintas e inconciliáveis do sujeito. Para Sandel, o procedimento rawlsiano não satisfaz a procura de um ponto de Arquimedes para a sua teoria. A posição original oferece uma teoria moral associada a uma antropologia filosófica referente à natureza do sujeito moral, que o Rawls de TJ pressupõe ser “um reflexo preciso da circunstância moral humana consistente com a idéia que temos de nós próprios.” (SANDEL, 2005, p.79). Essa idéia é a da anterioridade do eu sobre os seus fins, de forma que a identidade do sujeito é sempre moldável, privilegiando o caráter seletivo do agir, já que o “eu” sempre está em um contexto de eleição volitiva e não de descoberta cognitiva por meio de sua imersão social. Rawls utiliza o dispositivo contratual para a eleição dos princípios de justiça, sem perceber que em contratos reais é imprescindível que certos princípios já estejam pressupostos.

²⁴ A já retratada concepção kantiana do sujeito moral na teoria de justiça de Rawls.

A anterioridade do eu sobre os seus fins implica numa contradição referente ao processo de escolha dos princípios. O procedimento da justiça como equidade parece propor duas maneiras diferentes de assinatura do contrato:

a) A opção democrática de um contexto de eleição:

Na teoria rawlsiana, a autoridade e a moralidade do contrato provém da anuência de cidadãos que admitem os direitos e restrições previstos pela eficaz implementação dos princípios de justiça. A referência exclusiva aos próprios termos acordados é suficiente para exigir dos indivíduos o devido respeito às normas. Eles são voluntariamente selecionados, é verdade, não segundo uma ordem de preferências dos agentes, mas mediante o equilíbrio reflexivo de nossos juízos ponderados. O construtivismo é a alternativa disponibilizada por Rawls visando escapar da indefinição entre princípios concorrentes de justiça: os princípios, quando enquadrados em um ideal de justiça procedimental pura, não são nem *desvelados* nem *alcançados*, e sim construídos. Não se supõe que esses princípios já estivessem *lá*, não se sabe onde, ansiosos por serem descortinados pela reflexão de seres racionais. A perspectiva da seleção nos permite afirmar que várias ordenações diferentes são possíveis em um processo real de deliberação. A idéia de justiça procedimental pura corrobora a tese da fundamentação intersubjetiva dos princípios de justiça.

b) A opção “epistêmica” de um contexto de descoberta:

O desenho da posição original, entretanto, é imposto aos participantes de modo a conduzir à escolha dos princípios *corretos* de justiça. Por isso a necessidade de tantas restrições. Como devemos entender a correção desses princípios? Eles são morais porque são voluntariamente escolhidos ou porque somos capazes, cognitivamente, de reconhecer a validade de seus constrangimentos e especificações? Na posição original não ocorreria um debate, somente um reconhecimento da justiça de certos princípios. Qualquer um é livre para propor o que quer que seja, desde que chegue às mesmas conclusões que todos os outros. O procedimento é concebido para permitir a escolha apenas de determinados princípios. Efetivamente, não há contrato no sentido usual do termo. O contratualismo rawlsiano afasta-se de um ideal de reciprocidade não por tratar-se de um contratualismo por vantagem mútua, como suspeita a objeção hobbesiana, mas por esquecer-se da mutualidade inerente a idéia de contrato. Conforme Sandel,

Uma negociação, em qualquer sentido do conceito, exige alguma diferença nos interesses, nas preferências, no poder ou no conhecimento dos negociadores. Contudo, na posição original não existem quaisquer diferenças entre as partes. Nestas condições, não é fácil imaginar como se poderia proceder a uma negociação, em qualquer sentido. Se nenhuma negociação poderia ter lugar, então surge igualmente a questão de saber se na posição original se poderia desencadear algum debate. Rawls sugere que várias alternativas poderiam ser apresentadas antes que se chegue a um acordo final. No entanto, ao presumirmos que as partes raciocinam da mesma forma e são convencidas pelos mesmos argumentos, é pouco provável que uma idéia determinada possa ocorrer a uma delas e não às outras. O debate, tal como a negociação, pressupõe a existência de algumas diferenças nas percepções ou nos interesses, no conhecimento ou nas preocupações dos participantes. Mas na posição original nenhuma destas diferenças se verifica. Temos portanto que assumir que as “deliberações” das partes decorrem em silêncio e produzem uma única concepção, que é acordada de forma unânime (SANDEL, 2005, p.175).

A perspectiva da descoberta, segundo os ditames da posição original, não autoriza um ideal de justiça resultante da discussão livre e do consenso entre os participantes. A concepção de justiça do primeiro Rawls *define* e *outorga* a justiça, não de maneira aproximada, como seria o esperado em um processo democrático e informado de decisão (SANDEL, 2005, p.149). O consenso é obtido muito mais por conta da correção dos princípios do que da capacidade de cidadãos democráticos entrarem em livre acordo, de construí-los mutuamente. Um cidadão, subjetivamente, pelo uso de sua razão, pode descobrir os princípios de justiça “verdadeiros”. Rawls os descobriu refletindo sobre a justiça em sua cátedra em Harvard. Admitindo o caráter epistemológico da justiça como equidade, a discussão entre as partes é então precedida pelo reconhecimento da validade intrínseca dos princípios em questão. Em TJ, os princípios serão sempre epistemicamente *reconhecidos*, o que dá ensejo para a sua *seleção*:

De um ponto de vista lógico, é possível existir apenas uma pessoa na posição original. Nenhum acordo que alcancem pode ser um acordo com os outros para viverem segundo determinados princípios, porque os outros não existem. Na melhor das hipóteses, existe apenas um acordo metafórico que eu celebro “comigo” próprio. O acordo alcançado ali não é tanto o acordo de pessoas para (escolherem) aceitarem princípios de conduta, mas mais o acordo (num sentido bastante diferente) de uma pessoa com uma proposição. Nas palavras de Sandel, o acordo contratual na posição original não mostra o voluntarismo envolvido da escolha de princípios, mas o cognitivismo envolvido na descoberta ou na gradual compreensão do que são princípios justos. Na posição original os princípios não são escolhidos, mas descobertos (KUKATHAS, 2005, p.120).

Algumas passagens de TJ fornecem indícios de que a justiça como equidade do primeiro Rawls realmente aproxima-se muito mais de uma autenticação individual de regras do que uma compreensão interpessoal de princípios escolhidos. Vejamos:

A avaliação dos princípios deve proceder em termos das conseqüências gerais de seu reconhecimento público e aplicação universal, supondo-se que todos obedecerão a eles. Dizer que uma certa concepção da justiça seria escolhida na posição original equivale a dizer que a deliberação racional que satisfaz certas condições e restrições atingiria uma certa conclusão (TJ, 2002, p.149).

Quanto à posição original, Rawls esclarece:

Ela não é uma reunião de todas as pessoas reais ou possíveis. Se concebermos a posição original de uma dessas maneiras, a concepção deixaria de ser um guia natural para a intuição e não teria um sentido claro. De qualquer forma, a posição original deve ser interpretada de modo que possamos, a qualquer tempo, adotar a sua perspectiva. Deve ser indiferente a ocasião em que alguém adota esse ponto de vista, ou quem o faz: as restrições devem ser tais que os mesmos princípios são sempre escolhidos. O véu de ignorância é uma condição essencial na satisfação dessa exigência. Ele assegura não apenas que a informação disponível é relevante, mas também que é a mesma em todas as épocas (TJ, 2002, p.149).

Evidentemente, as principais decisões institucionais, a constituição e normas gerais são tomadas coletivamente em um processo democrático de decisão. Entretanto, esse é o momento *pós*-seleção dos princípios de justiça. O momento democrático da justiça como equidade é posterior a resolução de cada sujeito, internamente, a respeito do que é justo. O primeiro e principal momento de reunião entre as partes – o momento epistemológico - não é um típico processo de deliberação conjunta. Rigorosamente, o consenso entre os cidadãos é uma integração de juízos monológicos pré-definidos, que ao serem proferidos publicamente, revelam-se em harmonia. De fato, não importa por quem ou em que ocasião a escolha é feita. Um único indivíduo, quando plenamente capacitado, pode escolher por todos, o que todos escolheriam. A natureza do consenso é a coincidência entre inúmeras validações subjetivas entre partes que, ao invés de interagir, felicitam-se mutuamente por compartilhar das mesmas conclusões.

Estamos diante, portanto, de uma concepção *epistemológica* de justiça. Por um lado, entende-se a preocupação de Rawls em cuidar para que os princípios que estarão profundamente envolvidos em todos os pormenores da organização social sejam os melhores possíveis. Um erro na determinação desses princípios resultará em perdas para todos e em injustiças evitáveis. Por outro, entretanto, o preço pago para que os erros não ocorram é o enfraquecimento do caráter democrático dos processos, enfatizando a capacidade cognitiva dos indivíduos mediante sérias restrições:

Minha sugestão é que devemos pensar a posição original como sendo, em vários importantes aspectos, como semelhante ao ponto de vista do eu em si, ou nômemo, perante o mundo. As partes, enquanto objeto do conhecimento intelectual puro, têm completa liberdade para escolher quaisquer princípios que desejem; mas têm também um desejo de expressar sua natureza de membros racionais e iguais do domínio do inteligível, detentores exatamente dessa liberdade de escolha, isto é, seres que podem olhar para o mundo de determinada maneira e expressar essa perspectiva em suas vidas como membros de uma sociedade. Devem decidir, então, quais princípios conscientemente escolhidos e obedecidos no dia-a-dia, manifestarão da melhor maneira essa liberdade em sua comunidade e revelarão, da maneira mais plena, sua independência em relação às contingências naturais e acidentes sociais. Ora, se esse argumento da posição contratualista estiver correto, esses princípios são de fato os que determinam a lei moral, ou mais exatamente, os princípios da justiça para instituições e indivíduos (TJ, 2002, p.280-281).

Michael Sandel conclui que o deontologismo liberal toma aquilo que nos separa como mais importante do que aquilo que nos une. Nossas relações sociais nascem depois da nossa distinção enquanto sujeitos de atributos e fins e das restrições impostas pela justiça a esses traços distintivos. Sandel adverte, porém, que o progresso da justiça nem sempre implica em um progresso moral para a sociedade. O bem da comunidade pode, por acaso, ser parte das prioridades do eu, embora na concepção epistemológica de pessoa rawlsiana ele não faça parte da constituição do sujeito. A justiça encontra-se epistemologicamente fundamentada no agente moral que descobre os princípios ideais de justiça. Por outro lado, o bem é sempre objeto das preferências dos sujeitos, algo sobre o qual temos de decidir arbitrariamente por nós próprios: a sua relação com os fins da comunidade são sempre contingentes e nada informam acerca de nossa identidade moral.

Perspectivados em conjunto, o universo deontológico e o eu independente que se move no seu seio apresentam uma visão libertadora. Livre dos ditames da natureza, bem como das imposições dos papéis sociais, o sujeito deontológico instala-se como ser soberano, projetando-se como autor dos únicos significados morais disponíveis. Enquanto habitantes de um mundo sem télos, dispomos de total liberdade para construirmos princípios de justiça, sem constrangimentos por parte de quaisquer ordens de valores que nos tenham sido dadas antecipadamente. Apesar de, em sentido estrito, os princípios de justiça não serem uma questão de escolha, a sociedade que os define “está tão próxima quanto possível de um sistema voluntário”, uma vez que são produto de uma vontade pura, constituindo um ato de construção que não responde a qualquer ordem moral anterior. E, enquanto eus independentes, somos livres para escolhermos os nossos propósitos e os nossos fins, sem nos vermos constrangidos por um tal ordenamento moral anterior, pelo costume, pela tradição ou pelas condições que tenhamos herdado. Desde que não sejam injustas, as nossas concepções do bem, sejam elas quais forem, são de peso, apenas em virtude de as termos escolhido (SANDEL, 2005, p.234).

Evidencia-se, nessa passagem, que Sandel considera que a abordagem liberal possui uma idéia equivocada e empobrecida do bem. A independência do “eu” torna o exame dos bens um exercício de equilibrar os desejos pessoais com as regras da sociedade e não o produto de uma profunda avaliação de diversas formas de vida (KUKATHAS, 2005, p.125). A teoria da justiça como equidade é incoerente, por fim, ao falhar na fundamentação de sua dimensão intersubjetiva, justamente a principal reivindicação de validade do contratualismo rawlsiano. A nossa experiência moral, segundo Sandel, não pode ser perspectivada da maneira como ela é exigida pelo deontologismo. A identidade do “eu”, pressuposta como anterior às finalidades e vínculos sociais do sujeito implicaria que nem mesmo a revisão de meus objetivos pode modificar aquilo que sou. E nenhuma fidelidade, por maior que seja, seria capaz de comprometer a minha identidade. Para Sandel, é impossível afirmar a “independência moral” do sujeito liberal sem prejuízo para com as lealdades e convicções nas quais reside uma força moral reconhecidamente derivada de uma percepção do “eu” ligada à

sua filiação comunitária, ou, como prefere Rawls, ligada à sua concepção abrangente do bem. Portanto, longe de afirmar um sujeito ideal e livre, a teoria liberal de justiça como equidade afirma um sujeito destituído de profundidade moral. Uma pessoa de caráter, afirma Sandel, “sabe que está comprometida de várias maneiras, e até mesmo quando reflete, sente o peso moral daquilo que reconhece” (SANDEL, 2005, p.236). Sendo assim, nem todas as finalidades identitárias dos cidadãos podem ser classificadas como expressão da vontade ou relegadas à esfera privada, uma cisão que Rawls parece corroborar quando divide a autonomia do sujeito em duas instâncias, embora tente reconciliá-las posteriormente esforçando-se por coadunar o bem e a justiça. Quanto a isso, Sandel brilhantemente constata que na teoria de Rawls,

A independência do eu não significa que seja capaz, por uma questão psicológica, de convocar, nesta ou naquela circunstância, o distanciamento necessário para me poder situar fora dos meus valores e dos meus fins, mas antes que eu tenha de me perspectivar como portador de um eu distinto dos meus valores e dos meus fins, sejam eles quais forem. Trata-se, acima de tudo, de uma reivindicação epistemológica, que tem pouco a ver com a intensidade relativa dos sentimentos associados às relações públicas ou privadas (SANDEL, 2005, p.240).

Em sua conclusão, Sandel subverte a tese de John Rawls: a justiça é a primeira virtude de uma sociedade desordenada. O seu caráter prioritário surge quando fecham-se os espaços para o governo do bem comum. O eu liberal é, portanto, um sujeito epistemológico e não chega a ser um sujeito verdadeiramente político. Como afirma Chandran Kukathas, comentando o objetivo maior de Sandel,

A nossa preocupação não deve ser a de nos isolarmos das nossas circunstâncias para tentarmos julgar as nossas práticas morais a partir de um qualquer ponto de vista independente ou imparcial. O objetivo do raciocínio moral não é o juízo, mas a compreensão e a autodescoberta. E não pergunto “O que devo ser, que tipo de vida devo ter?”, mas “quem sou?” Colocar essa questão significa preocuparmo-nos primeiro e antes de tudo com o caráter da comunidade que constitui a identidade de cada um. Significa preocuparmo-nos com a política – a atividade que se ocupa das exigências da comunidade –, em vez de abstrações tão filosóficas como a justiça (KUKATHAS, 2005, p.127).

O liberalismo político rawlsiano absorve o impacto da crítica comunitarista sandeliana e oferece uma alternativa para essa pertinente objeção. Logo trataremos dessa questão, não sem antes oferecer um arremate para a nossa discussão sobre o debate liberal-comunitarista.

1.3.4 Um equilíbrio possível: A proposta de Michael Walzer.

Reconhecidamente, o debate liberal-comunitarista trouxe à tona algumas questões reprimidas ou ignoradas na reflexão dos liberais. Indubitavelmente, uma das grandes contribuições do comunitarismo consiste na sua insistência em pleitear que o verdadeiro respeito pela dignidade das pessoas, uma das principais bandeiras do liberalismo, deve preservar os contextos sociais que asseguram o senso de valor próprio dos cidadãos. Isso demandou um novo posicionamento quanto aos direitos culturais e de grupo, desembocando nas atuais discussões acerca do multiculturalismo.

Ainda é difícil mensurar o real impacto da crítica comunitarista sobre as reformulações sofridas pela justiça como equidade, notadamente em sua versão política. Seguramente, o comunitarismo legou aos liberais um arrefecimento de suas pretensões universalistas, o que em Rawls se traduzirá em uma maior “modéstia” epistêmica (GARGARELLA, 2008, p.156). Contudo, não defenderemos sua teoria de cada uma das objeções colocadas. No segundo capítulo, no qual trataremos do pensamento tardio de Rawls, as críticas de MacIntyre e Sandel encontrarão uma possível resolução. Cabe destacar, porém, que Rawls foi insistentemente criticado por posicionamentos que jamais defendeu. Por exemplo: embora tenha sublinhado, diversas vezes, que a posição original era apenas um mecanismo de representação e não uma descrição da natureza humana²⁵ e por mais que sempre tenha reconhecido a importância das comunidades na sociedade e para o bem de cada um, Rawls foi muitas vezes julgado não pelo que literalmente escreveu, mas pelo que, mesmo sem querer, terminou por ser entendido de suas palavras. O ponto nevrálgico do liberalismo, segundo os comunitaristas, seria a sua ignorância quanto ao contexto sociocultural na formação e desenvolvimento das escolhas humanas, daí a famigerada concepção atomista de pessoa. Não obstante, o liberalismo de um filósofo como Rawls considera a imersão social dos cidadãos um dado óbvio: o ponto a ser destacado seria justamente o direito de dissociabilidade, ou seja, a capacidade dos cidadãos em determinar suas escolhas, não sem referência a um contexto, mas apesar dele. Do mesmo modo, por tudo o que foi dito até aqui, afirmar a idéia de neutralidade em Rawls como se a sua teoria promovesse um estado moralmente indiferente à sorte dos seus cidadãos, assegurando apenas uma reprodução mecânica das instituições do capitalismo vigente não apenas é equivocado como também desonesto com relação às pretensões do filósofo. A acusação contrária, de que a sociedade rawlsiana não seria neutra em nenhum momento, será

²⁵ Essa passagem de TJ elucida a verdadeira posição de Rawls: “A natureza social da espécie humana aparece mais nitidamente por oposição à concepção de sociedade “privada”. Assim, os seres humanos de fato têm objetivos finais partilhados e valorizam as suas instituições e atividades comuns como sendo boas em si mesmas. Precisamos uns dos outros como parceiros de estilos de vida que são adotados por seu valor próprio, e os sucessos e satisfações dos outros são necessários e complementares ao nosso bem” (TJ, 2002, p. 582).

abordada no próximo capítulo. Por ora, basta reiterar que o liberalismo igualitário rawlsiano não deriva da intervenção estatal no campo da justiça distributiva a ambição de gerenciar a conduta de vida dos cidadãos.

Apesar dessas pequenas vitórias, a crítica comunitarista não incindiou decisivamente sobre a principal tese defendida pelos liberais, nomeadamente a prioridade do justo sobre o bem e sua igual consideração das diversas cosmovisões. Existem boas razões para que a postura liberal tenha se mantido inalterada. Como adverte Gargarella, os comunitaristas “muitas vezes partem de descrições triviais (“nossas escolhas mostram-se influenciadas pelo contexto em que vivemos”) ou óbvias (“não podemos sair de nossa realidade”) para chegar a prescrições injustificáveis (“nossas escolhas devem ser influenciadas pelo contexto em que vivemos”)” (GARGARELLA, 2008, p.154). Se as reflexões comunitaristas iniciam com as premissas corretas acerca da inserção social do homem, elas quase sempre chegam a conclusões infelizes: prescrevem o bem comum, mas não sugerem qual seria esse bem, ou remetem a uma idéia do bem publicamente acessível em uma outra época, embora não descrevam precisamente como esse ideal poderia ser homogeneamente compartilhado ou readaptado para as sociedades contemporâneas.

Além disso, o comunitarismo parece enxergar no contexto *circundante* o elemento *imperativo* de nossos engajamentos sociais e escolhas pessoais, atribuindo ingenuamente à influência social o poder de determinar integralmente a vontade subjetiva. Já o liberalismo, pressupondo a existência das tradições, tende a denunciar o quanto as obrigações comunitárias podem violentar a integridade (física e psicológica) do indivíduo, oprimindo a manifestação de suas potencialidades tanto quanto a injustiça econômica em sociedade. Os filósofos liberais desconfiam, por fim, do ideal romântico que imagina as sociedades passadas como coletividades harmônicas e orientadas para o bem comum, como se as cruéis relações de poder e as barganhas políticas fossem exclusividade da orientação liberal do Ocidente contemporâneo.

Essas dificuldades corroboram o rechaço liberal em relação ao perfeccionismo estatal. Ainda que o debate liberal-comunitarista não seja o objeto de nossa investigação, gostaríamos de oferecer uma conclusão que ultrapassasse o simples contraste entre comunitaristas e liberais. Nesse sentido, a reflexão do filósofo americano Michael Walzer está entre as mais promissoras propostas de conciliação daquilo que as duas correntes têm de melhor.²⁶

²⁶ Nos próximos parágrafos, seguiremos quase que inteiramente a análise de Walzer em um dos seus mais relevantes artigos, “*A crítica comunitarista do liberalismo*”, de 1989.

Michael Walzer considera que a crítica comunitarista ao liberalismo é recorrente devido à sua importância e significação, e que por isso ela nunca cessará de voltar ao cenário das discussões políticas. Os atrativos de uma organização social comunitarista jamais serão eliminados, não importa o quanto de êxito possa alcançar a política liberal. Concomitantemente, a proposta comunitarista sempre será apenas um traço inconstante do liberalismo. Ele acredita que suas propostas jamais vingarão ao ponto de tornar o liberalismo irrelevante. No entanto, a recorrência explica o poder da crítica comunitarista. Walzer não toma o comunitarismo como falso: ele entende que o principal problema que o envolve é que sua proposta sugere dois argumentos contra o liberalismo profundamente contraditórios. O primeiro visa à prática liberal, enquanto o outro visa à teoria liberal. Para o filósofo, ambos não podem estar corretos, sendo no máximo parcialmente válidos. E ainda: cada um dos argumentos está correto de uma forma que mina o outro (WALZER, 2008, p.208.)

No primeiro argumento comunitarista, a teoria e a prática liberal refletiriam perfeitamente a nossa verdadeira condição social: as sociedades ocidentais contemporâneas (particularmente a americana), de fato, seriam o lar dos indivíduos radicalmente isolados e egoístas racionais, dos homens e mulheres divididos e protegidos por seus direitos alienáveis. Essa é a posição de Alasdair MacIntyre. Como escreve Walzer a esse respeito,

O liberalismo diz a verdade sobre a sociedade associal criada pelos liberais – na verdade, não *ex nihilo*, como sugere a teoria dos liberais, mas numa luta contra as tradições, comunidades e autoridades que são esquecidas tão logo alguém delas se liberta, de modo que as práticas liberais parecem não ter história. A luta em si é ritualmente celebrada, mas raras vezes objeto de reflexão. Os membros da sociedade liberal não compartilham de nenhuma tradição política ou religiosa; podem contar apenas uma história sobre si próprios, a história da criação *ex nihilo*, que se inicia no estado de natureza ou na posição original. Cada indivíduo imagina-se absolutamente livre, desimpedido e só – e entra na sociedade, aceitando suas obrigações, apenas a fim de minimizar seus riscos. Seu objetivo é a segurança, e, como escreveu Marx, a segurança é “a certeza do seu egoísmo”. E assim como este indivíduo se imagina, assim ele realmente é, ou seja, um indivíduo separado da comunidade, ensimesmado, totalmente preocupado com seus interesses pessoais e que age de acordo com os seus caprichos particulares. O único vínculo entre os homens é a necessidade natural, a privação e o interesse particular (WALZER, 2008, p.208-209).

Como conclusão, essa primeira crítica do comunitarismo estabelece a sociedade liberal como a fragmentação na prática, ao contrário da comunidade, que é o lugar da coerência, do vínculo e da capacidade narrativa. O argumento de Michael Walzer é que a abordagem sociológica do liberalismo por parte dos comunitaristas entra em apuros caso esteja correta. Pois nesse quadro, nada melhor do que a política liberal para lidar com a realidade da fragmentação social. Não é justamente a teoria liberal que propõe uma união artificial e anistórica de uma multidão de “eus” isolados? Por que não aceitar a idéia do contrato social

ou da posição original como um ponto de partida conceitual para pensar a sociedade? (WALZER, 2008, p.212). Sendo a sociedade liberal, *de fato*, nada mais do que a reunião interesseira entre membros de uma comunidade de estranhos, não há muito que se questionar na prática liberal, ou seja, não nos resta mais nada a não ser colocar a justiça em primeiro lugar. Os comunitaristas estariam errados em propor um bem, que segundo a sua própria descrição, não permanece mais como uma possibilidade tendo em vista o irremediável liberalismo vigente.

Contudo, existe outro argumento, também comunitarista e completamente oposto ao anterior, a qual propõe que a teoria liberal representa a vida real de uma forma radicalmente distorcida (WALZER, 2008, p.212). O mundo não é bem representado na teoria liberal. O ser desencarnado, sem vínculos sociais, criador de sua vida e valores não passa de uma quimera. Existem hoje e sempre existirão aqueles vínculos que não são escolhidos, mas sim transmitidos e herdados. Embora o liberalismo realce os laços contratuais, nem todas as nossas ligações baseiam-se em vantagens e interesses:

Faz parte da própria natureza da sociedade humana que os indivíduos nela criados venham a descobrir-se capturados por padrões de relacionamento, redes de poder e comunidades de sentido. A condição de capturado é o que faz deles um certo tipo de pessoa. Só então é que eles podem tornar-se pessoas de um tipo (marginalmente) diferente, por meio de reflexão sobre o que são e por meio de atitudes mais ou menos distintas, de acordo com os padrões, redes e comunidades que, por bem ou por mal, são suas (WALZER, 2008, p.213).

A idéia dessa segunda crítica é que a estrutura profunda da sociedade, em sua essência, é comunitária. E porque a descrição liberal da sociedade não é comunitária, e na medida em que nos orientamos por suas teorias, elas realmente vedariam os acessos para um maior entendimento de nossa própria experiência de inclusão comunal. Falta na teoria liberal o fornecimento de recursos para formular as convicções que nos mantém unidos em comunidade.

A comunidade precisaria ser defendida, portanto, da ideologia liberal do separatismo, que rouba o nosso *sensu* de condição de pessoa, além de nosso sentimento de vínculo. Essa privação se refletiria, por fim, na efetiva política liberal. A advertência do comunitarismo incide sobre a dificuldade da política liberal em manter coesas nossas solidariedades, movimentos e partidos estáveis, justamente as instâncias onde se manifestam com maior vigor as convicções e pretensões de grupos e culturas. Esse afastamento da imersão comunitária explicaria, por fim, a nossa dependência de um Estado central e neutral relativamente às diversas concepções de bem (WALZER, 2008, p.214).

Referindo-se aos dois argumentos expostos, Walzer afirma que cada um dos argumentos está parcialmente correto. O separatismo liberal ou retrata ou distorce a realidade social. Se o senso comunitário foi perdido, a vitória do liberalismo é inconteste. Se por natureza, afinal, somos todos “comunitaristas”, mesmo em uma sociedade liberal, o retrato da incoerência social perde sua força crítica. O segundo argumento comunitarista, o de que somos seres comunitários, parece ser o mais plausível para Michael Walzer. Ele nega o quadro de extremada incoerência social da análise de MacIntyre: somos capazes de diálogo, de maneira que a incoerência social também pode ser mensurada como controvérsias próprias de sociedades livres, comprovando o vínculo mais do que a dissociação de seus protagonistas. Conforme Walzer,

Mesmo o conflito político nas sociedades liberais raramente assume formas extremas a ponto de situar seus protagonistas além da negociação e do acordo, da justiça processual e da própria possibilidade do discurso. A luta pelos direitos civis nos Estados Unidos é um bom exemplo de conflito em relação ao qual nossa linguagem moral e política era, e é, inteiramente adequada. O fato de que a luta alcançou apenas um êxito parcial não reflete uma inadequação lingüística, mas sim fracassos e derrotas políticos (WALZER, 2008, p.221).

Afinal, a crítica comunitarista faz mesmo sentido? Segundo ele, sim, quando reconhecemos que o liberalismo é uma doutrina subversiva por natureza, dado o seu compromisso com a idéia de emancipação do indivíduo. Esse aspecto da tradição liberal incita a falta de compromisso dos cidadãos até mesmo para com os bons aspectos normativos de uma sociedade liberal. Minando sua própria tradição, o liberalismo cria em cada geração o anseio de escapar absolutamente de sua história e sociedade: o objetivo do liberalismo parece ser o de por um fim ao paulatino processo de libertação liberal, tornando-se idealmente uma liberdade plena, embora harmonizada com um ideal de sociedade igualmente livre. O liberalismo pretende criar uma sociedade que não seja hostil à transgressão social do indivíduo. Esse viés transgressor é uma constante na tradição liberal: a desconfiança quanto aos poderes estabelecidos e a confiança no julgamento do indivíduo sempre caminharam de mãos dadas desde o Iluminismo. Tal ambição, segundo Walzer, impede a estabilização da doutrina liberal, e ao mesmo tempo nega a recuperação ou criação de uma comunidade. Isso porque a transgressão social sempre foi uma atitude intolerada no interior de qualquer comunidade, mesmo a comunidade liberal que a cria e patrocina (WALZER, 2008, p.223).

O liberalismo é uma doutrina auto-subversiva. Carece, por isso mesmo, de periódicas correções comunitárias. Corrigi-lo não é tratá-lo como incoerente ao ponto de ser substituído por uma comunidade pré-liberal ou antiliberal, sendo esse o grande erro de interpretação dos

comunitaristas. O comunitarismo pode ajudar na tarefa de levar os “eus liberais” a reconhecerem-se como “seres sociais, o produto histórico dos valores liberais e, em parte, a encarnação desses valores” (WALZER, 2008, p.224). O antídoto comunitário ao liberalismo passa pela devida compreensão do caráter associativo e dissociativo da prática e da teoria liberal. A liberdade para a associação é tão grande quanto para o rompimento com esses laços construídos. O erro tipicamente liberal é entender a dimensão associativa do liberalismo como um padrão voluntário e contratual, como se todos esses vínculos dependessem unicamente da vontade dos participantes. Para Walzer, os indivíduos geralmente escolhem com base em identidades subjacentes que não foram de fato escolhidas (ex. ser católico, ser negro, ser judeu). Tais identidades prévias não são escolhidas, simplesmente são impostas. O liberalismo caracteriza-se pela liberdade em abandonar esses grupos, mais do que em qualquer sociedade pré-liberal. No entanto, grande parte da sociedade reproduz os valores que lhe são impostos sem que isso reflita um mecanismo de opressão para as suas vidas. Na verdade, tais identidades são fornecedoras de sentido e conforto no interior desses mundos herdados (WALZER, 2008, p.225).

O filósofo considera a melhor versão da sociedade liberal a formulação de Rawls de que ela é uma “união de uniões sociais”, marcada pelo pluralismo de grupos que são ligados por idéias compartilhadas de tolerância e democracia. O liberalismo deve considerar seriamente se a sua condição dissociativa não solapa as energias associativas das pessoas. A neutralidade do Estado, portanto, deve ser pensada de forma a não incorporar valores de doutrinas abrangentes, e ao mesmo tempo incluir uniões sociais promovendo de forma neutra atividades associativas. Como realizar esse projeto? O estado liberal mais desejado é uma união social. Essa condição moderna é irreversível. Um outro tipo de Estado é prejudicial tanto para comunidade quanto para os indivíduos. Qual é o Estado liberal, afinal, que a correção comunitarista aceita ou requer? Walzer pleiteia a idéia de um Estado “não-neutro”, mas em um sentido peculiar. Sem endossar concepções de bem, é preciso estar seguro que o Estado liberal não causará uma auto-subversão da sociedade, fragmentando a associação dos cidadãos e acabando por se tornar um Estado forte demais. A dependência desse Estado, caso se torne a única manifestação da união social, acaba por tornar a submissão a ele como o único bem compartilhado pelos indivíduos, que pode ser percebido, indevidamente (por falta de outros laços), como o “melhor” bem.

De fato, o Estado não é importante a esse ponto na vida das pessoas. As filiações mais profundas são outras, e a garantia de direitos individuais não livra a sociedade liberal do

perigo de esfacelamento. A conclusão de Walzer é a de que certos grupos devem ser defendidos: “o Estado, se quiser continuar sendo um Estado liberal, deverá endossar e patrocinar alguns deles, a saber, aqueles que têm uma probabilidade maior de fornecer modelos e objetivos compatíveis com os valores compartilhados de uma sociedade liberal” (WALZER, 2008, p.228):

a união social de uniões sociais deve sempre operar em dois níveis: um sistema de bem-estar mantido inteiramente por associações particulares sem fins lucrativos seria perigosamente inadequado e injusto em sua cobertura; e um sistema totalmente nacionalizado impediria que as solidariedades locais e particularistas se expressassem (WALZER, 2008, p.230).

Conclusivamente, Walzer reitera que o liberalismo exige uma correção comunitária periódica por pender naturalmente para a instabilidade e para a dissociação. Comentando as aspirações dos comunitaristas, ele afirma que

A única comunidade que a maioria deles reconhece, afinal, é somente essa união liberal de uniões, sempre precária e sempre em perigo. Eles não podem vencer esse liberalismo; podem apenas, de vez em quando, fortalecer suas capacidades associativas internas. O fortalecimento é apenas temporário, pois a capacidade de dissociação também está fortemente internalizada e é altamente valorizada. É por isso que a crítica comunitarista está condenada – o que provavelmente não é um destino tão terrível – à eterna recorrência (WALZER, 2008, p.238).

Conclusões preliminares

O objetivo deste capítulo foi apresentar os principais conceitos da primeira teoria de justiça como equidade elaborada por John Rawls em sua obra magna. Como vimos, coadunando uma concepção de pessoa kantiana com um ideal de união social que oferece primazia ao justo, o filósofo americano vislumbra a possibilidade do surgimento de uma sociedade bem-ordenada, na qual a estrutura básica é regulada por princípios públicos de justiça.

Em cada indivíduo, a expectativa de ser contemplado por uma lista de bens primários fundamentaria a motivação dos cidadãos em sua adesão aos princípios de justiça. Boa parte de nossos esforços nesse capítulo envolveram a procura de uma saída para esse impasse no interior de uma concepção de justiça peculiarmente deontológica. A nossa conclusão, se não está clara até o momento, entende o compromisso de Rawls com esses “móviles materiais” incitadores da vontade dos agentes morais como dispositivos indispensáveis no esforço de reelaboração da ética kantiana no âmbito de uma teoria empírica. A justiça como equidade, não obstante a forte influência do kantismo em seu cerne, não é uma teoria estritamente deontológica. A eficácia, a estabilidade e as conseqüências de uma teoria determinam a justiça de seus princípios tanto quanto a sua correção do ponto de vista moral. Sendo assim, a expectativa de bens primários expressa tão somente aquilo que os cidadãos esperam de instituições justas. O contratualismo rawlsiano é, primordialmente, um contratualismo da justiça como imparcialidade, e não apenas do interesse egoísta e da vantagem mútua. A marca de Kant na primeira teoria de Rawls fica por conta de sua defesa de uma apreensão cognitiva desse ponto de vista moral necessário para a livre aceitação dos princípios de justiça.

“Uma teoria da justiça” tem duas propostas centrais, uma negativa e outra positiva. A proposta negativa é a rejeição do utilitarismo. Essa tarefa, indubitavelmente, foi realizada com sucesso pelo filósofo. A tarefa positiva, tal como entendemos, não é defender a todo custo a prioridade da justiça sobre o bem como muitos prematuramente concluíram. O grande objetivo da obra de Rawls é mostrar como a complementaridade, ou congruência, entre o justo e o bem é possível. Como já dito, tal esforço de congruência nos parece solenemente ignorado, igualmente, por liberais e comunitaristas. Admitindo ser esse o seu objetivo maior, apresentaremos a nossa conclusão tendo em mente essa difícil empreitada de Rawls.

A primeira complementaridade sugerida por Rawls, na qual prescreve-se a aliança entre os bens primários e a concepção de justiça, é enganosa. Não por acaso, essa é uma teoria

restrita do bem. Rawls, nesse caso, denomina como um “bem” uma lista de bens sociais - desejáveis por si mesmos - destacando não só a constância com que esses bens são requeridos pelos cidadãos, mas também como tais bens não ferem as crenças e finalidades destes. Pelo contrário, esses bens devem funcionar como “ferramentas” a serem empregadas pelas pessoas na promoção de seus planos de vida. Tais ferramentas, por sua vez, são rotuladas pelo filósofo como um “bem” que não está em desacordo com a concepção de justiça. Assim, Rawls encontra uma primeira congruência entre o bem e a justiça, admitindo, desde o princípio, que ela obviamente não solucionava por completo a questão. Que os bens primários sejam chamados de “um bem” não concede a Rawls nenhuma vitória no que se refere ao problema da complementaridade. Em sentido amplo, direitos e benefícios básicos são trunfos poderosos que não deixam mesmo de ser um “bem” geral para os cidadãos. Todavia, é preciso ter cuidado com esse vocabulário. Não basta passar do plural ao singular, ou seja, não basta englobar “bens” como o “Bem”. Ocorre, nesse caso, uma junção entre a justiça e certos “bens”, jamais com o “Bem”: não existe uma conexão íntima entre a concepção pública de justiça e as doutrinas abrangentes dos cidadãos.

Segunda tentativa: a teoria plena do bem. Certamente a teoria plena constitui um avanço na aproximação entre os dois conceitos norteadores da Ética. A segunda complementaridade apresenta a concomitância entre a justiça e o bem da justiça. É uma teoria comprometida em justificar a coerência, em uma sociedade bem-ordenada, dos princípios de justiça com a nossa psicologia moral. O primado da justiça, portanto, não seria o reflexo de nosso instinto de preservação ou de inclinações puramente egoísticas. Rawls tenta nos mostrar que a justiça não é um jogo de forças sociais e políticas ou uma ilusão social. Ela também não é um fardo para os cidadãos. O benefício racional em ser justo encontra-se desvinculado de vantagens sociais ou recompensas materiais. Em suma, Rawls define, contra as insinuações “hobbesianas”, a justiça como um bem em si que participa ativamente de nossos juízos e ações em sociedade. Sim, mas o que isso tem a ver com as concepções de bem dos cidadãos? Evidentemente, pode-se afirmar - e nós afirmamos - o papel desempenhado pela justiça nos planos de vida das pessoas, ao ponto de até mesmo provocar a submissão de tais planos às suas exigências. Mas além de funcionar como uma ênfase suplementar do senso de justiça, em qual momento a segunda complementaridade dialoga com as concepções de bem dos cidadãos? Não obstante o empenho de John Rawls, a segunda complementaridade não deixa de ser falsa. Pois se trata de uma congruência entre a justiça e a justiça como um bem, na qual somente o poder moral do senso de justiça é invocado.

Tentaremos explicar nosso ponto de vista com mais clareza. Rawls alicerça a deliberação dos cidadãos em torno de duas capacidades morais, a capacidade para um senso de justiça e a capacidade de possuir uma concepção de bem. No caso da primeira complementaridade, só é preciso ser dotado de uma concepção de bem (que não se sabe qual é) para aceitar a lista dos bens primários, e assim se encerra a participação desse poder moral. Paralelamente, no segundo caso, o senso de justiça é o poder moral norteador dos horizontes da sociedade, legitimador de finalidades e orientador de nossos juízos. O senso de justiça é invocado em toda a sua dimensão e potencialidade, enquanto o poder relacionado ao bem é reduzido a uma “capacidade para”, que nada tem a acrescentar à deliberação dos participantes. A capacidade para o bem é a virtude calada, a virtude omitida em favor do senso de justiça. Não existe efetiva complementaridade entre o bem e a justiça na primeira teoria de Rawls porque o filósofo americano desconfia do bem e aposta na repressão da “voz” dessa capacidade moral devido ao medo constante, próprio de seu arcabouço kantiano, de recair em princípios heterônomos de justiça. A complementaridade é falsa, ou ao menos incompleta, na medida em que a congruência é sempre entre uma versão ampla e desimpedida do senso de justiça, em oposição a uma versão parcial, e por que não dizer, irrealista do papel do bem na constituição da identidade moral dos indivíduos.

Essa lição o comunitarismo nos ensinou muito bem. MacIntyre denuncia uma concepção de bem implícita no liberalismo. Sandel prescreve a primazia da integração política sobre a investigação filosófica. Walzer, por seu turno, adverte que os cidadãos liberais encarnam valores que possuem uma história. Todos eles salientam que a autocompreensão dos indivíduos, mesmo na complexidade das sociedades modernas, guarda um forte senso de integração comunitária. Os cidadãos reconhecem sem maiores dificuldades que grande parte dos seus valores foram transmitidos através de sua inclusão em totalidades maiores, como a prática religiosa e a família, sem a qual muitos deles não saberiam explicar não só o sentido de sua vida e do ordenamento dos seus fins, mas também e principalmente, qual é a sua motivação moral para uma conduta justa.

Com efeito, Rawls começou a desconfiar, muito cedo, da força do apelo cognitivo subjacente à fundamentação de TJ. Nesse sentido, uma das mais significativas mudanças de sua teoria é a admissão de que a justiça como equidade como uma teoria da escolha racional não poderia, jamais, ser coerente com o seu fundamento e objetivo. Como Rawls reconhece,

isso é simplesmente um erro, pois implicaria que a justiça como equidade fosse, no fundo, hobbesiana (como Hobbes costuma ser interpretado) e não kantiana. O que deveria ter sido dito é que a descrição das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da escolha (decisão

racional), mas que essa teoria é, em si mesma, parte de uma concepção política de justiça que tenta descrever princípios razoáveis de justiça. É inconcebível derivar esses princípios do conceito de racionalidade como único conceito normativo (JE, 2003, p.114).

Para Habermas, essa correção bastaria para livrar a justiça como equidade de sua maior contradição. Finalmente, Rawls invocaria somente o potencial epistêmico de sua teoria, admitindo que o assentimento de normas morais depende não só da abstração do contexto social, mas também da transcendência do interesse próprio. O reconhecimento da validade intrínseca de certas normas se daria através do engajamento discursivo dos cidadãos. Rawls, porém, estende a sua crítica para além do desejo de Habermas. Se o conceito normativo amparado em uma noção de racionalidade hobbesiana era inconcebível, por que não dizer o mesmo da interpretação kantiana de nossa natureza moral? O apreço e a identificação dos cidadãos com o seu bem desafiava as pretensões de consenso da teoria de justiça como equidade. Curiosamente, o esforço de Rawls para livrar-se de Hobbes já indicava o seu novo olhar sobre a fundamentação de sua teoria: era preciso abandonar ambas as justificativas, tanto o legado de Hobbes quanto o de Kant. A importância motivacional das concepções de bem na corroboração dos princípios de justiça não passou despercebida pelo filósofo. Paulatinamente, ele começa a perceber a necessidade de um diálogo mais fecundo entre a concepção de justiça e as cosmovisões dos indivíduos, ou ainda, de entender como as duas capacidades morais entrelaçavam-se na formação do caráter das pessoas, de maneira que “a capacidade de possuir uma concepção de bem” finalmente acaba por ganhar um espaço antes inexistente. John Rawls se dá conta de que nem todos os cidadãos assumiriam a concepção kantiana de pessoa como uma descrição adequada de seu senso moral: a concepção de justiça apresentada em TJ era, em suas próprias palavras, uma concepção abrangente do bem humano. Dado o fato do pluralismo, enquanto concepção filosófica abrangente, a justiça como equidade concorre com outras doutrinas morais, religiosas e filosóficas pela adesão dos cidadãos, e não poderia ser democraticamente aceita por todos.

Do mesmo modo, a apreensão do bem unicamente em seu sentido instrumental não seria coerente com a incalculável influência exercida por ele na vida dos cidadãos. Rawls admite finalmente a “positividade” do bem, em contraste com toda a negatividade atribuída a ele em TJ. Rawls reconhece, enfim, que a complementaridade entre o bem (em sua forma mais ampla) e a justiça, é um elemento necessário para a estabilidade de uma concepção pública de justiça. A nova abordagem Rawls acerca da “legitimidade” do bem foi lida por muitos como uma concessão do filósofo aos argumentos comunitaristas. Todavia, Rawls nega categoricamente que a trajetória de sua reflexão tenha sido modificada em razão da crítica

comunitarista. Absorver por completo a crítica comunitarista seria admitir que a sua primeira teoria é uma teoria falsa. Porém, ele não afirma que a sua concepção de justiça é correta ou incorreta: enquanto doutrina abrangente, ela é apenas publicamente inaceitável e incapaz de produzir um consenso. O seu problema não seria insistir em uma fundamentação epistemológica da moral, mas exigir que as pessoas cheguem aos princípios de justiça por esse caminho.

Rawls defende, por fim, uma terceira complementaridade entre o bem e a justiça. Tal complementaridade não cerceia a participação das concepções de bem nos juízos refletidos sobre a justiça. Para tanto, Rawls elabora uma separação inexistente em TJ: a distinção entre o razoável e o racional. Doutrinas razoáveis aderem ao primado da justiça e não visam colocar os seus interesses ou a sua “verdade” acima do bem comum, pleiteando o poder político total. A sua influência na reflexão dos cidadãos não é politicamente perigosa e beneficia a estabilidade do regime democrático.

Rawls flertou com uma epistemologia que se distanciava da democracia. Na primeira teoria de Rawls, o contexto cognitivo de “descoberta”, ou seja, o momento cartesiano de fundamentação da justiça conflitava seriamente com o momento construtivista do contexto de eleição. O modelo da razão pública, no qual discussões são levadas a cabo na real legislação política de governantes e cidadãos, superaria as contradições da posição original. A segunda teoria de justiça como equidade quer abarcar em seu seio todas as doutrinas razoáveis existentes em um sociedade e se tornar uma concepção política de justiça. Essa concepção, que pretende-se um módulo adaptável a diversas concepções de bem, abandona as suas pretensões epistêmicas e filosóficas em favor da democracia. Ela agora se interessa pelos valores latentes nas sociedades democráticas e faz uso deles para invocar o consenso público e justificar suas prescrições aos cidadãos.

Seria lícito trocar a filosofia pela democracia, as pretensões epistêmicas pela experiência histórica, ou existiria uma conciliação possível entre a razão prática e os valores democráticos? O liberalismo político, como terceira complementaridade entre o bem e a justiça, será o tema de nosso segundo capítulo. Lançaremos mão, uma vez mais, do pensamento de Jürgen Habermas, que insiste no apelo cognitivo e epistêmico do razoável. Porém, dessa vez, efetuiremos um contraste com a filosofia do americano Richard Rorty, que vê na nova teoria de Rawls uma concepção pragmática, pós-metafísica e pós-epistêmica (pós-iluminista) de justiça. A razoabilidade, o principal componente das sociedades liberais, é interpretada por ele como um bom hábito que o cidadão democrático recebe de sua herança

histórica que nada tem a ver com uma capacidade para a justiça inerente à essência ou ao poder cognitivo do ser humano. Essa interpretação histórica da teoria de Rawls será o alvo de nossos esforços no capítulo que se segue.

2 DEMOCRACIA SEM EPISTEMOLOGIA? A TEORIA DE JUSTIÇA DE RAWLS ENQUANTO CONCEPÇÃO *POLÍTICA* DE JUSTIÇA

2.1 A transição para o liberalismo político

Os mesmos motivos que levaram John Rawls a rejeitar o utilitarismo reincidiram sobre a concepção filosófica de justiça definitivamente abandonada a partir da afirmação do caráter estritamente político de sua teoria. Assim como o utilitarismo pressupõe que o princípio de utilidade forneceria uma base comum aceitável para a seleção de princípios gerais de justiça, a justiça como equidade também pleiteou possuir as condições necessárias para engendrar um consenso público derivado de seus pressupostos filosóficos e epistemológicos. Com efeito, Rawls assume que a sua primeira teoria da justiça não dimensionou corretamente a radicalidade do pluralismo contemporâneo. Coerente com suas próprias palavras, Rawls sabia que uma teoria atraente e promissora como a justiça como equidade deveria ser rejeitada ou revisada se não fosse verdadeira. E não era verdade, concluiu o filósofo, que tal concepção seria livremente professada por todos os cidadãos pelas mesmas razões. A pretensão de um acordo público em torno de uma única doutrina filosófica abrangente como a justiça como equidade, semelhantemente ao utilitarismo, não leva a sério as diferenças entre as pessoas.

A perspicácia de Rawls em preservar a liberdade dos indivíduos da ingerência estatal concomitantemente à busca de igualdade social evidencia, sem dúvida, o caráter plural e democrático de sua concepção de justiça. Não obstante, a arbitrariedade de sua concepção de justiça original encontrava-se na intolerância *filosófica* de especificar quais seriam as motivações e justificativas corretas para a adesão aos princípios de justiça. Como bem descreve Sidney Reinaldo da Silva,

Na *Teoria da justiça*, o autor tende a considerar essa diversidade como produto de falhas morais ou limitações das capacidades cognitivas humanas ou mesmo inerentes à situação natural humana: o conhecimento seria necessariamente incompleto; os poderes de raciocínio, memória e atenção seriam sempre limitados; o julgamento tenderia a ser distorcido pela ansiedade, pelo preconceito, e pela preocupação com seus próprios interesses. No *Liberalismo Político*, a pluralidade é vista mais como uma virtude ligada à dinâmica histórica das sociedades com tradições democráticas e constitucionais. Nestas, a formação livre e racional dos indivíduos permite o florescimento de uma diversidade de bens que não são sempre compatíveis entre si e muitas vezes tornam-se mesmo conflitantes (SILVA, 2003, p.57).

Como já salientamos, Rawls temia que um acordo encetado pelas “razões erradas”, tais como a expectativa de vantagens sociais, bem como os interesses políticos e econômicos,

comprometessem o caráter moral e a estabilidade do compromisso público dos cidadãos. Ora, falta na primeira teoria de justiça uma distinção fundamental, capaz de equacionar com propriedade as relações entre o senso de justiça e as concepções de bem. Trata-se da distinção entre o *razoável* e o *racional*. Se a nossa interpretação de Rawls estiver correta, de fato, em sua primeira teoria, somente o senso de justiça participa ativamente de todos os momentos de deliberação da escolha dos princípios de justiça, muito embora Rawls afirme que não podemos prescindir, em nosso raciocínio, de equacionar em nossos juízos a capacidade de possuir uma concepção de bem.

Quando Rawls efetivamente se dá conta do papel motivacional das concepções de bem na formação moral dos cidadãos, ele também percebe que o sucesso na adaptação dos cidadãos às leis da sociedade quase nunca se faz por meio de rebuscados argumentos filosóficos ou como resultado da abstração das contingências do mundo propiciada pelo exercício de uma capacidade cognitiva inerente ao homem. Em suas próprias doutrinas abrangentes, os cidadãos encontrariam fundamentos e explicações próprias para a adesão aos princípios básicos de justiça. O fato de estarem ligadas a concepções de bem racionais não significa que tais doutrinas estejam necessariamente em busca do domínio do poder político ou obsessivamente vinculadas aos seus próprios interesses. Como Rawls reconhece, esse não é o caso das doutrinas abrangentes *razoáveis*:

Numerosas concepções de mundo, todas plausíveis, podem ser construídas a partir de diferentes pontos de partida. A diversidade nasce naturalmente das nossas capacidades limitadas e das nossas perspectivas diferentes. É pouco provável que todas as nossas diferenças sejam apenas o produto da ignorância e do espírito de contradição ou das rivalidades que resultam da escassez de recursos. Na teoria da justiça como equidade, a existência de divergências de opiniões profundas e irreconciliáveis, e que dizem respeito a questões capitais para o ser humano, é considerada como um dado permanente da condição humana e deve ser tomada em consideração quando se constrói uma concepção de justiça. Essa diversidade pode, sem dúvida, ter lados bons, porém com a condição de se poder precisar quais são as medidas sociais que permitem aproveitar as suas vantagens possíveis (JD, 2002, p.91).

As doutrinas razoáveis não inibem o senso de justiça, mas permitem a ele uma vazão peculiar: existe um vínculo interno, na concepção política de Rawls, entre os princípios de justiça e a doutrinas razoáveis, ou ainda, entre o senso de justiça e a concepção de bem, não enquanto “capacidade para”, e sim como doutrina abrangente real e professada em sociedade, mas tal vínculo não mais carece de demonstração de qualquer natureza, filosófica ou epistemológica.

No ano de 1980, por ocasião da quarta série das “Dewey lectures”, John Rawls proferiu três conferências na Universidade de Colúmbia que mais tarde constituiriam a base

fundamental dos textos publicados na obra “O Liberalismo Político”. Sem dúvida, as mudanças mais significativas que promoveram a transição de sua teoria ao patamar de uma concepção política de justiça encontram-se na primeira delas, “O construtivismo kantiano na teoria moral”. Ali a distinção entre o razoável e o racional, bem como a subordinação do racional ao razoável é finalmente tratada com uma precisão inédita em toda obra do filósofo. Além disso, o construtivismo kantiano, tal como aparece nessa conferência, já pode ser assimilado como um construtivismo político, embora Rawls ainda não faça uso do termo *político* com a mesma ênfase e significação de seus últimos escritos. Como Rawls sempre defendeu, “o adjetivo kantiano exprime apenas uma analogia, não uma identidade; ele indica que minha doutrina se parece, em boa parte, com a de Kant, e isso se dá a respeito de muitos pontos fundamentais, pelo que ela está bem mais próxima dela do que das outras doutrinas morais tradicionais que nos servem de termos de comparação” (JD, 2002, p.48). O termo “kantiano”, porém, é deixado de lado na formulação política da justiça como equidade. A sua utilização não só é incompatível com o novo *status* de sua teoria, como também, assim nos parece, ao rejeitá-lo Rawls reconhece que essa denominação sempre confundiu muito mais do que elucidou os seus leitores.

De fato, pouco se reconhece da filosofia de Kant nessa conferência de Rawls. Ora, por todos os problemas já relatados no primeiro capítulo, a fundamentação epistemológica da teoria de justiça como equidade é invalidada por Rawls. Essa primeira fundamentação, que pretendia estabelecer-se na imaginada equidade de uma “visão a partir de lugar nenhum” deve agora apresentar um novo horizonte no qual um consenso público possa sedimentar-se. Rawls não vê outra saída senão recorrer à própria história de uma sociedade caracteristicamente democrática. Evidentemente, no interior de uma sociedade democrática, diversos conflitos permanecem quanto ao melhor modo de conjugar a liberdade e a igualdade entre os cidadãos. Investigar esses princípios, associando a análise do resultado de experiências históricas à reflexão ponderada na prática política constitui agora a maneira mais satisfatória de equilibrar direitos e definir os princípios de justiça. E Rawls não tem melhor parâmetro para pensar uma sociedade bem-ordenada senão recorrendo à história dos Estados Unidos²⁷ e seu peculiar desenvolvimento republicano e democrático:

²⁷ Rawls defende que a sua concepção é pensada para um regime constitucional que resguarde pelos menos as características mais importantes de uma sociedade democrática. Enquanto cidadão americano e profundo conhecedor da história de seu país, as referências de John Rawls a momentos históricos importantes da história dos Estados Unidos são naturais e mesmo inevitáveis. Isso não significa que o liberalismo político rawlsiano seja a mera expressão das práticas e da trajetória da sociedade americana. Rawls, nega, por exemplo, que os Estados Unidos tenham atingindo algo parecido com um consenso sobreposto. Ele defende, inclusive, que a democracia americana está contaminada pela “maldição do dinheiro”, (DP, 2004, p.184) que permite que interesses corporativos invadam a deliberação pública, dada a enorme contribuição de fontes privadas

Uma consequência imediata dessa limitação de nossa indagação sobre o conflito entre liberdade e igualdade é que não tentaremos encontrar uma concepção de justiça válida para todas as sociedades, independentemente de suas situações históricas ou sociais particulares. Queremos resolver um conflito fundamental quanto à forma justa que as instituições básicas das democracias modernas deveriam ter. Nosso objeto somos nós mesmos, nosso futuro e nossos debates, a partir, digamos, da declaração de independência. Saber se nossas conclusões são igualmente válidas num contexto mais amplo é outra questão (JD, 2002, p.50).

Esse objetivo é ressaltado por Rawls logo nos primeiros parágrafos desse texto fundamental para os rumos de sua teoria. A filosofia muda completamente de papel no interior de sua concepção de justiça. A tarefa da filosofia não é mais suprimir as contingências históricas e encontrar uma concepção do justo mediante um ideal de razão prática. Agora a filosofia deve auxiliar na tarefa de definir e tornar explícita certas noções e princípios historicamente compartilhados, ou seja, latentes no senso comum. E quando isso não for possível, dado o caráter sempre controverso dos valores sociais, a filosofia deve propor, tentando elucidar o senso comum, “certas concepções e certos princípios que estão no cerne de suas convicções e de suas tradições históricas mais importantes” (JD, 2002, p.50). Em suma, a busca de um acordo público perpassa um olhar sobre a própria cultura e valores internos às práticas de uma dada sociedade. Nesse sentido, Rawls parece agora inculcar uma orientação comunitarista em sua concepção de justiça. Não obstante, a virada para o historicismo no pensamento de Rawls deve ser entendida como um comunitarismo no sentido sandeliano: só devemos validar um princípio socialmente compartilhado associando a ele um juízo substancial acerca dos valores e objetivos que promove. Por isso Rawls vê a necessidade de desenvolver uma idéia de razão pública, ou seja, a idéia de uma razão que espelhe e esclareça as convicções morais arraigadas de uma sociedade liberal.

Portanto, a filosofia ainda possui um importante papel: “Ela pode chegar a criar e a moldar pontos de partida para esse acordo exprimindo, sob uma forma nova, as convicções que pertencem à tradição histórica e vinculando-as à gama variada das convicções mais sólidas, daquelas que resistem ao exame crítico” (JD, 2002, p.50). Propiciar esse esclarecimento é a verdadeira tarefa da filosofia política. Contudo, não é mais um sujeito cartesiano e esvaziado que pondera sobre os princípios de justiça. Do mesmo modo, a filosofia já não pode prescindir da história para pensar a realidade. A concepção de pessoa “kantiana” não é correta ou verdadeira em seus próprios termos. Se ela chega a ser admitida em algum momento, é porque trata-se de uma concepção de pessoa que a cultura pública

para as campanhas eleitorais. A solução, nesse caso, seria o financiamento público das campanhas, uma questão em discussão também no Brasil.

adota implicitamente, ou seja, enquanto uma concepção estritamente política, ela pode ser aceitável aos olhos do cidadão democrático e razoável (JD, 2002, p.51). A passagem abaixo exemplifica singularmente a cisão entre o segundo Rawls e aquele encontrado em TJ:

Devo agora ressaltar que o que denomino “tarefa verdadeira” não é, em primeiro lugar, um problema epistemológico. A procura de argumentos razoáveis que permitiriam chegar a um acordo e que estejam enraizados em nossa concepção de nós mesmos, bem como na nossa relação com a sociedade, substitui a procura de uma verdade moral fixada por uma ordem de objetos e de relações independente e anterior, seja ela divina ou natural, uma ordem distinta e separada de nossa concepção de nós mesmos. A tarefa consiste em elaborar uma concepção pública da justiça que seja aceitável para todos os que consideram sua pessoa e sua relação com a sociedade de uma determinada maneira. Mesmo que isso implique ter de resolver dificuldades teóricas, a tarefa social e prática continua sendo primordial. O que justifica uma concepção de justiça não é, portanto, que ela seja verdadeira em relação a uma determinada ordem anterior a nós, mas que esteja de acordo com a nossa compreensão em profundidade de nós mesmos e o fato de que reconheçamos que, dadas a nossa história e as tradições que estão na base de nossa vida pública, ela é a concepção mais razoável para nós. Não poderíamos encontrar melhor mapa fundamental para a nossa sociedade (JD, 2002, p.51).

Contrariamente ao que ocorre em TJ, o liberalismo político preocupa-se em sustentar seus argumentos recorrendo a exemplos históricos, bem mais do que a conceitos filosóficos. De fato, TJ era uma obra altamente abstrata, e ao evitar o tanto quanto possível a referência a momentos históricos particulares, cremos que Rawls procurava conservar o caráter universalista de sua primeira concepção de Justiça.²⁸ A obra magna de Rawls recorre à teoria contratualista como um ponto de convergência para o acordo público, reforçando o apelo cognitivo da idéia de contrato social em detrimento de sua aceitação pública do ponto de vista histórico. Ali, a racionalidade da idéia do contrato social importa mais do que a sua legitimidade histórica na auto-interpretação de uma sociedade liberal. Nesse sentido, TJ parte apenas do conceito do contrato, omitindo as motivações históricas do surgimento e desenvolvimento dos ideais liberais. Já os princípios da concepção *política* de justiça como equidade admitem ter sua origem em pelo menos três dos mais significativos processos históricos que moldaram a filosofia moral do Ocidente nos últimos séculos. A reforma protestante do século XVI é o mais importante deles.²⁹ Foi a cisão provocada por ela no interior da Europa Cristã que conduziu ao pluralismo religioso, com todas as suas boas e más conseqüências, e “isso por sua vez, alimentou pluralismos de outros tipos, que se tornaram

²⁸ Já os textos que admitem o caráter político da justiça como equidade, por seu turno, não cansam de retirar exemplos específicos da história americana. Rawls alude ao *New Deal*, à guerra civil, a questão do abolicionismo, às decisões da suprema corte americana em casos controversos, às emendas constitucionais, e a figuras monumentais como Abraham Lincoln e Martin Luther King.

²⁹ “Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na reforma e em suas conseqüências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e pensamento” (LP, 2000, p.32). A preocupação de Rawls em especificar um “momento de nascimento” para o liberalismo político só corrobora a tese de que ele realmente engajou-se, em sua teoria tardia, em lançar um olhar retrospectivo sobre a história do Ocidente, abandonando suas pretensões epistemológicas universalistas em favor do contextualismo histórico de uma moralidade situada.

uma característica permanente da cultura no final do século XVIII” (LP, 2000, p.30); Rawls elenca ainda o desenvolvimento do Estado moderno, caracterizado por administrações centralizadas e a posse de poderes absolutos ou quase absolutos; por último, ele cita o desenvolvimento da ciência moderna, exemplificada pelas descobertas astronômicas de Copérnico e Kepler, bem como a física Newtoniana (LP, 2000, p.31).

A lição que a reforma nos deixou, após inúmeras guerras envolvendo a religião, foi a compreensão da necessidade pragmática de algum grau de liberdade religiosa. O que se pensava ser um desastre (aceitar a diversidade era dar anuência ao pecado e à heresia) mostrou-se algo inevitável para a própria sobrevivência da sociedade. O liberalismo aceita o pluralismo como o resultado natural da liberdade humana, que na vigência de regimes livres não impede os indivíduos de professar sua fé ou filosofia (LP, 2000, p.32). A crença na necessidade de uma crença ou bem comum capaz de conferir unidade ao corpo político perdeu gradativamente sua força ao longo dos séculos. O paulatino desenvolvimento das instituições liberais foi alimentado pela perda de força desse argumento remanescente da filosofia política clássica. Rawls arrisca um belo palpite para explicar o aumento da tolerância religiosa: “Talvez a doutrina da liberdade religiosa se tenha desenvolvido porque é difícil, senão impossível, acreditar na danação daqueles com os quais, confiantes, cooperamos longa e frutiferamente na manutenção de uma sociedade justa” (LP, 2000, p.37).

Não mais recorrendo à justificação epistemológica dos princípios de justiça, o liberalismo acredita que uma democracia constitucional pode destacar razões políticas e publicamente aceitáveis originadas nos valores e práticas que expressam as convicções morais arraigadas da sociedade em questão: "Nosso ponto de partida é, então, a noção da própria cultura pública como fundo comum de idéias e princípios básicos implicitamente reconhecidos" (LP, 2000, p.50).

A discussão em torno de questões fundamentais transforma-se numa discussão calcada por valores políticos, por meio do ideal de razão pública, onde as visões filosóficas gerais são renunciadas. Nos termos de Rawls, a justiça como equidade é uma concepção *freestanding*: “A political conception of justice is what I call freestanding when it is not presented as derived from, or as part of, any comprehensive doctrine. Such a conception of justice in order to be a moral conception must contain its own intrinsic normative and moral ideal (LP, 1996, p.xliv)³⁰. Consequentemente, trata-se de uma concepção política, não metafísica de justiça,

³⁰ A citação é extraída da introdução preparada por Rawls à “paperback edition”, de 1996, de sua obra *O Liberalismo Político*, cuja primeira edição é de 1993. A notar que a tradução portuguesa é baseada na primeira edição, não contendo,

auto-sustentável, sem nenhuma concepção metafísica nem epistemológica que a explique a não ser a recorrência aos seus próprios fundamentos políticos. Sendo uma concepção auto-sustentada, ela não nega a existência de outros valores, ou que os valores políticos podem ser assumidos como uma continuidade de uma doutrina abrangente sob outros termos. O LP não precisa afirmar a continuidade ou descontinuidade entre os valores políticos e não-políticos para a sua sustentação (LP, 2000, p.26-27).

Portanto, essa concepção política de justiça possui três características principais: a) é elaborada exclusivamente para as instituições políticas, sociais e econômicas de uma dada democracia constitucional moderna; b) é auto-sustentada, pois não depende nem deriva de uma doutrina abrangente, ou, como escreve Rawls, a “concepção política é um módulo, uma parte constitutiva essencial que se encaixa em várias doutrinas abrangentes razoáveis subsistentes na sociedade regulada por ela, podendo conquistar o apoio daquelas doutrinas. Isso significa que pode ser apresentada sem que se afirme, saiba ou se arrisque uma conjectura a respeito das doutrinas a que possa pertencer ou de qual delas poderá conquistar apoio” (LP, 2000, p.55); c) O seu conteúdo remete à cultura pública latente dessa sociedade democrática, compreendendo por isso as suas instituições públicas, as tradições públicas de interpretação, além dos textos e documentos históricos que são de conhecimento geral.

Essa é a conjectura realizada por Rawls para explicar a assunção do liberalismo. Contudo, o liberalismo clássico é uma doutrina tão abrangente quanto uma religião ou filosofia. Por isso a premência de um liberalismo *estritamente* político. Segundo Rawls uma concepção política de justiça abarcaria valores substanciais, capazes de engendrar a concordância do cidadão comum, leigo ou religioso, filósofo ou cientista, em um mundo no qual a própria expectativa de resolução do pluralismo das diferentes doutrinas abrangentes é por si mesma contrária ao ideal de liberdade democrática:

Political liberalism is not a form of Enlightenment liberalism, that is, a comprehensive liberal and often secular doctrine founded on reason and viewed as suitable for the modern age now that the religious authority of Christian ages is said to be no longer dominant. Political liberalism has no such aims. It takes for granted the fact of reasonable pluralism of comprehensive doctrines, where some of those doctrines are taken to be nonliberal and religious. The problem of political liberalism is to work out a political conception of political justice for a constitutional democratic regime that a plurality of reasonable doctrine, both religious and non religious, liberal and nonliberal, may freely endorse, and so freely live by and come to understand its virtues. Emphatically it does not aim to replace comprehensive doctrines, religious or nonreligious, but intends to be equally distinct from both and, it hopes, acceptable to both (LP, 1996, p.xl).

portanto, além daquela introdução, o ensaio “Reply to Habermas”, o qual, publicado originalmente no periódico “The Journal of Philosophy”, em 1995, aparece como Conferência IX da segunda edição.

2.1.1 A terceira complementaridade: a proposta do liberalismo político³¹

O liberalismo político, uma vez admitido o fato do pluralismo, pergunta “Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (LP, 2000, p.46). De maneira mais concreta, o liberalismo político objetiva identificar “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?” (DP, 2004, p.235). O objetivo do LP é atingir um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) de doutrinas abrangentes razoáveis, isto é, a convergência de um universo de concepções de bem em torno dos princípios - com os seus valores correspondentes - de uma mesma concepção *política* de justiça:

A idéia central de Rawls é que esses princípios derivam necessariamente das convicções expressas pelos membros da comunidade num dado momento. Eles devem justificar de maneira satisfatória, quer dizer, de maneira publicamente reconhecida e aceitável, o que reconhecemos todos num dado momento como sendo injusto – por exemplo, nossa rejeição da escravidão, da perseguição por motivos políticos, religiosos ou sexuais, das desigualdades de direitos resultantes da arbitrariedade natural ou social etc. Trata-se das intuições morais básicas, partilhadas por quase todos os membros de uma sociedade democrática num dado momento sem que estejam, no entanto, necessariamente em rigoroso acordo com outras convicções morais, porém “privadas” e não mais políticas. E, no momento em que se dar uma justificativa mais precisa delas, o consenso desmorona (AUDARD, 2002, p.XXV).

Contudo, não basta conformar-se com a inevitabilidade do pluralismo, mas entender que um regime democrático constitucional só encontra sua verdadeira expressão moral e política na vigência de um pluralismo *razoável*. A distinção entre o pluralismo simples e o pluralismo razoável não se encontra em TJ. Rawls corrige a omissão dessa diferença quando sua teoria passa a ser apresentada como uma concepção política de justiça:

O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático. É claro que uma sociedade também pode conter doutrinas abrangentes pouco razoáveis, irracionais ou até mesmo absurdas. Nesses casos, o problema é administrá-las de forma a não permitir que solapem a unidade e a justiça da sociedade. O fato de haver uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, porém incompatíveis entre si – o pluralismo razoável – mostra que a idéia de uma sociedade bem-ordenada de justiça como equidade, conforme aparece em *Teoria*, é pouco realista. É pouco realista por ser incoerente com a realização de seus princípios num cenário de alta previsibilidade (LP, 2000, p.24-25).

³¹ O tratamento dado ao liberalismo político nesse trabalho é um sumário das idéias centrais da proposta de John Rawls. De fato, LP é uma das obras mais discutidas na filosofia política, e para cada uma das questões levantadas por essa obra existe um incalculável número de controvérsias e objeções que não poderiam ser devidamente expostas em nosso trabalho.

Assim como em TJ, o que importa são as questões de justiça fundamentais que atingem a estrutura básica de uma sociedade fechada. A concepção de justiça política mantém a sua imparcialidade com relação às diversas doutrinas abrangentes, e para isso o primeiro passo é abandonar a idéia de verdade como um todo. Importa para o liberalismo classificar as diversas doutrinas abrangentes não como corretas ou incorretas, verdadeiras ou falsas, e sim como razoáveis e irrazoáveis. As bases filosóficas e teológicas que sustentam os valores morais de diferentes concepções de bem não são julgadas segundo sua coerência interna, veracidade histórica ou possibilidade de demonstração empírica. Sendo assim, o LP não pretende substituir ou falsificar nenhuma doutrina abrangente, nem lhes dar um fundamento verdadeiro, ao mesmo tempo em que a sua própria concepção também não é fundada em temas de verdade ou falsidade, e sim de aceitabilidade e funcionalidade. O LP não ataca, critica ou rejeita nenhuma teoria específica da verdade dos julgamentos morais. Uma das principais características do LP é o uso desse método de evitação das controvérsias que diminuem as possibilidades de sucesso de um consenso público. Esse método explica o desinteresse da justiça como equidade com relação aos fundamentos dos valores morais ou qualquer outra questão que não se refira ao ordenamento da estrutura básica da sociedade. A "justiça como equidade" deve ser aceitável do ponto de vista social e efetiva do ponto de vista da regulação das instituições sociais (LP, 2000, p.26-27) ³²:

The first condition for a just and stable democratic society is that it be regulated by a political conception of justice. What primarily distinguishes a political conception of justice is that it is "freestanding" or independent and without grounding in premises peculiar to metaphysical, epistemological, and general moral conceptions. A freestanding conception aims to "bracket" or avoid philosophical questions of the original source of moral principles, how we ultimately come to know them, and even the question of their ultimate truth (FREEMAN, 2003, p.33).

O resultado dessa formulação é que o cidadão aceita, ao mesmo tempo, uma doutrina abrangente razoável e uma concepção de justiça pública. Não obstante, a relação entre doutrinas razoáveis e a concepção política não é claramente demonstrável: a concepção de justiça pode ser admitida pelos cidadãos como uma extensão pública, ou seja, como a continuidade em termos políticos de valores morais não-públicos ou então por abarcar uma

³² A formulação política dos diversos conceitos da justiça como equidade também obrigam Rawls a reelaborar os princípios de Justiça. No LP, os princípios de justiça que seriam aceitos pelos cidadãos razoáveis são assim declarados pelo filósofo: a) Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter o valor equitativo garantido; b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade (LP, 2000, p.47).

aproximação aceitável ou não serem incoerentes com as suas doutrinas abrangentes razoáveis (LP, 2000, p.27). Dado que se trata de uma concepção compartilhada por todos, a *forma* de justificação deve ser pública, enquanto em foro íntimo pode-se justificar a adesão a concepção de maneiras ininteligíveis para o público em geral. A "justiça como equidade" é marcada por expressar sua constante relação com as doutrinas abrangentes, tanto quanto a sua distinção.

Em primeiro lugar, é preciso especificar com mais clareza o que é o razoável e o que é o racional. Entendemos esses conceitos distintos muito mais por meio de um contraste entre ambos do que a partir de uma definição da racionalidade e da razoabilidade:

Todos os que cooperam devem ser beneficiários ou compartilhar dos encargos comuns de um modo relativamente satisfatório, avaliado por um critério adequado de comparação. Chamarei de *Razoável* esse elemento presente na cooperação social. O outro elemento corresponde ao *Racional*. Ele exprime a concepção que cada participante tem de sua vantagem racional que ele tenta, enquanto indivíduo, concretizar. Como vimos, a interpretação do Racional na posição corresponde ao desejo que têm as pessoas de efetivar e exercer as suas faculdades morais e garantir o avanço da sua concepção do bem (LP, 2000, p.66).

Rawls identifica a razoabilidade com uma capacidade básica de todas as pessoas. A razoabilidade não pergunta pelos fins almejados pelas pessoas e sim pela forma como esses fins serão conquistados. Pessoas razoáveis são aquelas capazes de se orientar por princípios sob os quais é possível raciocinar conjuntamente em sociedade, levando em conta as consequências de suas ações para a felicidade dos outros: é uma disposição de agir moralmente. As pessoas são razoáveis quando estão dispostas a propor critérios e princípios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. Um mundo de pessoas razoáveis é um mundo que insiste que a reciprocidade vigore nesse mundo, uma vez que a razoabilidade é uma disposição para agir moralmente, e não uma simulação pública que investe na reciprocidade para obter vantagens e depois abandoná-la (LP, 2000, p.94). Os cidadãos respeitam o critério de reciprocidade quando crêem sinceramente que as razões oferecidas para uma dada ação ou reivindicação política pode ser razoavelmente aceita por outros cidadãos como justificativas para essas ações (LP, 1996, p.xlvi).

Já a racionalidade é uma idéia distinta do razoável. O racional aplica-se à forma pela qual esses fins e interesses são promovidos e adota os meios mais eficientes para os fins em questão (LP, 2000, p.94). Não se trata de uma racionalidade meramente instrumental. Os agentes racionais levam em conta de que forma os meios afetam seus fins, vínculos e valores mais profundos. Seus interesses gerais nem sempre significam o benefício próprio. Todo

interesse é pessoal, mas nem sempre implica em benefícios a quem o promove. O que os agentes racionais *irrazoáveis* não possuem, segundo Rawls,

é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a idéia de cooperação social equitativa. Os agentes racionais tornam-se quase psicopatas quando seus interesses se resumem a benefícios para si próprios (LP, 2000, p.95).

O razoável e o racional são idéias distintas. O razoável tampouco deriva do racional. Na verdade, são idéias complementares, na medida em que o razoável está ligado ao senso de justiça e o racional à capacidade de possuir uma concepção de bem. Ambos trabalham em favor do surgimento de termos iguais de cooperação. Não obstante, racionalidade e razoabilidade não podem ser cindidas, uma vez que são interdependentes. Os agentes precisam possuir fins próprios a realizar no interior de uma sociedade tanto quanto precisam de um senso de justiça que lhes permita reconhecer a efetiva validade das reivindicações dos outros (LP, 2000, p.96). Sendo assim, a justiça como equidade não é mais, como em TJ, uma teoria da decisão racional. Outra diferença fundamental é a publicidade do razoável. O razoável nos introduz no mundo público, no qual devemos ter a disposição de propor e aceitar critérios comuns de cooperação. Segundo Rawls, se não for possível crer na razoabilidade e ter a confiança como uma possibilidade real em sociedade, não há por que concordar e seguir qualquer termo, princípio ou acordo. A razoabilidade não é, porém, um exercício de puro altruísmo. Os objetivos racionais são sempre mantidos, mas a razoabilidade é uma virtude social essencial para que uma sociedade estável, e mais ainda, a democracia, seja possível.

2.1.2 O construtivismo político e sua concepção de objetividade

Inúmeros conceitos de TJ reaparecem no segundo Rawls, reformulados segundo uma concepção política. Sendo assim, ela permanece sendo uma concepção para a estrutura básica apoiada em uma concepção da pessoa. A posse das duas capacidades morais, a idéias dos bens primários e a posição original como um artifício de representação continuam sendo a espinha dorsal do liberalismo rawlsiano. O autor promove releituras desses conceitos, de maneira que eles ganham uma fundamentação exclusivamente política.

Tomemos como exemplo o conceito de liberdade do indivíduo: ele não é mais uma concepção da autonomia moral em sentido kantiano, mas apóia-se no exclusivo reconhecimento, por parte dos cidadãos, da posse das duas capacidades morais; Os cidadãos também percebem-se como livres por serem fontes autenticadoras de reivindicações válidas, ou seja, podem mobilizar-se, de acordo com os seus direitos civis, para exigir que as instituições promovam meios para a realização de suas visões do bem; por último, eles assumem a responsabilidade por seus objetivos e “quando as instituições possuem bases justas, tendem a ajustar seus objetivos e aspirações ao que é razoável esperar obter. São também vistos como capazes de restringir suas reivindicações àquelas permitidas pelos princípios de justiça” (LP, 2000, 72-78). A posição original, por sua vez, torna-se não o modelo ideal de expressão de nossa natureza moral, mas o modo de justificação específica de um tipo de concepção liberal e política de justiça, a saber, a própria justiça como equidade. Efetivamente, os dois novos conceitos que são introduzidos no liberalismo político são a idéia de razão pública e a idéia de consenso sobreposto. Esses receberão uma maior atenção nas próximas páginas. É relevante frisar, entretanto, que o liberalismo político é também um construtivismo: um construtivismo *político*. Segundo Rawls, a importância de uma visão construtivista está ligada ao fato do pluralismo e à necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação aos seus valores políticos fundamentais:

O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das idéias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes razoáveis (LP, 2000, p.135).

Rawls permanece defendendo um conceito de razão prática³³, mas esse conceito não se confunde com a razão prática *pura*.³⁴ Sabemos, no liberalismo político, que somos um certo tipo de pessoa, ou seja, as partes na posição original não desconhecem que são cidadãos que nasceram sob o signo de instituições democráticas razoavelmente justas e conhecem os fatos

³³ "O construtivismo político aceita, com toda a certeza, a visão de Kant de que os princípios da razão prática originam-se, se insistirmos em dizer que se originem em algum lugar, em nossa consciência moral informada pela razão prática. Não advêm de nenhuma outra parte. Kant é a fonte histórica da idéia de que a razão, tanto teórica quanto prática, gera e autentica a si mesma" (LP, 2000, p.145).

³⁴ Rawls afirma sobre o construtivismo político: “evocando a razão prática, ele deve expressar o ponto de vista de pessoas, individuais ou coletivas, adequadamente caracterizadas como razoáveis e racionais. O ponto de vista da razão prática como tal é algo que não existe” (LP, 2000, p.162).

gerais que moldaram os valores e práticas sociais dessa sociedade. O filósofo associa, como de praxe, o exercício da razão prática a uma concepção política da sociedade e da pessoa:

Podemos chamar as concepções de sociedade e pessoa de "concepções da razão prática": elas caracterizam os agentes que raciocinam e especificam o contexto dos problemas e questões aos quais se aplicam os princípios da razão prática. Portanto, a razão prática tem dois aspectos: princípios de razão e julgamento práticos, de um lado, e pessoas, naturais ou artificiais, cuja conduta é moldada por esses princípios, do outro. Sem as concepções de sociedade e pessoa, os princípios da razão prática não teriam sentido, uso ou aplicação (LP, 2000, p.153).

Ressaltamos até o momento os aspectos subjetivos que permitem a adesão dos cidadãos aos princípios de justiça. No entanto, o liberalismo político, enquanto visão auto-sustentada para a regulação de um regime constitucional, exige que certas circunstâncias objetivas sejam satisfeitas para a efetivação de uma concepção política de justiça. A idéia de razoabilidade apresentada até o momento enfatizou algumas das virtudes cívicas básicas essenciais para a convivência harmônica em uma democracia. A capacidade para a cooperação social, para a tolerância e para aceitar reciprocamente os mesmos direitos e deveres é propiciada pela posse e uso de um senso de justiça adquirido ao longo de uma vida sob instituições liberais. E não só os cidadãos estão impregnados por tal cultura pública democrática. A razoabilidade se faz presente igualmente nos objetivos defendidos pelas doutrinas que respeitam os princípios de justiça.

O razoável é composto, além da capacidade de propor termos equitativos, da disposição de reconhecer os limites do juízo³⁵ e aceitar suas consequências para o uso da razão pública na condução do exercício legítimo do poder político num regime constitucional. Como vimos, ao explicar a base de motivação das pessoas para a concordância com os termos gerais da cooperação social, o fato de que esse consentimento pode ter sua origem em uma concepção

³⁵ Rawls lista seis diferentes exemplos de "limites do juízo" que ocasionam conflitos que limitam a possibilidade de um acordo pleno entre os cidadãos: a) A evidência - empírica ou científica- relacionada ao caso é conflitante e complexa e, por isso, difícil de verificar e avaliar; b) Mesmo quando concordamos inteiramente com os tipos de consideração que são relevantes, podemos discordar a respeito de sua importância relativa e, assim, chegar a julgamentos diferentes; c) Numa certa medida, todos os nossos conceitos, e não só os conceitos morais e políticos, são vagos e sujeitos a controvérsias, e essa indeterminação significa que devemos confiar em nosso julgamento e interpretação (e em julgamentos a respeito de interpretações) dentro de certos limites (que não é possível especificar com exatidão), quando pessoas razoáveis discordarem; d) Numa certa medida (não sabemos qual exatamente), nossa forma de reconhecer a evidência e pesar valores morais e políticos é moldada por toda a nossa experiência, por todo o curso de nossa vida até o momento; e as totalidades de nossas experiências sempre diferem. Assim, numa sociedade moderna, com seus numerosos cargos e posições, suas variadas divisões de trabalho, seus inúmeros grupos sociais e diversidade étnica, as totalidades das experiências dos cidadãos são díspares o bastante para seus julgamentos diferirem, ao menos em certo grau, sobre muitos, quando não sobre a maioria dos casos que tenham qualquer complexidade significativa; e) É freqüente haver diferentes tipos de considerações normativas de peso diferente em ambos os lados de uma controvérsia, e é difícil fazer uma avaliação global; f) Todo sistema de instituições sociais é limitado nos valores que podemos admitir, de modo que é preciso fazer uma seleção a partir de todo o leque de valores morais e políticos que podem ser realizados. Isso porque todo sistema de instituições, tem, por assim dizer, um espaço social muito limitado. Ao nos vermos forçados a escolher entre valores que prezamos, ou quando nos apegamos a muitos e é necessário restringir cada um deles em vista das exigências dos demais, enfrentamos grandes dificuldades para estabelecer prioridades e fazer ajustes. Muitas decisões difíceis parecem não ter uma resposta clara. (LP, 2000, p.98-102).

abrangente do bem não gera nenhuma objeção por parte do filósofo. Para Rawls, a discordância razoável só é possível entre pessoas que desenvolveram as duas capacidades morais em um grau suficiente para serem cidadãos livres e iguais de um regime constitucional, tendo o desejo de honrar os termos equitativos de cooperação e de ser um membro cooperativo da sociedade. Retomando nosso ponto, o exercício da razoabilidade pressupõe o respeito pelos limites do juízo, e tal respeito não deriva inteiramente da doutrina razoável de cada cidadão. Os cidadãos, segundo o filósofo, "dadas as suas capacidades morais, compartilham uma razão humana comum e capacidades semelhantes de pensamento e julgamento: conseguem fazer inferências, ponderar evidências e equilibrar opiniões conflitantes" (LP, 2000, p.99).

Reconhecer os "limites do juízo" é admitir que, mesmo ao exercer corretamente a nossa capacidade de raciocínio, existe ainda uma grande chance de que certos conflitos permaneçam insolúveis. Rawls esclarece que

Enquanto indivíduos razoáveis e racionais, temos de fazer diferentes tipos de julgamento. Como indivíduos racionais, temos de equilibrar nossos diversos fins e estimar seu lugar apropriado em nosso modo de vida; e fazer isso nos leva a enfrentar as sérias dificuldades de fazer julgamentos corretos de racionalidade. Por outro lado, como indivíduos razoáveis, devemos pesar a força das reivindicações das pessoas, não apenas em contraposição às nossas, mas entre si, ou em relação a nossas práticas e instituições comuns, e tudo isso gera dificuldades para fazermos julgamentos razoáveis e válidos. Além disso, temos o razoável que se aplica a nossas crenças e sistemas de pensamento, e o razoável que avalia o uso que fazemos de nossa capacidade teórica (e não prática ou moral), e aqui também encontramos os tipos correspondentes de dificuldades (LP, 2000, p.99-100).

Para sermos realmente razoáveis, devemos fazer uso efetivo não só da nossa capacidade para a tolerância, mas levar a sério as nossas capacidades inferenciais de julgamento. São essas capacidades, aliadas ao conhecimento de nossas circunstâncias sociais e nossa imersão democrática, que podem nos conduzir a um equilíbrio reflexivo entre diferentes concepções de justiça, assim como aceitar que a investigação pode chegar a um impasse sem solução. Evidentemente, John Rawls não nega a existência de disposições não-razoáveis que interferem na vida política, tais como os preconceitos, interesses pessoais e grupais, cegueira e obstinação, que estariam incluídas em uma teoria não-ideal. Contudo, o filósofo preocupa-se com as dificuldades que as pessoas razoáveis e realmente dispostas a entrar em consenso enfrentam (LP, 2000, p.102).

Mediante a introdução da idéia de limites do juízo, podemos observar que o ponto de vista *subjetivo* das doutrinas abrangentes razoáveis deve coadunar-se com o ponto de vista

objetivo de uma concepção de justiça não só auto-sustentável, mas que também pretende-se publicamente aceitável:

A idéia é que, se aprendermos a usar e aplicar os conceitos de julgamento e inferência, fundamentação e evidência, bem como os princípios e critérios capazes de selecionar os fatos a serem considerados razões de justiça política, e se descobirmos que, raciocinando à luz desses critérios mutuamente reconhecidos, podemos chegar a uma concordância no julgamento ou, se não a um acordo, que podemos reduzir nossas diferenças o suficiente para assegurar o que nos parecem ser relações justas ou equitativas, aceitáveis ou decentes entre nós – então tudo isso justifica que há razões objetivas (SILVA, 2003, p.27).

Em suma, é necessário que essa concepção de justiça possa ser julgada a partir de seu próprio ponto de vista. Rawls acredita que a legitimidade pública de uma concepção liberal de justiça depende da prescrição de critérios objetivos para a sua aceitação, até porque nem todo cidadão possui ou deseja ter razões subjetivas para a concordância com os princípios de justiça. Como escreve Rawls, "Concretizar a publicidade plena é concretizar um mundo social em que o ideal de cidadania pode ser aprendido e, assim, despertar um desejo efetivo de ser esse tipo de pessoa. Tal função educativa da concepção política caracteriza o seu papel amplo" (LP, 2000, p.116). Igualmente, as concepções abrangentes podem encontrar amparo na justificação política quando seus próprios argumentos se deparam com crises e limitações de interpretação de suas próprias razões não-políticas.

Assegurando a publicidade do liberalismo político, o filósofo americano defende que as crenças públicas amplamente compartilhadas, endossadas pelo raciocínio público quanto a questões de justiça, sejam utilizadas na justificação pública³⁶, bem como os “métodos familiares das ciências e do pensamento social, quando não controvertidos” e as tradições de interpretação jurídica de textos históricos. Esses elementos públicos são aceitos pelo liberalismo político como “razões” (LP, 2000, p.110-116).

Conclusivamente, são necessárias, para uma concepção liberal pública de justiça, além dos princípios substantivos de justiça, algumas diretrizes públicas de indagação para a dissolução de conflitos. Essas diretrizes são os princípios de argumentação e regras de evidência segundo as quais os cidadãos julgam se os princípios de justiça aplicam-se de forma apropriada a identificar as leis e políticas que melhor os satisfaçam. Os valores políticos, esclarece Rawls, são de dois tipos: “a) 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

³⁶ Por exemplo, a crença na existência de certos direitos comuns inalienáveis não deve depender de um método de comprovação empírica ou epistemológica para ser aceita.

reciprocidade econômica; e acrescentemos ainda os valores do bem comum, assim como as várias condições necessárias a todos esses valores; b) 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 questões políticas” (LP, 2000, p.273-274).

É essa justaposição entre valores políticos historicamente legitimados e diretrizes de indagação – o respeito pelos princípios de argumentação e regras de evidência – que permitem a Rawls afirmar, em uma curta e nebulosa passagem do LP, “que o razoável *não é* uma idéia *epistemológica* (embora contenha elementos epistemológicos). É melhor dizendo, parte de um ideal político de cidadania democrática que inclui a idéia de razão pública” (LP, 2000, p. 106, *itálico nosso*). Como logo veremos, Habermas apropria-se da concepção de objetividade do liberalismo político para ressaltar a dimensão universalista da filosofia de Rawls. Rorty, por seu turno, deriva da declaração de Rawls de que o razoável não é uma idéia epistemológica a conclusão de que essa capacidade só pode se tratar de uma contingência histórica assumida no decorrer do progresso da sociedade liberal.

2.2 A idéia de razão pública

Segundo Rawls, só é apropriado referir-se a uma idéia de razão pública enquanto uma característica própria dos povos democráticos. Com efeito, a razão pública é a razão dos cidadãos que compartilham um *status* de igual cidadania (LP, 2000, p.261). Assim como os cidadãos razoáveis e racionais organizam seus planos de vida dentro de uma certa ordem de prioridade, uma sociedade política também possui uma maneira de organizar os seus fins, sendo essa sua razão. Ela é, ao mesmo tempo, “uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros humanos (LP, 2000, p.261).

A idéia de razão pública se diferencia das razões de grupos religiosos e diferentes associações em sociedade, tais como as universidades, as igrejas e outras organizações não-governamentais, além dos meios de comunicação.³⁷ Rawls denomina razões não-públicas as

³⁷ O liberalismo político distingue o ponto de vista das pessoas como cidadãos do ponto de vista de pessoas como membros de famílias e outras associações. Os valores não-políticos podem ser livremente perseguidos pelos cidadãos, mas essa dimensão privada ainda está circunscrita às exigências da justiça: o direito de dissociação e o respeito à liberdade de qualquer membro da família, do ponto de vista político, não são qualificados por Rawls como uma ingerência na vida interna de famílias e associações: “Os membros adultos de famílias e de outras associações, em primeiro lugar, são cidadãos iguais: essa

inúmeras razões da sociedade civil que são perfeitamente inteligíveis àqueles membros que compartilham da mesma crença ou compartilham dos mesmos valores, mas que, no entanto, não são adequadas para o fórum público dos cidadãos em geral. Portanto, essas são razões que pertencem à “cultura de fundo” de uma dada sociedade (LP, 2000, p.269). Diferentemente dessas associações, que possuem objetivos diversos, o objeto da razão pública é sempre o bem público. Como de praxe, a razão pública limita-se a ser uma instância reguladora de deliberação quanto a questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais. Ela pode ser considerada uma razão pública por possuir uma natureza e conceito públicos, determinados pelos princípios e ideais expressos pela concepção de justiça política e por ser a razão do público, uma vez que expressa a vontade política dos cidadãos:

A idéia de razão pública explicita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos e a relação destes entre si. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria idéia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser de amizade ou inimizade para com os de uma comunidade religiosa ou secular particular ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não conquista os que pensam dessa maneira. O zelo de incorporar a verdadeira inteira na política é incompatível com uma idéia de razão pública que faça parte da cidadania democrática (DP, 2004, p.175).

É necessário diferenciar, ainda, a razão pública da razão secular, as quais não comungam dos mesmos valores. A razão secular é própria de doutrinas não-religiosas abrangentes.³⁸ A razão pública pretende estabelecer um desejável equilíbrio entre valores políticos e não-políticos. Nas principais decisões que dizem respeito à estrutura básica³⁹, somente os valores estritamente políticos são levados em consideração. Não que um espectro maior de questões não possa ser tratado pela razão pública. Entretanto, o liberalismo político e a justiça como equidade sempre perseguem, em primeiro lugar, um grau mínimo de consenso acerca das questões mais urgentes e substanciais. Para o filósofo, é preciso identificar se os limites da razão pública são respeitados no tratamento de problemas fundamentais, antes de estender a razão pública a outros casos mais controversos. Embora a razão pública seja a razão dos cidadãos, ela possui um poder político final que é compreendido como um poder *coercitivo* de uns sobre os outros. Somente quando a autoridade de tal poder quanto a

é a sua posição básica. Nenhuma instituição ou associação na qual estejam envolvidos pode violar os seus direitos como cidadãos. Um domínio ou esfera da vida não é, então, algo dado separadamente das concepções políticas de justiça (LP, 2000, p.211).

³⁸ Segundo Rawls, as doutrinas e valores seculares “são amplos demais para servir os propósitos da razão pública. Os valores políticos não são doutrinas morais, por mais disponíveis e acessíveis que possam ser à nossa razão e à nossa reflexão de senso comum. As doutrinas morais estão no mesmo nível que a religião e a filosofia primeira” (DP, 2004, p.188).

³⁹ “quem tem direito ao voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar a igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades”, estão entre as questões prementes que dizem respeito à razão pública (LP, 2000, p.263).

questões básicas de justiça é acatada por completo é que devemos invocar o ideal de razão pública no tratamento de outras questões políticas.

Como e por quem o ideal de razão de razão pública deve ser respeitada no fórum político público? Em primeiro lugar, os juízes, notadamente os juízes do Supremo Tribunal, devem respeitar inteiramente o ideal de razão pública não só em suas decisões, mas desde o primeiro momento de seu engajamento discursivo no julgamento de quaisquer questões públicas. Igualmente, funcionários do governo, tanto os legisladores quanto os executivos, bem como os candidatos a cargo público, devem respeitar o ideal de razão pública em suas propostas e declarações públicas de campanha. Juízes, funcionários e candidatos formam, portanto, o que Rawls chama de divisão tripartite do fórum público, que se distingue por completo do que o filósofo denomina “cultura de fundo” de uma sociedade política. O *ideal* de razão pública, por sua vez, é satisfeito sempre quando o fórum tripartite se dirige ao público respeitando a idéia de razão pública, ou seja, sustentam suas posições políticas a partir dos valores e princípios políticos de uma concepção política de justiça publicamente reconhecida pelos cidadãos (DP, 2004, p.178). Segundo Rawls, o Supremo Tribunal constitui o melhor exemplo do ideal de razão pública, pois ele tem a função de dirimir controvérsias e julgar a legitimidade das reivindicações do público, apoiando-se exclusivamente sobre idéias e valores políticos, valendo-se da tradição jurídica e dos textos históricos constitucionalmente mais significativos que permeiam a educação dos membros da sociedade (LP, 2000, p.286).

O mais importante, no caso específico da razão pública, é especificar como ela pode ser concretizada pelos cidadãos que não são funcionários do governo. Segundo Rawls, os cidadãos devem pensar em si mesmos como se fossem legisladores, e decidir não em favor de interesses pessoais ou de grupo. Eles devem votar respeitando o ideal de reciprocidade em favor do bem público, inclusive rechaçando os funcionários e candidatos que violam o ideal de razão pública (DP, 2004, p.179):

Assim, os cidadãos cumprem o seu dever de civilidade e sustentam a idéia de razão pública fazendo o que podem para que os funcionários do governo mantenham-se fiéis a ela. Esse dever, como outros direitos e deveres políticos, é um dever intrinsecamente moral. Enfatizo que não é um dever jurídico, pois nesse caso seria incompatível com a liberdade do discurso (DP, 2004, p.179).

Pretendendo que os cidadãos lancem mão apenas de valores políticos na decisão sobre questões políticas fundamentais, o liberalismo político não estaria sendo irrealista? Como cidadãos que possuem convicções que norteiam todo o seu comportamento e que são professadas como verdades podem chegar a dispensar a força de visões de mundo na

resolução desses problemas tão importantes? A justificação oferecida pelo liberalismo político conta com duas características da relação política entre cidadãos democráticos, a saber, o fato de que é no interior de uma estrutura básica democrática que eles nascem e geralmente permanecem ao longo da vida e também o fato, já destacado, de que o poder político coercitivo é o poder público dos cidadãos enquanto corpo coletivo (LP, 2000, p.265). Amparando-se na pressuposição dessas duas características, Rawls invoca o princípio liberal de legitimidade para explicar a possibilidade de exercer o poder político sem o recurso às cosmovisões de doutrinas abrangentes. Com efeito, o filósofo propõe que em um ideal de razão pública, “as doutrinas abrangentes de verdade ou de direito sejam substituídas por uma idéia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos como cidadãos” (DP, 2004, p.174). O reconhecimento de que cidadãos livres e iguais devem argumentos uns aos outros e a disposição de explicar os valores que sustentam as suas ações de forma inteligível ao grande público, em uma sociedade democrática, não é uma tarefa cnicamente ignorada por eles. Do mesmo modo, os elementos essenciais que embasam a constituição contemplam princípios e valores aceitáveis aos olhos de cidadãos razoáveis e racionais:

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 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 outros (LP, 2000, p.266).

O liberalismo político sustenta, ainda, que o seu objetivo não é a promoção da verdade. E o motivo maior para não recorrer à verdade como um todo é o respeito aos direitos e liberdades dos cidadãos que não compartilham das mesmas concepções de bem. Supondo que uma sociedade bem-ordenada transcende um mero *modus vivendi*, o acordo político pode ser implementado não apenas com a anuência das doutrinas abrangentes razoáveis, mas também pelas razões corretas, ou seja, os valores políticos não estão em oposição aos valores não-políticos e o alicerce do regime constitucional são valores morais substanciais e não interesses e barganhas políticas. Quando a relação entre os cidadãos é marcada pelo reconhecimento do ideal de reciprocidade e equidade, os constrangimentos da razão pública não dependem da manipulação ou da opressão política para serem respeitados. Para Rawls, o papel do critério de reciprocidade é “especificar a natureza da relação política num regime democrático constitucional como uma relação de amizade cívica” (DP, 2004, p.181):

Portanto, a idéia de legitimidade política baseada no critério de reciprocidade diz: nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para as nossas ações políticas – se devêssemos formulá-las como funcionários do governo – são suficientes, e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam aceitar razoavelmente essas razões. Esse critério se aplica em dois níveis: um é na própria estrutura constitucional, o outro é o dos estatutos e leis particulares decretados em conformidade com essa estrutura. Para serem razoáveis, as concepções políticas devem justificar apenas constituições que satisfaçam esse princípio (DP, 2004, p.181).

Embora o conteúdo da razão pública seja formulado exclusivamente em razão de valores políticos, isso não impede que os cidadãos lancem mão de sua doutrina abrangente - religiosa, filosófica ou moral – na discussão política, desde que os que defendem essa determinada visão de mundo estejam engajados em oferecer, no devido tempo, razões públicas que justifiquem o apoio aos princípios e políticas dessa doutrina abrangente (DP, 2004, p.189). Essa exigência de tradução de valores e princípios não-políticos em razões públicas, com o intuito exclusivo de justificar perante a sociedade a motivação para que princípios e políticas sejam adotados em favor do bem público, é chamada por Rawls de *proviso*. O *proviso*, entretanto, não é o que sustenta a justificação de uma concepção política de justiça. Com isso, queremos reafirmar que as concepções políticas de justiça razoáveis, são, por assim dizer, “completas”. Elas expressam princípios, padrões e ideais, além de diretrizes de indagação próprias, de maneira que os valores explicitados por elas através da concatenação dessas diferentes características oferecem uma resposta adequada, Rawls afirma, a todas ou quase todas as perguntas que envolvam elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (DP, 2004, p.190). Do mesmo modo, o *proviso* não sugere que na origem dos valores políticos sempre se encontram valores não-políticos forçosamente traduzidos para o grande público. Os valores políticos “não são marionetes manipuladas por trás das cenas por doutrinas abrangentes” (DP, 2004, p.191). O *proviso* assegura a liberdade dos cidadãos que desejam ou não possuem outra forma de justificar os seus valores senão por meio de suas respectivas doutrinas abrangentes. Paralelamente, ele também impede, ao exigir a tradução pública de tais valores, que razões não-políticas dominem o fórum político deliberativo, o que tornaria a discussão improdutiva, além de gerar, como consequência, resultados publicamente incompreensíveis ou inaceitáveis.

Nesse ponto, o texto de Rawls é um tanto obscuro, ou ao menos reticente, em especificar as condições em que o *proviso* é satisfeito. Nas palavras do filósofo, “é importante ficar claro e estabelecido que o *proviso* deve ser elaborado na prática e não pode ser governado por uma família clara de regras dadas de antemão. Como funcionam é determinado pela natureza da cultura política pública, exigindo bom senso e compreensão” (DP, 2004, p.201). Por outro

lado, essa postura evasiva de Rawls pode ser entendida como um voto de confiança no processo político, bem como uma indisposição de antecipar cada passo de um “correto raciocínio” sobre o tema, como ocorre frequentemente em TJ. O filósofo não restringe o modo como as doutrinas abrangentes e seculares devem ser expressas. Não se exige a coerência lógica, a demonstração empírica ou o respeito a padrões pré-determinados na exposição de seus argumentos e princípios constitutivos. A “lógica” de uma concepção abrangente comumente está atrelada a padrões internos de justificação, mas Rawls prevê que exista um interesse por parte dessas doutrinas abrangentes em tornar suas razões compreensíveis a um grande público. O compromisso com a democracia manifesta-se, em última instância, na aceitação do *proviso* quando estas entram no debate político:

o raciocínio público almeja a justificativa pública. Recorremos a concepções políticas de justiça e a testemunhos verificáveis e fatos abertos à visão pública para chegar a conclusões a respeito do que achamos ser as instituições e políticas públicas mais razoáveis. A justificativa pública não é simplesmente raciocínio válido mas discussão dirigida a outros: parte corretamente de premissas que aceitamos e que achamos que os outros poderiam aceitar razoavelmente para conclusão que pensamos que eles também poderiam aceitar razoavelmente. Isso cumpre o dever da civilidade desde que, no devido tempo, o *proviso* seja satisfeito (DP, 2004, p.204).

As diretrizes de indagação pública que buscam, igualmente, uma base pública de justificação, devem se basear tanto quanto possível sobre verdades claras amplamente aceitas pelos cidadãos. Dispensa-se o uso de teorias econômicas ou de outra natureza, por demais complexas, pelo motivo de que o liberalismo político não lança mão de nenhuma doutrina abrangente na formulação de seus objetivos. Informações controvertidas ou pouco acessíveis ao grande público tendem a gerar desconfiança e podem comprometer o objetivo de uma justificação pública bem sucedida.

O que importa no ideal de razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada qual considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que se pode razoavelmente esperar que os outros subscrevam, e cada qual está, de boa-fé, preparado para defender aquela concepção entendida dessa forma (LP, 2000, p.276).

Tratemos agora de algumas objeções que, segundo Rawls, poderiam ser colocadas em relação à idéia de razão pública. A primeira delas diz que, mesmo apelando somente para valores políticos, as diferenças restantes para o julgamento de questões essenciais não são irrisórias ao ponto de serem desprezadas. Se isso acontece, os cidadãos poderiam invocar legitimamente os princípios pertencentes aos valores não políticos. Para Rawls, no entanto, a razão pública não pode ser abandonada ao menor sinal de dificuldades. Conduzir-se por meio

da razão pública é um ideal elevado cuja realização materializa valores democráticos fundamentais (LP, 2000, p.292).

A segunda dificuldade da razão pública é a questão do voto segundo uma opinião sincera. Segundo Rawls, os cidadãos devem votar respeitando o ideal de razão pública e não em favor dos interesses particulares de sua concepção de bem. O filósofo defende que o respeito pelo princípio de legitimidade e pelo ideal de razão pública é possível, desde que levemos a sério as seguintes suposições: “a) atribuímos um grande peso, que normalmente é insuperável, ao ideal que ela prescreve; b) acreditamos que a razão pública é adequadamente completa, isto é, que pelo menos em relação à grande maioria das questões fundamentais, a todas, possivelmente, há alguma combinação e equilíbrio de valores políticos que aponta a resposta; e, finalmente, c) acreditamos que a visão específica que propomos, e a lei ou a política baseada nela, expressa uma combinação e um equilíbrio razoável desses valores” (LP, 2000, p.292).⁴⁰

O liberalismo político não se opõe a uma possível interpretação, por parte dos cidadãos que possuem suas respectivas doutrinas abrangentes, de que o peso insuperável dos valores políticos indique na verdade que esses possuam origem em valores transcendentais ou não-políticos. Para Rawls, isso não torna o apelo aos valores políticos insincero, desde que as condições supracitadas sejam respeitadas:

O que a razão pública exige é que os cidadãos sejam capazes de explicar o 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? (LP, 2000, p.295).

⁴⁰ Observe que Rawls tem uma convicção, para muitos ingênua, na força dos valores políticos e na esperança de um regime democrático profundamente influente na formação de seus cidadãos. Ainda assim, é difícil entender como uma concepção de justiça que assegura aos cidadãos o direito de concordar com as razões de justiça a partir de suas doutrinas abrangentes pode esperar que os cidadãos votem, sempre, de acordo com o bem político da comunidade. Como salienta Roberto Gargarella, “A visão defendida por Rawls em torno da motivação moral tem a virtude de chamar a atenção sobre um aspecto de nosso raciocínio prático pouco considerado do ponto de vista de outras concepções. No entanto, talvez peque por um excesso de confiança nas virtudes da cidadania, excesso de confiança capaz de transformar sua proposta em uma concepção inadequadamente idealista” (GARGARELLA, 2008, p.245). Nossa sugestão, que não será tratada aqui, é que o LP depende de uma consciência falibilista que se infiltra nas próprias concepções de bem para que elas concordem harmonicamente com os princípios de justiça e a razão pública.

O conteúdo da razão pública, por sua vez, é dado por uma família de concepções políticas razoáveis, que possa ser endossada⁴¹ por cidadãos livres e iguais:

Public reason, Rawls argues, must be able to welcome a family of liberal conceptions of justice, the essential conditions of a “liberal” conception being that it specify certain basic rights, liberties, and opportunities; that it assign a special priority to these elements of a constitutional regime; and that it aim to provide citizens with the means to make effective use of their freedoms. These are broad conditions, and citizens may make use their political traditions and theoretical imagination to flesh them out in various ways. Opposing views are likely to arise, and it is the sign of a vibrant democracy that controversy of this sort should go on and that individuals and social movements should be able to challenge the reigning interpretation of justice – not just in open debate but also in political decision making (LARMORE, 2003, p.388).

O liberalismo político comporta diferentes equilíbrios entre concepções políticas e doutrinas abrangentes, uma vez que todas as doutrinas abrangentes razoáveis devem possuir uma voz política no fórum político público. Evidentemente, Rawls supõe uma extraordinária maturidade democrática para que os cidadãos ajam motivados sempre pelas razões certas e respeitem os ideais e valores políticos de uma sociedade bem-ordenada ainda que suas doutrinas abrangentes percam espaço ou mesmo desapareçam nesse processo. Rawls pergunta se é mesmo possível que os cidadãos endossem um regime constitucional quando é real a possibilidade de declínio de sua doutrina abrangente. Para o filósofo americano, esse é o teste que determina se a estabilidade de um regime democrático é apenas condicional. Um regime constitucional verdadeiramente estável é mantido por razões que independem da certeza de permanência ou do poder de influência de uma visão filosófica, moral ou religiosa específica. Segundo Rawls,

Enquanto um regime constitucional pode assegurar plenamente direitos e liberdades para todas as doutrinas permissíveis, e, portanto, proteger nossa liberdade e segurança, uma democracia exige necessariamente que, como cidadão igual entre outros, cada um de nós aceite as obrigações da lei legítima. Embora não se espere que ninguém coloque em risco a sua doutrina religiosa ou não-religiosa, devemos todos renunciar para sempre à esperança de mudar a Constituição para estabelecer a nossa hegemonia religiosa ou de qualificar as nossas obrigações para assegurar a sua influência e sucesso. Conservar tais esperanças e objetivos seria incompatível com a idéia de liberdades básicas iguais para todos os cidadãos livres e iguais (DP, 2004, p.198).

Os cidadãos são capazes de perceber, portanto, que dentro da estrutura básica de um regime constitucional, as suas doutrinas abrangentes podem, de fato, prosperar ou perecer. No pior dos casos, o cidadão ainda pode professar a sua crença privadamente e lutar, fazendo uso de seus direitos e respeitando os limites do razoável, pela “ressurreição” de sua doutrina

⁴¹ Como já assinalado, essas concepções são modeladas por uma lista de direitos, liberdades e oportunidades básicas, por uma atribuição de prioridade a esses direitos, liberdades e oportunidades, e, enfim, por meios gerais que assegurem aos cidadãos a realização de seus propósitos em conformidade com a sua liberdade dentro de uma concepção política de justiça.

abrangente, angariando novos adeptos para a sua causa. A liberdade para tal, contudo, é devidamente ofertada por um regime de instituições livres que não julga ou proíbe a coexistência entre concepções de bem razoáveis. Para Rawls, essa é a única maneira de compatibilizar liberdades e promover um equilíbrio natural entre doutrinas concorrentes que respeitam os ideais democráticos.

O LP não tem obrigação de engendrar e garantir a sobrevivência de toda doutrina razoável. Não favorecer nenhuma doutrina abrangente não é o mesmo que garantir a sua existência. Dentro de um regime de oportunidades e direitos iguais, algumas cosmovisões, inevitavelmente, irão mesmo desaparecer. Para Rawls, algumas doutrinas abrangentes certamente sumirão no quadro de uma concepção política de justiça devido ao “limitado espaço, por assim dizer, dos mundos sociais, e do nosso particular; e podemos lamentar alguns efeitos indesejáveis de nossas cultura e estrutura social”⁴² (LP, 2000, p.245). Para ele isso é uma decorrência natural do fato de que uma sociedade plural não pode acomodar em si todos os modos de vida, posto que nenhuma visão política de justiça é capaz de evitar as influências sociais que favorecem certas doutrinas às expensas de outras. (LP, 2000, p.245). Assim como Isaiah Berlin, Rawls adverte que não existe mundo social sem perdas, um mundo que não exclua certos modos de vida, até mesmo alguns dignos de valor:

O liberalismo só teria um viés injusto contra certas concepções abrangentes se, digamos, somente as concepções individualistas pudessem sobreviver numa sociedade liberal, ou se predominassem de tal que as associações que afirmam valores religiosos ou comunitários não pudessem florescer; e se, além disso, as condições que levassem a esse resultado fossem elas mesmas injustas, em vista das circunstâncias presentes e das previsíveis no futuro (LP, 2000, p.247).

Qualquer outro modo de promover a estabilidade, que não respeite o princípio de tolerância e a liberdade de consciência⁴³, não passa de um *modus vivendi* e não pode ser alvo de um consenso sobreposto, o segundo conceito ausente em TJ que trataremos no tópico a seguir.

⁴² Em alguns casos lamentar, em outros, comemorar. Se por “nosso mundo” Rawls compreende aquelas sociedades que aderiram a alguma forma de regime constitucional democrático, como parece ser o caso, a dificuldade de compatibilização de uma doutrina com as liberdades e valores democráticos “levanta a questão, mas evidentemente não resolve, de saber se a forma de vida correspondente é viável em outras circunstâncias históricas, e se é de se lamentar que desapareça (LP, 2000, p.246).

⁴³ Aqui o argumento de Rawls é inteiramente político. Os cidadãos, entretanto, podem respeitar o princípio de tolerância por outras razões, como por exemplo, admitir a existência de diversas doutrinas religiosas “não-verdadeiras” como um sinal dos limites impostos por Deus à sua liberdade. Rawls sugere, conclusivamente, dois ideais de tolerância: um é puramente político, baseado nos direitos e deveres fundamentais especificados por uma concepção política de justiça. O segundo parte de uma dada doutrina abrangente e ampara-se nos valores e formas de raciocínio especificadas por essa cosmovisão. O respeito à liberdade partindo do foco de uma doutrina abrangente não é incompatível com a concepção política de justiça. Endossá-la por meio desse argumento não significa afirmar que o liberalismo político admita que esse seja o fundamento último da tolerância (DP, 2004, p.200)

2.3 O Consenso sobreposto

O alcance de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis é o objetivo último de uma concepção política de justiça. Tal consenso seria a expressão não só da aceitação dos valores defendidos pela justiça como equidade, mas também um elemento fundamental no estabelecimento e preservação da unidade e da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada. (LP, 2000, p.179). A idéia de um consenso sobreposto não aparece explicitamente em TJ. Com efeito, enquanto concepção política, o liberalismo político rawlsiano defende um consenso que admite ser estável, se necessário, a partir das concepções de bem dos cidadãos. Esse é o seu diferencial com relação ao consenso esperado na primeira teoria do filósofo, que se daria em torno de uma doutrina abrangente razoável filosófica e não-metafísica. Evidentemente, a unidade social de um consenso sobreposto depende de cosmovisões razoáveis que não conflitem gravemente com as exigências da justiça. Para tanto, Rawls precisa demonstrar que a estrutura de sua concepção política propicia a coesão entre o bem e a justiça não como um arranjo institucional provisório sustentado por interesses políticos e econômicos, ou então como uma estratégia para a conquista do domínio político da sociedade em questão, ou seja, cabe demonstrar que um consenso sobreposto é bem mais do que um mero *modus vivendi*.

O ponto de partida, como sempre, é o fato do pluralismo e a admissão, por parte da concepção política de justiça, de que a estabilidade social depende da vigência de um pluralismo razoável. A investigação que ocupou, desde os gregos, toda a tradição da filosofia moral, a saber, a busca de um consenso em torno de uma concepção de bem é completamente abandonada em razão do reconhecimento de que fato do pluralismo não é uma condição transitória.⁴⁴ Rawls entende que a relação política entre os cidadãos deve ser entendida segundo duas características: deve ser pensada a partir da inserção dos cidadãos na estrutura básica da sociedade; e, que, embora o poder político seja um poder coercitivo, num regime constitucional, o poder de impor sanções baseia-se na idéia do poder público de um corpo coletivo que endossa uma concepção dos cidadãos enquanto livres e iguais. As leis, portanto, expressam a vontade do povo, que mesmo quando representado por seus legisladores não deixa de ser o verdadeiro detentor do poder político.

O problema levantado por Rawls é que certamente os cidadãos não aceitariam as justificativas para as sanções estatais pelas mesmas razões. Para ele, é fundamental tentar

⁴⁴ Segundo Rawls, “a questão que a tradição procurou responder não tem resposta: nenhuma doutrina abrangente é apropriada enquanto concepção política para um regime constitucional” (LP, 2000, p.181).

responder “à luz de que princípios e ideais devemos, enquanto cidadãos livres e iguais, ter condições de nos vermos no exercício desse poder, se nosso exercício precisa ser justificável para outros cidadãos e deve respeitar o fato de serem razoáveis e racionais?” (LP, 2000, p.182). O princípio liberal de legitimidade do liberalismo político responde, quanto a isso, que o poder político de uns sobre outros é apropriado somente quando está de acordo com uma constituição que todos podem endossar em conformidade com princípios e ideais aceitáveis à razão humana comum de cidadãos considerados livres e iguais (cf. LP, 2000, p.182-183).

Nesse ponto, Rawls fornece algumas características sobre o significado do termo “político”: em primeiro lugar, orientando-se pelo princípio de legitimidade, a sociedade deve esforçar-se, tanto quanto possível, para fornecer uma justificação pública de suas reivindicações e dos princípios que as norteiam. Uma concepção política de justiça, enquanto concepção auto-sustentada, pode ser justificada publicamente mediante argumentos que não pressupõem nenhum conhecimento antecipado do conteúdo de qualquer doutrina razoável. Além disso, o político situa-se em um domínio especial, que não é o domínio do caráter associativo dos vínculos voluntários, distinguindo-se igualmente do pessoal e do familiar, que invoca as afinidades afetivas entre as pessoas. De fato, a sociedade política não nasce de uma associação voluntária, pois ingressamos nela pelo nascimento e só saímos dela pela morte. Por outro lado, o respeito recíproco entre os cidadãos não depende da proximidade comunal ou de parentesco entre eles. Sendo assim, a resolução de conflitos políticos na estrutura básica (elementos constitucionais e questões de justiça básica): a) deve ser realizada por meio do apelo a valores políticos; b) os valores políticos expressos pelos princípios e ideais desse regime, de modo geral, devem ter peso suficiente para superar todos os outros valores que podem entrar em conflito com eles (LP, 2000, p.183).

De que maneira os valores políticos podem possuir apelo suficiente para superar outros valores, do domínio não-político, que conflitam com eles? Em outras palavras, como gerar uma confluência entre valores políticos e não políticos sem que as reivindicações de verdade de doutrinas abrangentes rechacem a primazia do razoável na estabilização de um regime constitucional? Rawls argumenta que os valores políticos são muito importantes, não sendo fácil encontrar boas razões, nas condições razoáveis de uma democracia moderna, para superá-los ou rejeitá-los, uma vez que “esses valores governam a estrutura básica da vida social – os próprios fundamentos de nossa existência – e especificam os termos essenciais da cooperação política e social” (LP, 2000, p.185).

Todavia, a força real dos valores políticos só emerge no âmbito de uma sociedade liberal. Uma concepção política de justiça deve ser *liberal* porque nela os regimes constitucionais assimilariam a proteção dos direitos individuais como uma tarefa subjacente à sua “natureza” política. Como bem demonstra a idéia de bens primários, um regime liberal igualitário, como é o caso da justiça como equidade, assegura não só a prioridade das liberdades dos cidadãos, mas também confere a eles os meios materiais para o uso efetivo de seus direitos fundamentais. Um regime liberal fomenta, por meio da igual consideração de todos os envolvidos, certas virtudes políticas fundamentais para a cooperação social, tais como a tolerância, a disposição de fazer concessões mútuas, a razoabilidade e o exercício do senso de justiça. Constituindo um grande bem público, a disseminação dessas virtudes próprias de sociedades liberais torna-se “parte do capital político da sociedade” (LP, 2000, p.204). Como o filósofo faz questão de enfatizar, “os valores que conflitam com a concepção política de justiça e as virtudes que lhe dão sustentação, podem, via de regra, ser superados porque entram em conflito com as próprias condições que possibilitam a cooperação equitativa com base no respeito mútuo” (LP, 2000, p.204). Por último, Rawls salienta que os valores políticos, que não estão em contradição com os valores de doutrinas abrangentes razoáveis, diminuem consideravelmente a atmosfera de conflito entre o bem e a justiça. Sendo assim, os valores políticos não competem pela primazia relativamente aos valores não políticos, nem pleiteiam um grau maior de importância na motivação dos cidadãos na implementação de um acordo político.

Contudo, não cabe ao liberalismo político identificar a forma de adequação entre diferentes cosmovisões e o conteúdo da concepção política de justiça. Não cabe a ele ligar, coerentemente, a visão política do cidadão à sua concepção de bem pessoal. Para Rawls, essa tarefa de congruência é parte da liberdade de consciência dos cidadãos. O liberalismo político só é possível quando essa tarefa pode seguramente ser levada a cabo com sucesso por eles. E uma vez realizada, temos então as condições necessárias para a emergência de um consenso sobreposto. (LP, 2000, p.185).

Aprofundando o argumento da complementaridade entre o bem e a justiça como um elemento básico da estabilidade de regimes democráticos constitucionais, Rawls quer agora fundamentar essa mesma idéia do ponto de vista político. Reiterando uma idéia vigorosamente defendida em TJ, o filósofo americano salienta que os cidadãos que crescem em meio a instituições justas adquirem um senso de justiça em grau suficiente para respeitar

as instituições e entender o papel da justiça na constituição de seus objetivos últimos.⁴⁵ A segunda questão, ausente na obra magna de Rawls, é justificar a emergência de um consenso sobreposto nas circunstâncias sociais que se apresentam nas sociedades pluralistas, com todos os benefícios e males que esse fato representa (LP, 2000, p.187). Quanto à primeira questão, entendemos que já justificamos suficientemente no primeiro capítulo que a aquisição de um efetivo senso de justiça não está em contradição com a nossa psicologia moral. Cabe responder a segunda pergunta, relativa à possibilidade de um consenso sobreposto.

Rawls não entende a estabilidade apenas como a conquista de obediência e submissão dos cidadãos aos ditames de uma concepção de justiça. A justiça como equidade preocupa-se com as formas pela qual essa estabilidade é garantida. A ampla aquisição de um senso de justiça é fundamental. A sua posse demonstra que a motivação necessária para a concordância com os princípios de justiça se dá, em um regime de instituições justas, pelas razões corretas. Já a correção de uma concepção de justiça é julgada pelos próprios cidadãos. Não se trata de um convencimento por meio de sanções ou do esclarecimento da solidez da concepção de um ponto de vista epistêmico:

Para começar, a concepção de justiça como equidade não é razoável, a menos que possa, de uma forma adequada, conquistar seu apoio dirigindo-se à razão de cada cidadão, do modo como isso é concebido dentro de sua própria estrutura. Somente assim ela é uma visão da legitimidade da autoridade política em contraposição a uma visão sobre como aqueles que detêm o poder político podem persuadir a si próprios, e não aos cidadãos em geral, de que estão agindo de forma apropriada. Uma concepção da legitimidade política tem por objetivo uma base pública de justificação, apela para a razão pública e, conseqüentemente, para cidadãos livres e iguais considerados razoáveis e racionais (LP, 2000, p.190).

Quais seriam as objeções à idéia de consenso sobreposto? A primeira das objeções defende que a perspectiva de um consenso sobreposto tem como consequência o abandono de um ideal de comunidade política unida em torno de uma doutrina abrangente. Não obstante a estabilidade alcançada por tal consenso, ele não passaria de um *modus vivendi*, pois buscaria englobar inúmeras concepções de bem que não mais buscam conciliação e que estariam, por isso, fadadas a manter-se indelevelmente separadas entre si, o que corrobora, de uma vez por todas, o ocaso definitivo da esperança de convivência harmônica entre cidadãos que compartilhariam não apenas as mesmas leis, mas comungariam dos mesmos valores e convergiriam em suas práticas para os mesmos objetivos. Sem dúvida, para Rawls, essa

⁴⁵ A justificação de Rawls encontra-se muito bem resumida na seguinte passagem: “dados certos pressupostos que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas adquirem um senso de justiça e têm uma devoção refletida por essas instituições básicas justas no grau suficiente para torná-las estáveis. Em outras palavras, o senso de justiça dos cidadãos, dados seus traços de caráter e interesses tais como aqueles formados pela vida sob uma estrutura básica justa, é forte o bastante para resistir às tendências recorrentes à injustiça” (LP, 2000, p.188).

esperança deve ser mesmo esquecida. O modo de entender o consenso sobreposto em oposição a um *modus vivendi* deve ser outro, o que tentaremos elucidar nas próximas linhas.

O exemplo emblemático utilizado por Rawls para explicar o conceito de *modus vivendi* é o de dois Estados soberanos em conflito. Quando desejam selar um acordo, os Estados procuram um ponto de equilíbrio entre as suas reivindicações, de maneira que a violação do tratado não traga vantagens para nenhum dos envolvidos. Todavia, em muitos casos, esse acordo não modifica as intenções de ambos os Estados de concluir os objetivos de subjugar o outro. Quando as condições políticas se alteram, propiciando uma oportunidade de dominação, o acordo selado é rompido e a situação de conflito é retomada, quase sempre, de forma ainda mais grave. Segundo o filósofo, “Um pano de fundo semelhante se faz presente quando pensamos no consenso social baseado nos interesses pessoais ou de grupos, ou no resultado da negociação política: a unidade social é apenas aparente, assim como contingente é sua estabilidade, contanto que não perturbem a feliz convergência de interesses” (LP, 2000, p.193).

Diferentemente do que ocorre no exemplo acima, o consenso sobreposto é realizado em torno de uma concepção política que abarca um amplo espectro de valores morais e é em si mesma endossada por razões morais. A justiça como equidade defende uma relação entre a concepção política de pessoa e princípios de justiça. Os valores de uma sociedade não se encontram apartados do caráter e das virtudes realizadas por seus cidadãos. Portanto, a aceitação das regras e a obediência à autoridade estatal, bem como o respeito dos arranjos institucionais, não é fruto da convergência de interesses pessoais ou de grupos (LP, 2000, p.193). A estabilidade política remete justamente aos valores que as instituições promovem, valores que os cidadãos encarnam em sua convivência cotidiana a partir de suas próprias concepções de bem:

Todos os que concordam com a concepção política partem de sua própria visão abrangente e se baseiam nas razões religiosas, filosóficas e morais que essa visão oferece. O fato de as pessoas endossarem a mesma concepção política com base nessas razões não torna o fato de endossá-la menos religioso, filosófico ou moral, conforme o caso, uma vez que as razões nas quais se acredita sinceramente determinam a natureza da convicção (LP, 2000, p.194).

A sociedade pacificada pela vigência de um *modus vivendi* depende indefinidamente da manutenção das mesmas circunstâncias sociais que originaram a estabilidade do corpo social. Alterações no equilíbrio de forças ou transformações históricas inesperadas provocam a redistribuição do poder político e comprometem a equanimidade de direitos de grupos ou pessoas. Já uma concepção política de justiça sustentada por razões morais pretende-se capaz

de manter-se estável ainda que certas visões de mundo percam adeptos ou cheguem até mesmo a desaparecer. A perda de força de uma doutrina abrangente no interior de uma sociedade bem-ordenada não é interpretada por seus adeptos como uma injustiça ou como uma motivação para revogar sua adesão aos pactos sociais em vigor. Como elucida Pogge,

The preference for a stable social order over a modus vivendi is not merely a prudential but also a moral one. In the first place, individuals and groups have a moral interest in securing the long-term survival of their values and forms of life, to which end a stable social order is far more suitable than a modus vivendi. Second, individuals and groups have a moral interest in conducting themselves in accordance with their own moral values – something they can do, within a modus vivendi, only at cost endangering the long-term survival of them-selves and their progeny. And third, we all have a moral interest in living peaceful and harmonious society. This presupposes social institutions that, supported by widespread moral allegiance, stand above everyday political rivalries – regulating the political competition without themselves being an object of this competition (POGGE, 2007, p.37).

Também pode-se objetar que a idéia de consenso sobreposto implica em indiferença e ceticismo com relação à questão de identificar se uma concepção política de justiça pode ser verdadeira, ao invés de razoável, em termos construtivistas (LP, 2000, p.196). Por que devemos simplesmente ignorar se uma concepção de justiça é verdadeira ou falsa? Essa indiferença com relação à verdade possui duas implicações diretas: ou chamamos de razoável o que é verdadeiro, desmerecendo o potencial epistêmico da própria concepção de justiça, ou chamamos de razoável o que na verdade é falso, dando crédito a uma concepção que em algum momento se mostrará enganosa. Para Rawls, um consenso sobreposto não é alcançado através de uma estratégia de afirmação, oposição ou indiferença ao conceito de verdade. Uma concepção de justiça que abarque diferentes doutrinas religiosas, filosóficas e morais não arrisca um palpite acerca do conteúdo de verdade dessas mesmas doutrinas, e mesmo com relação a si mesma. A aceitação de uma concepção de justiça como verdadeira ou razoável é ponderada pelos cidadãos a partir do ponto de vista específico de suas concepções de bem razoáveis. O que o crítico do liberalismo político e da idéia de consenso sobreposto chama de ceticismo, Rawls denomina como a extensão do mesmo princípio de tolerância que rege a convivência entre as religiões. Em nome da paz e da harmonia social, a liberdade democrática de culto tem precedência sobre a disseminação impositiva da verdade do credo de qualquer concepção religiosa, não importa se ela é uma religião majoritária ou se suas crenças são mais razoáveis do que outras.

Doutrinas morais, filosóficas e religiosas podem contestar que abdicar da verdade comporta consequências tão hediondas que a postura adotada pelo liberalismo político deve ser considerada inadmissível. Os filósofos e cientistas podem alegar que uma concepção de

justiça insensível à verdade pode relegar os cidadãos à ignorância, ocasionando a submissão do intelecto humano a falsas crenças. Os religiosos, por sua vez, podem objetar que a indiferença à verdade compromete a tarefa salvífica da religião de arrebanhar almas para o reto caminho, o que dependeria do conhecimento do que “é”. Nesse caso, a preocupação com a verdade justificaria, se necessário, até mesmo uma guerra civil:

Para se ter uma idéia dessa situação, imagine crentes racionalistas que afirmam que suas crenças são acessíveis à razão e podem ser inteiramente articuladas por esta (por mais inusitada que seja essa visão. Nesse caso, os crentes racionalistas simplesmente negam o que chamamos de “fato do pluralismo razoável”. Portanto, dizemos dos crentes racionalistas que estão errados ao negar aquele fato, mas não precisamos dizer que suas crenças religiosas não são verdadeiras, uma vez que negar que elas possam ser articuladas pela razão de forma pública e completa significa e completa não significa dizer que não possam ser verdadeiras. É claro que não acreditamos na doutrina defendida por esses crentes, e isso se revela naquilo que fazemos. Mesmo quando não defendemos uma dada forma da doutrina da liberdade de fé religiosa que dá apoio a igual liberdade de consciência, nossas ações, a despeito disso, implicam que acreditamos que o interesse pela salvação não requer nada incompatível com essa liberdade. Ainda assim, na precisamos promover uma parte maior de nossa doutrina abrangente do que julgamos necessário ou útil para o objetivo político do consenso (LP, 2000, p.199).

O liberalismo político acredita que, ao nos concentrarmos em questões menos controvertidas, porém não menos essenciais no que diz respeito à organização da sociedade, retiramos da agenda política inúmeros pontos polêmicos que não cabe à concepção de justiça julgar. Não que o liberalismo tema o conflito e a discussão de argumentos. Contudo, ele se ocupa exclusivamente das questões políticas fundamentais, e, dentro desse espaço, tais controvérsias são de fato inescapáveis.⁴⁶ Respeitando os limites da razão pública, os cidadãos podem então chegar a um consenso sobreposto. No entanto, não é preciso dar mais um passo para além do acordo comum entre cidadãos permeados pela mesma cultura pública, ou seja, não é preciso sustentar, como implicitamente ocorre na primeira teoria de justiça de Rawls, que o acordo reflexivo reflita o alcance de uma concepção verdadeira ou muito mais próxima da verdade do que outras concepções da justiça ou do bem. Segundo Rawls, “esse passo é desnecessário e pode interferir no objetivo prático de chegar a uma base pública de justificação sobre a qual haja concordância” (LP, 2000, p.200).

Fazendo uso da concepção política de justiça como um guia para a deliberação e reflexão, o liberalismo político restringe a sua investigação aos conflitos necessários, ainda que aparentemente insolúveis, através “de princípios claros e simples, cuja forma e conteúdo gerais temos esperanças de que sejam publicamente entendidos” (LP, 2000, p.202). Rawls

⁴⁶ Para Rawls, “A sabedoria política consiste em identificar essas poucas questões e, entre elas, as mais urgentes” (LP, 2000, p.202). A divisão de papéis entre a Igreja e o Estado, os requisitos da justiça distributiva e discussões sobre o uso de armas nucleares constituem exemplos de questões que não podem ser eliminadas da vida política (LP, 2000, p.198).

aplaca as pretensões epistêmicas de um consenso verdadeiro em prol do sucesso pragmático de um consenso político em um contexto social determinado. Quanto ao acordo político, Rawls afirma que,

Se parece ter esclarecido nossa visão e tornado nossas convicções refletidas mais coerentes; se reduziu o fosso entre as convicções conscienciosas daqueles que aceitam as idéias básicas de um regime constitucional, então serviu a seu propósito político prático. Isso continua válido mesmo quando não conseguimos explicar inteiramente nosso acordo: sabemos apenas que os cidadãos que endossam a concepção política e foram criados nas idéias fundamentais da cultura política e pública, com as quais estão familiarizados, acreditam que, quando adotam sua estrutura de deliberação, seu julgamento converge o suficiente para que a cooperação política com base no respeito mútuo possa se manter. Vêm a concepção política como suficiente, via de regra, por si mesma, e talvez não esperem – nem julguem necessário – um entendimento político maior do que esse (LP, 2000, p.203).

Rawls pensa que um regime democrático constitucional pode vir a encontrar dois tipos diferentes de consenso. O primeiro deles é a idéia de um consenso constitucional. Um consenso constitucional caracteriza-se como um acordo pouco profundo, no qual os princípios são aceitos não como expressão de valores morais sancionados pela cultura pública, e não se baseia em uma concepção de sociedade e pessoa segundo uma concepção política de justiça. Os princípios são unicamente mecanismos reguladores dos procedimentos de eleição e divisão de poderes, de forma a controlar a rivalidade política no interior da sociedade (LP, 2000, p.205). De certo, na sociedade na qual vigora um consenso constitucional, a orientação liberal de concessão e manutenção de direitos fundamentais é respeitada, mas não existe uma linha clara sobre os limites desses direitos e liberdades: em síntese, essa sociedade, embora respeite os tradicionais procedimentos democráticos, ainda não encontrou uma expressão adequada de seu “caráter” político e moral. O consenso constitucional ocupa-se muito mais com a organização política da forma democrática de governo do que com a efetiva equidade promovida por suas regras no interior da estrutura básica da sociedade.

Todavia, a manutenção ininterrupta de um modo de organização democrático tende a gerar bons frutos ao longo do tempo. A interatividade entre diferentes grupos políticos que dirigem-se uns aos outros no fórum público aprofundam as relações entre diferentes doutrinas abrangentes. Para Rawls, ao afastarem-se de suas próprias visões, os grupos políticos procuram ampliar suas posições políticas a um público cada vez mais amplo, formulando concepções políticas capazes de agregar o maior número de cidadãos possível. A transição para um consenso sobreposto é facilitada quando a troca de razões entre essas diferentes concepções políticas é a moeda corrente da discussão pública (LP, 2000, p.212). A unidade e coesão de uma sociedade democrática são fundamentais para a emergência de um consenso

sobreposto. Uma legislação justa, em primeiro lugar, deve assegurar as liberdades básicas e a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, garantindo a participação de todos na vida política e social (LP, 2000, p.213).

Rawls prevê que um consenso sobreposto ocorra em torno de um leque de concepções liberais que possuam o devido apreço por tais liberdades básicas, divergindo quanto à ênfase a ser dada a certos aspectos econômicos e interesses sociais. Não obstante, o compartilhamento de idéias políticas fundamentais de uma cultura pública democrática é o elo fundamental que une diferentes concepções que compartilham a mesma posição quanto aos elementos mais importantes da constituição. A força dessas idéias centrais devem ser suficientes para superar o conflito no que diz respeito a questões periféricas: “gradualmente, à medida que o sucesso da cooperação política se mantém, os cidadãos ganham uma confiança cada vez maior uns nos outros. Isso é tudo quanto precisamos dizer em resposta à objeção de que a idéia de um consenso sobreposto é utópica” (LP, 2000, p.216).

2.3.1 A interpretação de Habermas do consenso sobreposto

Uma concepção política de justiça encontra a sua justificação plena quando é capaz de provocar o alcance de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Para Rawls, esse é o teste de validação da justiça como equidade e de qualquer concepção liberal de justiça. Partindo da idéia de consenso sobreposto, Habermas adverte que a nova estratégia rawlsiana deixa em aberto se o papel do consenso sobreposto é cognitivo ou instrumental. Para Habermas, a terminologia do “político” não esclarece com precisão como devemos entender a reivindicação da validade da última teoria de Rawls. Pode o filósofo americano prescindir de uma fundamentação epistêmica da justiça como equidade? E ao se furtar de fazê-lo, Rawls não estaria assumindo que o consenso sobreposto serviria apenas para esclarecer uma condição necessária da estabilidade social? (HABERMAS, 2007, p.77-78).

Habermas apega-se ao “equilíbrio reflexivo” como método para justificação da legitimidade das instituições democráticas. Ele entende que as formulações rawlsianas de pessoa moral, sociedade bem-ordenada e autonomia são obtidas de conceitos e aspirações presentes como fatos ou ao menos como aspirações em uma democracia constitucional. A validade e a compreensão racional da adequação dessa concepção de justiça são alcançadas pelo equilíbrio entre juízos ponderados de cidadãos que corroboram essas instituições após a

devida reflexão, quando são igualmente motivados por sua racionalidade e sua razoabilidade. Richard Rorty, como veremos, entende que Rawls está elucidando, exclusivamente, a auto-compreensão de uma dada cultura política, a saber, a das sociedades liberais ocidentais. Habermas discorda do contextualismo que Rorty atribui a Rawls, defendendo que tais convicções normativas podem ser ampliadas. Para ele, mesmo que o procedimento de Rawls reflita em seu resultado semelhanças que tornam a sua concepção análoga às instituições e princípios de justiça como os que se encontram enraizados na sociedade norte-americana, isso não significa que a reconstrução racional de justificação, tão cara a John Rawls, não possa indicar que ela resguarda um potencial que se lança para além do contexto de tradição no qual foi elaborada (HABERMAS, 2007, p.78).

Transcender o contexto de justificação, para Habermas, é entender a procedência dos princípios de justiça tendo em vista a sua fundamentação. O uso, por Rawls, de um método como o do “equilíbrio reflexivo” indicaria que ele pretende não apenas esclarecer uma concepção *contextual* das instituições e da cidadania democrática. Rawls deseja, na verdade, levar a cabo uma reconstrução racional das instituições que não poderia ser coerentemente rechaçada por cidadãos racionais e razoáveis. O mesmo se aplicaria aos inúmeros conceitos – concepção de pessoa moral, cooperação social, autonomia política – sustentadores de seu projeto político, não metafísico.⁴⁷ Levando em consideração o fato do pluralismo, uma preocupação constante de ambos os filósofos em debate, Habermas deseja refletir sobre o conceito de pessoa presente no liberalismo político. Seria ele realmente neutro com relação a *todas* as visões de mundo? Da neutralidade dessa concepção dependeria a exequibilidade da idéia de um consenso sobreposto.

Esse é um ponto difícil que nos exige um pouco de atenção. Habermas sugere a divisão do plano de justificação da concepção de Rawls em duas partes diferentes: a primeira refere-se ao equilíbrio reflexivo das partes contratantes na posição original que concordam com os princípios de justiça. Já a segunda parte é a fase na qual os princípios acordados são avaliados por cidadãos reais, divididos por suas concepções de bem e livres das abstrações anteriores. Nessa segunda parte, entra em cena a justificação pelo uso público da razão, onde a estabilidade conferida pelos princípios é finalmente julgada como hipotética ou real. Habermas não se conforma com a fundamentação de uma teoria que não se sente à vontade

⁴⁷ “O procedimento de reconstrução racional cumpre o critério firmado por Scanlon de “not reasonable reject”. “Certamente Rawls não quer limitar-se às convicções normativas básicas de uma *determinada* cultura política - e tampouco o Rawls de hoje, como supõe Rorty, tornou-se um contextualista” (HABERMAS, 2007, p.78). É importante notar que “Reconciliation through the public use of reason”, de onde essa citação foi retirada, data originalmente de 1995, quando textos pontuais como o “O construtivismo kantiano na teoria moral” (1980) e o próprio “Liberalismo Político” (1993), já estavam publicados e eram vigorosamente discutidos.

para julgar as suas conclusões no *interior* da própria teoria. A crítica baseia-se na idéia de que o consenso sobreposto seria apenas uma contribuição funcional para a “institucionalização pacífica da cooperação social” (HABERMAS, 2007, p.80). O prejuízo causado por essa visão funcional do consenso não é outro se não a perda da validade epistêmica e cognitiva própria à teoria, quando ela passa a depender da avaliação e concordância pública entre as mais diversas cosmovisões:

O consenso abrangente seria assim apenas um sintoma de utilidade e não mais uma confirmação de que a teoria é correta; ele perderia o seu interesse sob o ponto de vista da aceitabilidade racional e portanto também da validade, e o manteria apenas do ponto de vista da aceitação, ou seja, do asseguramento da estabilidade social (HABERMAS, 2007, p.80).

A leitura de Habermas não lhe permite concordar que seja essa a intenção de Rawls. Segundo Habermas, Rawls não se contentaria com a mera aceitação factual da “justiça como equidade” sem que ao mesmo tempo ela gozasse da força de uma aceitabilidade fundamentada com base na aceitação de todos. O que está em jogo, sem dúvida, é a consideração do “*overlapping consensus*” como *modus vivendi*. Para Habermas, sem identificar o motivo pelo qual a concepção de justiça é aceita, não se diferencia o seu grau de aceitabilidade (racional) do seu grau de aceitação (por conveniência social). As premissas racionais que engendram o consenso na teoria não deveriam depender do convencimento das pessoas concernidas pelo processo em razão de suas próprias doutrinas abrangentes. Com isso, Habermas quer dizer que se Rawls pretende escapar de uma idéia de consenso sobreposto estritamente funcional, ele “precisa acatar uma relação epistêmica qualquer entre a validade de sua teoria e a perspectiva de uma comprovação de sua neutralidade de visão de mundo em discursos públicos” (HABERMAS, 2007, p.81).

O poder cognitivo de uma concepção política pode conferir estabilidade social na medida em que ela não é política de modo “errado”, ou seja, de maneira instrumental e pragmática: até mesmo uma concepção *política* deve admitir um teor epistêmico e não pode escapar da necessidade de uma aceitabilidade exclusivamente racional. Segundo Habermas, é crucial que o liberalismo político do segundo Rawls afaste-se de qualquer intenção de afirmar-se como uma teoria normativa verdadeira, se isso significa apresentar suas exigências como oriundas de uma ordem de valores independentes de nós. Por outro lado, a justiça como equidade, logicamente, não assume ser uma falsa concepção, e sim indiferente a essa questão, estando interessada tão somente em sua legitimidade e aplicabilidade pública. O reconhecimento da concepção de justiça por parte dos cidadãos não quer mais, como antes,

fundamentar-se em razão de sua validade epistêmica. A “justiça como equidade” é uma concepção razoável de justiça de caráter político para uma sociedade democrática, assim como uma religião, mesmo afirmando suas crenças em uma base metafísica inverificável, é igualmente uma concepção racional do mundo para um indivíduo ou comunidade. Em suma, Rawls não identifica o “razoável” como “verdadeiro”. Habermas, entretanto, vê perigos nessa distinção: para ele, isso é o mesmo que tomar o razoável como oposto ao verdadeiro. Analisaremos duas interpretações alternativas à posição de Rawls, em conformidade com a objeção habermasiana. A primeira alternativa concordaria com a identificação do razoável como aquilo que é “moralmente verdadeiro”, no sentido da razão prática, ou, nas palavras de Habermas, “como um conceito validativo análogo à verdade, que se diferencia da verdade proposicional, embora se situe em um mesmo plano que ela” (HABERMAS, 2007, p.82). A segunda alternativa assimila o razoável como uma conclusão “refletida” no trato de opiniões discutíveis, que transfere a atribuição de verdade para outro momento, assumindo uma consciência falibilista.

Lidemos com a primeira alternativa. A razão prática para Rawls remete ao reconhecimento de normas vinculatórias que devem ser obedecidas por todos. A inescapável dimensão pública em que se dá a fundamentação das normas exige o convencimento recíproco do que é justo ou injusto entre os cidadãos que assumem o “ônus da razão” e estão dispostos a justificar publicamente sua concepção de justiça. A assunção de uma perspectiva comum que transcenda o subjetivismo de cada um é então obtida, no jargão habermasiano, mediante a força irresistível do melhor argumento. Com base nesses pressupostos, o filósofo alemão acredita que Rawls concorda com a sua posição de que a razão prática já tem inscrita em seu cerne a necessidade de justificação pública de normas morais que se pretendem objetivamente válidas. Evidentemente, Rawls atua no plano empírico, ou seja, defende que o exercício da razão prática depende de condições específicas para o reconhecimento de seus pressupostos comuns e do conhecimento informado das condições e exigências da justiça⁴⁸. Nessas condições, acordos comprovadamente válidos nascem no interior do uso público da razão (HABERMAS, 2007, p.83).

Não é inconcebível, defende Habermas, afirmar que na filosofia de Rawls o que é racional vem à tona por meio de um procedimento discursivo intersubjetivo de onde emana a validade das normas morais. O filósofo alemão assegura que essa formulação não precisa

⁴⁸ O conhecimento das circunstâncias da justiça e a plena posse das duas capacidades morais, bem como a existência de instituições que permitam e promovam o uso do senso de justiça e da capacidade de possuir uma concepção de bem, são essenciais para o reconhecimento da validade de uma concepção de justiça.

incorrer nas controversas noções de representação e correspondência entre as nossas proposições e a verdade do mundo exterior em um sentido platônico. Com efeito, Rawls não sente necessidade de avançar em tal seara para a explicação de sua teoria. Habermas não implica com a fuga do filósofo americano em pleitear tais atribuições de verdade, mas sim com a associação “facilitada” entre verdade e doutrinas abrangentes. Rawls assume o pluralismo como a concorrência entre verdades que competem intensamente pela atração dos cidadãos. Uma vez que os que corroboram tais cosmovisões as interpretam como verdade, Rawls não se importa em afirmá-las nos mesmos termos, dado que o liberalismo político não sabe dizer o que é uma concepção de mundo verdadeira ou enganosa. O resultado disso, nas palavras de Habermas, é que “com isso ele se furta de à possibilidade de confiar à expressão “racional” as conotações epistêmicas que ele mesmo precisa preservar como atributo de sua própria concepção de justiça, caso essa deva poder reivindicar obrigatoriedade normativa, seja em que sentido for” (HABERMAS, 2007, p.84). Em resumo, o que espanta Habermas, é que após assumir fortes pressupostos para a validação do que é “racional”, ou ainda, “verdadeiro” para o alcance de acordos na razão pública, Rawls cede a uma atribuição de verdade, confusamente e sem maiores exigências, a toda doutrina abrangente. O ônus da prova da validade dos princípios é fragmentado e expelido para o interior das concepções de bem, livrando a filosofia política da tarefa da fundamentação, de maneira que “o metafísico, embora tenha sido riscado da agenda pública, continua sendo o fundamento último para a validação do que seja moralmente correto e eticamente bom. De outra parte, o político ficou privado de uma fonte própria de validação” (HABERMAS, 2007, p.105).

Vejamos agora a segunda alternativa proposta por Habermas. Uma das mudanças mais radicais operadas na filosofia de Rawls é que, no liberalismo político, a concepção de justiça é política e não mais apresentada como doutrina filosófica abrangente. A concepção de justiça é auto-sustentada, mas os cidadãos podem concordar com ela *a partir* de suas doutrinas abrangentes. Para Habermas, isso implica que a concepção de justiça teria não somente de estar de acordo, mas que ela poderia ser dedutível de uma doutrina verdadeira (HABERMAS, 2007, p.84). Rawls aceita o desacordo razoável como um fato necessário para a convivência pacífica. Sendo assim, enquanto o desacordo sobre a verdade permanece em aberto, afirma-se uma concepção de justiça compatível com a racionalidade de doutrinas que se apresentam como razoáveis. Habermas não tem certeza se essa é a melhor opção para um filósofo que, como ele, afirma a prioridade do justo sobre o bem. Mais uma vez, Habermas exige que decisões consensuais de caráter normativo devam ser tomadas de acordo com o interesse de

todos do ponto de vista moral, e não do ponto de vista ético. O ponto de vista moral, para Habermas, só surge quando *arrancado* de cosmovisões racionais e razoáveis, e não somente quando pode ser circunscrito a partir de doutrinas abrangentes (HABERMAS, 2007, p.96). O ponto de vista ético, como demonstramos anteriormente, identifica o que é bom para mim ou para aqueles que compartilham dos mesmos valores que eu em uma dada comunidade, o que não me permite ampliar essa perspectiva universalmente. Doutrinas abrangentes só permitiriam o ordenamento normativo do ponto de vista ético, já que envolvem, conforme Habermas, a identidade e o plano de vida de seus adeptos. O enraizamento de tais doutrinas na constituição dos indivíduos torna um paralelo de tais cosmovisões com a verdade ou a falsidade inverificáveis por sua própria natureza:

Portanto, imagens de mundo medem-se antes pela autenticidade dos estilos de vida que as marcam do que pela verdade dos enunciados que elas contêm. É justamente por serem “abrangentes” no sentido de que interpretam o mundo como um todo que não se podem entender as imagens de mundo como uma quantidade ordenada de enunciados descritivos; elas não se diluem em sentenças aptas à verificação e tampouco constituem um sistema simbólico que seja verdadeiro ou falso como tal (HABERMAS, 2007, p.85).

E mais adiante, Habermas insiste que

não é possível tornar a validade de uma concepção de justiça dependente da verdade de uma imagem de mundo “racional”, seja ela qual for. Sob essa premissa é muito mais sensato analisar os diferentes anseios de validação que vinculamos a enunciados descritivos, avaliativos e normativos (de diferentes tipos) independentemente daquela síndrome característica a reivindicações de validação disparadas de maneira obscura nas interpretações religiosas e metafísicas do mundo (HABERMAS, 2007, p.85).

Definitivamente, para Habermas, não existe maneira de derivar a validade de uma concepção de justiça da verdade de uma doutrina abrangente razoável. É um erro insistir em reivindicar a validação de uma concepção do justo do interior de uma concepção de bem. Em sua crítica, ela acredita que Rawls não consegue enxergar a possibilidade de uma “moral profana” que exista sem vínculo com doutrinas filosóficas, morais ou religiosas (HABERMAS, 2007, p.86). Segundo Habermas, a necessidade de confirmação da validade de uma concepção *pública* de justiça como dependente da interpretação a partir de uma fundamentação *não-pública*, já que razões morais de doutrinas abrangentes são assim classificadas, é inaceitável. Rawls erraria, então, ao não fornecer em nenhum momento uma alternativa pública que propicie a escolha sob o alicerce *exclusivamente* do ponto de vista da auto-compreensão pública dos cidadãos em sociedade. A validade de tal concepção, quando

analisada seriamente, não seria pública, e sim baseada na convergência de diversas razões não-públicas que afirmam a mesma concepção por diferentes motivações.

O fato inegável de que os avanços políticos na afirmação dos direitos civis tenham ocorrido paulatinamente à razoabilidade ampliada das religiões não constitui uma razão suficiente para o modo de validação da concepção política defendida por Rawls. Para Habermas, o fim das guerras de religião, que nos legou o princípio de tolerância e a liberdade de consciência, não teria sido possível sem “reportar-se, e com boas razões, a uma validação moral para além da religião e da metafísica” (HABERMAS, 2007, p.86).

Habermas não pretende abandonar a pretensão iniciada em Kant de uma justificativa da moral que se apóia em um ponto de vista imparcial. Ele afirma que “O conceito de razão prática evidentemente não pode ser destituído de um cerne moral, nem tampouco a moral pode ser empurrada para dentro da caixa preta das imagens de mundo” (HABERMAS, 2007, p.121). Para ele, a justificação ancorada em um ponto de vista moral estava firmemente incluída no projeto elaborado em “Uma teoria da justiça”. A afirmação da “justiça como equidade” como um liberalismo político apoiou uma razão prática baseada em duas capacidades morais segundo uma concepção política de pessoa. A modificação no interior do pensamento de Rawls enfraquece a idéia de uma razão forte e passa a condicionar a sua validade à real ocorrência de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis entre pessoas que reconhecem a racionalidade da concepção política partindo da racionalidade de suas concepções do bem. Habermas ressent-se da ausência de um conceito de razão prática *vinculativa*. Na ausência desta, restaria a esperança da (feliz) convergência de imagens de mundo.

Na passagem, abaixo, o filósofo resume com destreza a sua principal divergência com John Rawls:

Uma exigência da razão prática, à qual as imagens de mundo tenham de se curvar no caso de um consenso abrangente dever se tornar possível, só pode justificar-se evidentemente, em virtude de uma autoridade epistêmica que independa das próprias imagens de mundo. Com uma razão prática que se emancipasse da dependência moral das imagens de mundo, no entanto, a relação interna entre o verdadeiro e o racional passaria evidentemente a estar acessível. Essa vinculação tem de permanecer opaca somente enquanto a fundamentação de uma concepção política só puder ser discernida a partir de uma razão prática que defina, ela mesma, quais são as imagens de mundo que se podem considerar racionais (HABERMAS, 2007, p.115).

A profundidade das críticas de Habermas a Rawls constituem por fim, um alerta quanto ao perigo de restrição de objetivo da concepção de justiça somente à estabilidade política como seu resultado final, a saber, um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes

razoáveis. Sendo para Habermas uma teoria de orientação universalista, atenuar o potencial epistêmico do liberalismo político incorre em prejuízo para ela mesma.

2.4 A filosofia política de Richard Rorty e sua interpretação do liberalismo político

Richard Rorty (1931-2007) foi um dos mais inovadores e controversos filósofos das últimas décadas. Intelectual dotado de uma erudição capaz de impressionar tanto os seus defensores quanto seus adversários, Rorty transitou sem dificuldades entre os textos da filosofia “analítica” e da filosofia “continental”, contribuindo singularmente para a aproximação dessas duas tradições de pesquisa filosófica. Radicado, porém, na tradição analítica comum ao novo mundo, muito cedo Rorty assume, sem reservas, que o seu projeto filosófico é um projeto pragmático de resolução de problemas que nada quer descobrir a respeito “de como as coisas são, em sua essência” e sim “o que podemos nos tornar, segundo nossas próprias descrições”, visando à felicidade humana como único objetivo.

Assim como no caso de Habermas, a pertinência de Richard Rorty para o nosso trabalho circunscreve-se à tarefa de nos auxiliar na compreensão do liberalismo político de John Rawls. Portanto, não apresentaremos pormenorizadamente as diversas influências e propostas de Rorty, mesmo porque o seu pensamento abrange muito mais do que a filosofia política. Contudo, é impossível entender a filosofia política de Rorty sem apresentar pelo menos algumas de suas idéias centrais, notadamente sua recusa de toda metafísica, bem como de toda tentativa de fundamentação epistemológica de nossas práticas sociais. Expondo os seus argumentos, e não a sua trajetória filosófica, as próximas páginas irão ater-se àquelas idéias que nos ajudam a entender como esse filósofo entende a complexa proposta do segundo Rawls.

A filosofia de Richard Rorty é um apelo sem tréguas em defesa da contingência. O neopragmatismo rortiano levanta-se contra as pretensões de objetividade e verdade que remetem à tradição filosófica que privilegiou a idéia platônica de uma essência a ser revelada pela razão. Descobrir a estrutura comum e perene por detrás da aparência fugaz de nosso mundo tornou-se, a partir de Platão, a tarefa que a história do pensamento no Ocidente perseguiu século após século, de diferentes maneiras, desde a Grécia antiga. Rorty, sinteticamente, quer lutar contra a necessidade de uma fundamentação última do conhecimento humano, mas para isso ele não precisa afirmar, inversamente, que não existe

um fundamento último. Para ele, a pergunta por um fundamento é uma pergunta ruim, quando não inútil: formular tal questão, e ainda, ansiar por uma resposta conclusiva a respeito dela - sim ou não - é ainda admitir a condição de que a resposta para essa pergunta é mesmo imprescindível para o bem-estar da comunidade humana. Como ele confessa no prefácio de “A filosofia e o espelho da natureza” (1979), obra que o projetou como um dos principais nomes da filosofia contemporânea, “Quase tão logo comecei a estudar filosofia, fiquei impressionado pelo modo que os problemas filosóficos apareciam, desapareciam ou mudavam de forma, como resultado de novas suposições ou vocabulários” (RORTY, 1994, p.13). A resposta do filósofo a essa forte impressão foi convencer-se de “que um “problema filosófico” era um produto da adoção inconsciente de suposições embutidas no vocabulário mediante o qual o problema era colocado - suposições que deviam ser questionadas antes que o problema em si fosse levado a sério” (RORTY, 1994, p.13). Portanto, para Rorty, Platão não cometeu um erro fatal quando preservou a idéia de uma essência apartada de toda contingência, cindindo o mundo em dois. O discípulo de Sócrates apenas tentou descrever o mundo de uma maneira compreensível, servindo-se do vocabulário que recebeu de seu contexto particular, ao mesmo tempo em que reformulou e inseriu novos conceitos e maneiras de se pensar as relações dos humanos com outros humanos, assim como a relação do homem com os objetos da natureza.

Com efeito, Rorty não culpa enfadonhamente a figura de Platão por todos os erros de “interpretação” cometidos pelos arautos da “essência” e da “verdade” nos milênios subsequentes ao platonismo. Pleitear que Platão errou em sua interpretação da realidade é o mesmo que dizer que existe uma interpretação correta, atemporal e universal que não depende das construções vocabulares humanas. A vitória de Platão se deve a certos acasos fortuitos – a conservação de boa parte de suas obras, por exemplo – e aos bons serviços prestados pelo vocabulário platônico aos propósitos humanos. Para Rorty, a prudência que nos é requerida no momento de endossar uma crença é a verificação de sua utilidade. Tão somente por esse motivo ele rejeita as idéias de representação acurada da realidade ou a tentativa de ultrapassar as contingências em favor da essência. As tentativas de encontrar uma realidade inefável já não se adequariam aos novos desafios que precisamos enfrentar para gerenciar os problemas atuais que afligem a comunidade humana. Necessitaríamos, urgentemente, de novas perguntas (ao invés de perguntar “o que é o real?”, poderíamos perguntar “o que é melhor para nós acreditarmos?”). A invenção de questões mais produtoras e não de novas respostas para antigas questões é a sugestão anunciada pelo pensamento de Rorty. Isso não impede que

reconheçamos que outrora o empreendimento humano de ler o “livro da natureza” escrito por mãos “não-humanas” nos legou, por exemplo, o método científico que promoveu conquistas inegáveis para os homens.

O problema, afirma Rorty, é que esse vocabulário nos deixou presos a uma persuasiva metáfora, a saber, a metáfora do espelho. Trata-se da imagem da mente como um espelho repleto de representações, dependente de um método puro para a extração daquelas que *de fato* corresponderiam à *realidade em si mesma*:

São as imagens mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não – e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente como um espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não se teria sugerido. Sem esta última noção, a estratégia comum a Descartes e Kant – obter representações mais exatas ao inspecionar, reparar e polir o espelho, por assim dizer – não teria feito sentido. Sem essa estratégia em mente, afirmações recentes de que a filosofia poderia consistir em “análise conceitual”, ou “análise fenomenológica”, ou “explicação de significados”, ou exame da “lógica de nossa linguagem” ou da “estrutura da atividade constitutiva da consciência” não teriam feito sentido (RORTY, 1994, p.27).

Rorty insurge-se justamente contra a busca de um conhecimento verdadeiro, dependente da conquista de uma neutralidade passiva e separada da relação com as atividades humanas. Segundo o pragmatismo de Rorty, “a noção de “representação acurada” é simplesmente um cumprimento automático e vazio que prestamos àquelas crenças que têm sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer” (RORTY, 1994, p.26). A proposta de Rorty é não mais refletir sobre o mundo com base no representacionismo, que já teria esgotado sua capacidade de nos fornecer boas soluções para lidar com os nossos problemas. Autores como Habermas tentaram substituir o cenário do paradigma da consciência pelo da linguagem, que passaria a ser o termo mediador entre o eu e o mundo. Para Rorty, entretanto, não houve um avanço significativo na medida em que permanecemos na esfera do dualismo entre sujeito e objeto, do idealismo, do realismo e do ceticismo, ou seja, as mesmas perguntas que eram formuladas acerca da consciência (RORTY, 2007, p.37). O caráter dialógico da ética do discurso, de fato, superaria a ingenuidade de que um único sujeito poderia conhecer a “verdade”, mas as suas pretensões “quase-transcendentais” ainda permaneceriam atadas ao linguajar caduco do platonismo.

Evidentemente, para o pragmatista, a verdade é uma questão de construção, de prática social, e não de correspondência com algo fora do mundo. Rorty não leva a sério as críticas que o acusam de desfaçatez ou mesmo de desonestidade intelectual. Ele pretende encetar diálogo com pessoas que também buscam novos vocabulários e que, mesmo inseridos na

tradição de Platão e do Iluminismo, aceitam a sua sugestão de tentar pensar nas coisas de outra maneira (RORTY, 2007, p.35), sendo que essa nova forma de pensar, a do pragmatista, não é um substitutivo relativista para a verdade. Essa é a sua idéia de justificação: uma conversa ininterrupta entre seres humanos, e não uma investigação epistêmica acerca da adequação entre proposições e idéias eternas, entre sentenças sobre a natureza e a própria natureza.

Antecipando-se à reação de seus críticos, Rorty responde se o pragmatismo não seria uma forma particular de relativismo. Com efeito, Rorty defende que a idéia de verdade circunscreve-se aos padrões de justificação de uma comunidade particular. Racionalidade, nesse sentido, é a capacidade de compartilhar de procedimentos familiares e inteligíveis dentro de uma dada sociedade⁴⁹ (RORTY, 1997, p.266). O ponto de vista pragmático não é mais próximo do “real” do que qualquer outro. Ele é uma possibilidade descritiva admitida no interior de uma comunidade e não uma aproximação com a natureza das coisas, ou seja, o pragmatista sente-se à vontade para usar o termo verdade na recomendação de seu próprio ponto de vista (RORTY, 1997, p.40). No entanto, até mesmo Rorty recomenda um uso acautelado do termo verdade. O que isso quer dizer? Que ele conserva alguma noção de validade transcendente ao contexto no qual uma determinada idéia de verdade é racionalmente compartilhada? Entendendo a racionalidade como “coerência interna” relativamente aos padrões de justificação de uma comunidade (RORTY, 2007, p.102), o filósofo diz que em comparação a uma versão superior de nós mesmos, nossos conhecimentos certamente se mostrarão equívocos e incompletos. O uso acautelado do termo verdade não coloca a verdade de uma comunidade em oposição àquela que seria encontrada por uma audiência ideal livre de toda limitação cognitiva ou discursiva, ou livre de toda limitação de conhecimento. Para Rorty, sempre trocamos as nossas verdades contextuais por outras verdades contextuais mais úteis aos nossos objetivos.

A linguagem é então compreendida por Rorty como mais uma das ferramentas usadas pelo animal humano em sua adaptação evolutiva. Uma ferramenta melhor do que a violência, mais hábil em provocar entendimento do que tapas e socos (RORTY, 2005, p.90). A linguagem é uma ferramenta, mas essa analogia traz uma dificuldade que precisa ser esclarecida. Quando um novo vocabulário é forjado, ao contrário do que ocorre com uma ferramenta, não sabemos qual será a sua utilidade. Essa utilidade é explicada posteriormente, em uma retrospectiva que conta a história do progresso moral decorrente desse novo

⁴⁹ “Irrracionalidade, tanto na física quanto na ética, é uma questão de um comportamento que nos leva a abandonar, ou sermos despojados de, a qualidade de membro de uma comunidade como tal” (RORTY, 1997, p.266).

vocabulário. Foi exatamente isso que ocorreu, por exemplo, com os conceitos inovadores do cristianismo e o newtonianismo. Quase sempre, afirma Rorty, os termos usados pelos fundadores de uma nova forma de vida cultural compõem-se predominantemente de empréstimos do vocabulário da cultura que esperam substituir (RORTY, 2007, p.107).

A admissão da contingência de nossa linguagem é o passo decisivo para o abandono do projeto de encontrar um vocabulário apto a representar com exatidão e de uma vez por todas a realidade circundante. Não existe uma linguagem não humana que por algum meio esteja acessível a nós. O mundo, portanto, não se dividiria espontaneamente em pedaços de frases chamados “fatos”. Segundo Rorty, essa fusão entre o mundo e nossas proposições é facilitada quando se restringe a atenção a frases, em oposição a vocabulários (RORTY, 2007, p.31). Para o filósofo neopragmatista,

Dizer que a verdade não está dada é simplesmente dizer que, onde não há frases, não há verdade, que as frases são componentes das línguas humanas, e que as línguas humanas são criações humanas. A verdade não pode estar dada - não pode existir independentemente da mente humana - porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si - sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos - não pode sê-lo (RORTY, 2007, p.28).

As mudanças culturais e científicas não ocorreriam, enfim, porque descobrimos pouco a pouco a linguagem do mundo. Segundo Rorty, deveríamos absorver, o quanto antes, a visão romântica de que a verdade é construída e admitir que a nossa linguagem não é uma adaptação à realidade *em si mesma*. E ainda, que não faz sentido promover a conquista de um vocabulário que expresse algo de forma mais verdadeira do que outro. Para ele, dizer que a linguagem é construída é o mesmo que dizer que a linguagem *é feita* e não descoberta, e que a verdade é uma propriedade de entidades linguísticas, de frases (RORTY, 2007, p.31).

O método adotado por Richard Rorty consiste em descrever inúmeras coisas de maneiras inteiramente novas. Livres da metáfora do espelho, podemos agora substituir a busca da verdade pela redescrição de nossas práticas. O sintoma de utilidade de uma crença é então o critério assumido para a relevância de nossas tentativas de redescrição. O objetivo do filósofo, ao denunciar a contingência da linguagem, é “mostrar que o reconhecimento dessa contingência leva a um reconhecimento da contingência da consciência, e que essas duas formas de reconhecimento levam a uma imagem do progresso intelectual e moral como uma história de metáforas cada vez mais úteis, e não de uma compreensão crescente de como as coisas realmente são” (RORTY, 2007, p.35). Como bem resume Ghiraldelli, comentando Rorty, ao abandonar a idéia da essência das coisas como algo que está fora da relação com as

necessidades humanas, os pragmatistas assumem que o mais importante não é conhecer as coisas, e sim saber como usá-las em nosso proveito (GHIRALDELLI, 1999, p.32).

Como a concepção anti-essencialista de Rorty coaduna-se com o seu pensamento político? No campo ético, o objetivo dos filósofos da moral nunca foi muito diferente dos filósofos que propuseram uma teoria do conhecimento. Tal como os comunitaristas não cansam de ratificar, a procura de um fundamento tão seguro quanto à comprovada regularidade dos enunciados de Newton sobre as leis da física era a ambição declarada dos pensadores iluministas, e também o seu maior erro. Para Rorty, tais filósofos debateram-se contra as imposições arbitrárias do vocabulário metafísico do cristianismo, encontrando no ideal de autonomia e no apelo exclusivo à razão humana uma saída para explicar a necessidade de comportar-se moralmente em mundo formado por partículas físicas e regido por frias leis, imutáveis e amorais. Contudo, essa transformação redescritiva do vocabulário das luzes justificou tanto a boa idéia de direitos humanos inalienáveis (sintetizadas por Jefferson na sentença “todos os homens têm direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade”) e a boa idéia de que a justiça pode e deve existir de maneira precedente ao bem, quanto a má idéia de que esses direitos só seriam verdadeiros e dignos de confiança se gozassem de uma legitimação para além de nossas práticas e contextos sociais. José Crisóstomo de Souza resume com exatidão a posição de Rorty:

De um lado, ele fica com os ideais iluministas do Iluminismo (democracia, justiça, tolerância, solidariedade etc.), caros a Habermas, como elementos bem-sucedidos e desejáveis da nossa cultura. De outro, ele dispensa – como inviável, mas também desnecessário, e, mesmo, desinteressante e contraproducente – o recurso a uma razão anistórica (mesmo que mínima), não dependente do contexto, dissociada da particularidade de nossos hábitos, práticas e projetos, que garantisse, então, àqueles ideais, algo como um fundamento não relativizável, incondicional e universal (SOUZA, 2005, p.23).

Astutamente, Rorty não corrobora a tese, presente no comunitarismo, de que os princípios gerais da moralidade não foram encontrados simplesmente porque não existem. Ele prefere perguntar se descobrir a origem desses princípios é mesmo mais importante do que os valores que eles apregoam. A versão política do antirepresentacionismo epistemológico rortiano é o antifundacionismo ético de nossos valores morais. Assim como Kant nos ensinou que não dependeríamos de Deus ou de leis exteriores à razão humana para agir moralmente, Rorty espera que não mais insistamos na dependência de fundamentos epistemológicos ou de uma razão universal para justificar práticas que por si mesmas têm ampliado nosso senso de justiça e nossa solidariedade para com o outro. A necessidade de uma fundamentação não-contextual dos valores morais *versus* uma construção narrativa e historicista da moralidade é

representada por Rorty através do contraste entre a solidariedade e a objetividade. O desejo por objetividade caracteriza-se pelo esforço de encontrar uma descrição da moralidade sem referência a nenhum ser humano em particular. O desejo por objetividade é o análogo da necessidade epistêmica de um ponto de vista moral, tal como ocorre na ética do discurso habermasiana. Trata-se, portanto, de uma pretensão comum à maior parte da tradição filosófica ocidental, que encontrou o seu ápice no Iluminismo. Já o desejo por solidariedade refere-se apenas aos valores próprios de uma comunidade, sem nenhuma preocupação com a correspondência de tais valores com uma esfera superior capaz de sancionar para qualquer agente racional uma determinada prática (RORTY, 1997, p.37). Os entusiastas do projeto das Luzes, como Habermas, pretendem fundar uma solidariedade não paroquial *a partir* da objetividade. Essa seria a única forma de distinguir os valores “falsos” dos “verdadeiros”.

No entanto, acredita Rorty, para ser um bom democrata, cioso de certos direitos comuns, não é preciso reconhecer concomitantemente nenhuma faculdade cognitiva comum. Segundo ele, os pragmáticos preferem reduzir a objetividade à solidariedade:

Eles não vêem a cisão entre verdade e justificação como algo a ser superado a partir do isolamento de um tipo natural e transcultural de racionalidade que pode ser usada para criticar certas culturas e elogiar outras, mas simplesmente, como a cisão entre o bem atual e o melhor possível. De um ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser verdadeira é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma idéia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que uma nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário também a acompanhe. Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível. Do modo como os pragmáticos fazem a distinção entre conhecimento e opinião, ela não passa da distinção entre tópicos nos quais uma tal concordância é relativamente fácil de ser conseguida e tópicos nos quais essa concordância é difícil de ser conseguida (RORTY, 1997, p.39).

Observe, na passagem acima, que o filósofo alude à idéia de Habermas de uma concordância intersubjetiva. A solidariedade, defende Rorty, possui uma base estritamente ética: se não é um objetivismo epistemológico, tampouco define-se como um relativismo epistemológico (RORTY, 1997, p.41). O desejo por solidariedade é o desejo de suplantar a ânsia por encontrar uma natureza humana comum (ou pressupostos comunicativos comuns) em favor da realização de coisas mais interessantes e da transformação dos seres humanos de agora em seres mais interessantes do que os seus antepassados. Contudo, abrindo mão da verdade podemos mesmo manter uma sociedade democrática? Para Rorty, não existem critérios objetivos para responder a essa pergunta. Podemos, sim, comparar sociedades democráticas e não democráticas e esperar que a experiência histórica justifique as vantagens

práticas de um regime liberal.⁵⁰ Os argumentos em favor da democracia sempre serão circulares, uma vez que são elaborados, geralmente, por liberais orgulhosos e com as ferramentas oferecidas pelo vocabulário compartilhado nessa mesma sociedade democrática. Esse vocabulário não encontra eco em sociedades primitivas, teocráticas ou totalitárias (RORTY, 1997, p.46). Conclusivamente, os partidários da solidariedade não são relativistas. Com mais acerto, é melhor dizer que eles são etnocêntricos.⁵¹ Em seu favor, Rorty afirma que tal etnocentrismo não é uma escolha e sim uma condição. Não existe, como já salientado, um metavocabulário à disposição de todos os seres humanos para o entendimento universal da validade de práticas sociais ou métodos de investigação.

É sobre a idéia de que “a cultura liberal precisa mais de uma autodescrição aprimorada do que de um conjunto de fundamentos” (RORTY, 2007, p.102) que Rorty procura compreender o liberalismo político rawlsiano. A substituição da fundamentação epistemológica pela inevitabilidade de partir de um contexto histórico e a busca incessante da funcionalidade e da estabilidade de um regime democrático são as senhas para entender como o pensamento dos dois filósofos podem ser relacionados.

Rorty, por fim, substitui a idéia de um liberalismo filosófico pelo o que ele chama de liberalismo burguês pós-moderno: o corolário dessa versão do liberalismo é fazer com que a justificação moral de instituições e práticas seja tratada em termos de uma narrativa histórica e não como uma questão de metanarrativa filosófica. A versão liberal burguesa do liberalismo não procuraria amparar qualquer noção de responsabilidade para com o outro dentro de uma avaliação anistórica e transcultural da obrigação moral. Para o filósofo, podemos nos abster sem remorsos de uma justificação objetiva para a nossa esperança de consenso social. Para o liberal burguês, apelar para a solidariedade em detrimento da objetividade não é um sinal de irresponsabilidade. Como escreve Rorty,

Eu espero, por conseguinte, sugerir como tais liberais podem convencer nossa sociedade de que a lealdade para consigo mesmo é moralidade suficiente, e que uma tal lealdade não precisa mais por muito tempo de um suporte a-histórico. Eu acho que eles devem limpar a si mesmos das cargas de irresponsabilidade, convencendo nossa sociedade de que ela precisa ser responsável somente por suas próprias tradições, e não também pela lei moral (RORTY, 1997, p.266).

⁵⁰ Rorty concorda com a clássica afirmação de Winston Churchill de que “a democracia é a pior forma de governo imaginável, se excetuarmos todas as outras que tenham sido implementadas até hoje” (RORTY, 1997, p.46).

⁵¹ Para Rorty, ser etnocêntrico, em suma, é “dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras [...] nesse sentido, todo mundo é etnocêntrico quando engajado em um debate atual, não importando o quanto de retórica realista sobre a objetividade venha a se produzir em seu estudo” (RORTY, 1997, p.48).

O fato de nos preocuparmos com certas questões, tais como a preservação da liberdade e o aumento da igualdade, tanto para com aqueles de nossa comunidade quanto para a espécie humana como um todo, não passa de um legado moral deixado pelo liberalismo filosófico sobre o qual não cabe objeção. Para Rorty, a força da comunidade liberal está na sua disposição para o diálogo e para agregar a diversidade, alargando as suas simpatias. A capacidade de alargar suas simpatias e exercer a tolerância é um vício etnocentrista do liberalismo (RORTY, 1997, p.272). O vocabulário liberal permitiria, mais do que qualquer outro, a ampliação imaginativa de nossa identificação com diferentes comunidades, mas isso não quer dizer que o liberalismo que marca o Ocidente deriva de uma procura objetiva das razões determinantes para agir moralmente, enquanto aqueles que não partilham dos valores democráticos não passariam de um agregado de comunidades provincianas e esquisitas, sempre a um passo da degradação completa por conta de seu relativismo moral.

Ora, com isso Rorty quer dizer que não existe nenhuma forma de refutar o nazista que quer eliminar as “raças inferiores” ou o escravocrata insensível que explora a mão de obra de crianças em regimes não-liberais? Quase isso. Rorty na verdade afirma que só podemos condenar o escravocrata em razão de nossa historicidade e nada mais, ou seja, nos termos de nossa narrativa, e não de uma metanarrativa que ampare a noção de direitos inalienáveis. O liberal burguês pós-moderno não é um relativista, pois considera a escravidão e o preconceito como intoleráveis. Essas são práticas inaceitáveis, e não tão legítimas quanto qualquer outra por configurarem “fenômenos específicos de uma cultura” que mereceriam, só por isso, o nosso respeito⁵². Para Rorty, sopesar de maneira neutra a racionalidade de duas tradições é um exercício que só encontraria plausibilidade se fôssemos dotados do “ponto de vista do olho de Deus”, quando o que nos resta é definir o que é racional ou não no interior de nossa tradição (RORTY, 1997, p.269). Perguntar pela verdade de uma afirmação não seria uma pergunta sem sentido, se isso significa questionar a sinceridade de uma alegação ou a exigência de razões para se afirmar o que se acredita. Se a pergunta pelo sentido vem de alguém que “só queria ter certeza de que você estava fazendo uma alegação-de-verdade transcendente-de-contexto”, Rorty diz que se esse é o tipo de definição de alegação de verdade para o qual não há resposta e para o qual não existe nenhuma utilidade. Todas as asserções são sempre dependentes de contexto (RORTY, 2005b, p.126). Para ele, o liberal burguês ateu é tão

⁵² Quanto a isso, Rorty escreve considera que “Se continuarmos nessa linha de pensamento por muito tempo, nos tornaremos o que algum dia recebeu o nome de liberais “moderados”. Nós começamos a perder toda e qualquer capacidade de indignação moral, toda e qualquer capacidade de sentir desprezo. Nosso sentido de determinação do si próprio se dissolve. Nós não conseguiremos mais por muito tempo sentir orgulho por sermos liberais burgueses, por fazermos parte da cultura de uma tradição, por não sermos os cidadãos de nenhuma cultura medíocre. Nós não tornaremos tão compreensivos que nossos miolos estourarão” (RORTY, 1997, p.272).

provinciano quanto qualquer pessoa que viva isolada da comunidade e dos valores liberais. A província “liberal” apenas encontrou maneiras mais interessantes de expandir sua tolerância e conviver pacificamente:

Rorty não está nos dizendo para assumir sem reservas nossa cultura ou para declará-la o padrão-ouro com o qual medir outras culturas. Antes, o ponto é que não podemos realmente escapar de nossa própria cultura; podemos somente criticá-la pontualmente. Os filósofos, para Rorty, deveriam se tornar críticos culturais, intelectuais para todos os propósitos que se dirijam a problemas atuais, baseados não no aspecto da eternidade, mas numa maneira historicista (DE WALL, 2007, p.219).

Ampliar a nossa solidariedade, na ausência de critérios objetivos, seria uma função da imaginação e não da razão. A “Razão”, ironiza Rorty, não é o “nome de uma força curativa, conciliadora e unificadora – a fonte da solidariedade humana” (RORTY, 2007, p.127). A imaginação é capaz de provocar redescições ampliadas da noção de quem conta como “nós”. Por isso Rorty acredita na ascensão de uma cultura literária que reduza a filosofia a mais um gênero de escrita, uma forma dentre outras de descrever o mundo, que inclusive, em nossa história recente, tem falhado em oferecer respostas eficazes para os problemas humanos, sem se dar conta do esgotamento da eficiência de suas descrições da “realidade”. O filósofo acredita que a função de ampliar nosso senso humanitário tem sido cumprida pela televisão e pelo jornalismo, pelos romances e novelas, bem mais do que pela filosofia. (RORTY, 2006, p.76-84).

Em que pontos o pragmatismo rortiano dialoga com o liberalismo político? A justiça rawlsiana, segundo Rorty, é uma tentativa de equilíbrio entre narcisismo privado e pragmatismo público: uma tentativa de privatizar os projetos de perfeição pessoal, admitindo que eles são incapazes de gerenciar a pluralidade hodierna. Aqui Rorty concorda com a proposta de Rawls de assumir a prioridade do justo sobre o bem como uma condição indispensável para o alcance de um consenso em sociedade. Igualmente, Rorty também assume que o limite para os projetos de autocriação pessoal é a concordância desses planos com as regras da sociedade democrática.⁵³ O liberalismo político acredita que um cidadão pode alcançar uma síntese entre valores pessoais e valores políticos independentemente da concepção abrangente defendida por ele, desde que ela seja razoável. Assim como Thomas Jefferson compreendeu que a fé de um cidadão era irrelevante para a sua boa conduta pública,

⁵³ Rawls certamente estaria de acordo com a suposição rortiana de que temos dois vocabulários a nossa disposição, um público e outro privado. Esses vocabulários servem a diferentes objetivos e dispensam uma síntese última: “O vocabulário da autocriação é privado, não compartilhado e impróprio para a argumentação. O vocabulário da justiça é necessariamente público e compartilhado – um meio para o intercâmbio argumentativo” (RORTY, 2007, p.17). As restrições do ideal de razão pública rawlsiano demonstram que Rawls reconheceu a existência desses dois tipos de linguagem por parte dos cidadãos.

Rawls e Rorty defenderam que um consenso epistemológico em torno de princípios de justiça é igualmente irrelevante para a sustentação da democracia. Para ambos, pedir para que um cidadão dê a sua anuência aos princípios de justiça porque tais princípios seriam irrefutáveis do ponto de vista de qualquer agente racional, qualquer pessoa moral ou qualquer um que respeite certas regras inerentes a um discurso livre é o mesmo que pedir para que um cidadão dê anuência aos princípios de justiça porque eles estão de acordo com a vontade divina. Para ambos, tal exigência não só é inverificável, mas também sem nenhuma serventia e antidemocrática. Questões sobre a origem de nossa motivação moral tornam-se, assim, tão irrelevantes para a política pública quanto as questões sobre a trindade e a transubstanciação o foram para Thomas Jefferson em seu tempo (RORTY, 1997, p.240). O que une Rawls e Rorty, além da prioridade da democracia perante a filosofia, é a afirmação da irrelevância da verdade para a legitimação da liberdade no seu sentido político. Ambos defendem, enfim, a substituição da verdade pela liberdade como meta do progresso social.

Na leitura rortyana, Rawls é um filósofo pragmatista, que, como ele, corrobora a “afirmação de que nenhuma disciplina como a “antropologia filosófica” é requerida enquanto um prefácio à política, mas somente a história e a sociologia” (RORTY, 1997, p.241). Rorty e Rawls decidiram abraçar as benesses sociais do Iluminismo sem assumir os seus compromissos metafísicos. Segundo Rorty, a filosofia de Rawls é um Iluminismo pragmatista-liberal, “descientificado” e “desfilosofizado” que promove o que ele chama de “a vitória auto-anuladora e auto-realizadora do Iluminismo”, tal como o conhecemos (RORTY, 2007, p.111). O que difere os liberais absolutistas do racionalismo iluminista dos liberais pragmáticos é a afirmação ou não da necessidade de fundamentos para o compromisso público democrático. O absolutista requer uma base universal para a justificação de direitos inalienáveis. A passagem abaixo pode ser lida como uma síntese de sua interpretação pragmática do liberalismo político, a qual cremos que seria corroborada pelo próprio Rawls:

se nós pendemos para o lado pragmático, e consideramos o discurso sobre “direitos” uma tentativa de desfrutar dos benefícios metafísicos sem assumir responsabilidades apropriadas, nós ainda necessitaremos de algo para distinguir o tipo de consciência individual que nós respeitamos do tipo que nós condenamos como “fanática”. Esse algo só pode ser uma coisa relativamente local e etnocêntrica – a tradição de uma comunidade particular, o consenso de uma cultura particular. De acordo com esse ponto de vista, o que conta como racional ou como fanático é relativo ao grupo frente ao qual nós pensamos ser necessário justificar a nós mesmos – ao corpo de crenças que determinam a referência a palavra “nós”. A identificação kantiana com um si próprio central transcultural e a-histórico é então substituída por uma identificação quase-hegeliana com nossa própria comunidade, pensada como um produto histórico. Para a teoria social pragmática, a questão de se a justificabilidade frente à comunidade com a qual nos identificamos está vinculada à verdade é irrelevante (RORTY, 1997, p.237).

Esse posicionamento contextualista faz de Richard Rorty um filósofo comunitarista? Não, porque o comunitarismo defende que a estrutura institucional e a cultura individualista dos regimes liberais não poderiam sobreviver ao colapso da justificação filosófica que o Iluminismo lhes proveu (RORTY, 1997, p.238). Rawls, como já discutido, também não concorda com o radicalismo comunitarista de “jogar fora o bebê junto com água do banho”. De fato, Rawls quer estabelecer a complementaridade entre o bem e a justiça, e para tal abre mão de sancionar uma resposta filosófica para a adesão ao regime liberal. Ele troca a racionalidade pela razoabilidade, o consenso epistemológico pela tolerância cultural. A filosofia, a religião e as ideologias não são uma base adequada para o consenso sobreposto, mas são importantes, quando não fundamentais, para justificar a motivação moral e a adesão pública aos princípios de justiça mediante razões privadas. Rawls não aceita a idéia de razões melhores ou piores⁵⁴ para aceitação de um compromisso público com a democracia. Para o filósofo, tanto melhor se as razões políticas fornecerem uma perspectiva moral persuasiva o suficiente para engendrar concordância entre os cidadãos. Contudo, ele aplaca tal vaidade em função dos resultados pragmáticos de um consenso político sobreposto: quando isso não é possível, as razões privadas, toscas e paroquiais aos olhos do filósofo profissional, devem cumprir o seu papel estabilizador onde nenhuma teoria filosófica nos últimos séculos logrou êxito. No fundo, Rawls não se abala com as críticas habermasianas ao suposto caráter instrumental do *overlapping consensus*. A avaliação da eficácia de sua estratégia é inteiramente pragmática. O único critério a ser usado para a avaliação positiva de um consenso sobreposto é a vigilância pública de identificar se ele está vigorando com sucesso: não existe nenhuma outra forma de avaliação para além de sua permanência bem-sucedida, de uma geração a outra. Na concepção de Rorty, o segundo Rawls não teme o surgimento de uma sociedade que abandonou a necessidade de legitimação e se tornou unida tão somente por uma miríade de valores pragmáticos compartilhados por indivíduos que vêem a si mesmos como herdeiros das mesmas tradições históricas e tentando resolver os mesmos problemas. “Conquanto se pensa que conclusões políticas requerem fundamentação extra-política – isto é, conquanto se pensa que o método de Rawls do equilíbrio reflexivo não é bom o suficiente-querer-se-á uma avaliação da “autoridade” desses princípios gerais” (RORTY, 1997, p.243).

A verdadeira implicação de uma interpretação historicista e pragmática do liberalismo é pensar a capacidade de possuir um senso de justiça, ou mais claramente, a capacidade de ser

⁵⁴ Excetuando-se, como esperamos ter sido esclarecido ao longo do texto, as razões instrumentais. A adesão estratégica aos princípios de justiça não consegue disfarçar por muito tempo o desprezo de certos cidadãos e doutrinas irrazoáveis pelos valores democráticos. Um consenso fortuito entre um grande número de doutrinas motivadas pelo interesse próprio é incapaz de sustentar um regime liberal, sempre dependente do respeito ao ideal de reciprocidade.

razoável, como um hábito culturalmente assimilado, uma prática bem sucedida para a resolução de conflitos nas sociedades liberais contemporâneas, ou se Rawls, não obstante o caráter estritamente político da justiça como equidade, ainda guarda pretensões epistêmicas implícitas, devidamente reprimidas por meio do método de evitação de sua última teoria, como defende Habermas.

Rorty compreende a idéia do “senso de justiça” como o compartilhamento de um senso primário de lealdade para com aqueles que consideramos um de nós. Em sua leitura, o “senso de justiça” do liberalismo rawlsiano substitui a idéia de justiça universal e abstrata pela idéia de uma lealdade local, capaz de expandir-se continuamente para abarcar mais e mais comunidades humanas. Sendo assim, não faz sentido promover o embate entre os “valores universais da justiça” e “os valores da minha lealdade comunitária” tentando encontrar um extrato comum entre esses dois mundos. O filósofo defende que devemos pensar o nosso senso de justiça como um conflito entre lealdades para com pequenos grupos (meus familiares, meus irmãos de fé, meus companheiros de sindicato) e grupos maiores (meu país, meu continente, a espécie humana). A noção de justiça em si é destituída de credibilidade, restando a expectativa de que a nossa lealdade local se estenda até abraçar como seres dignos cada vez mais seres humanos. Em um horizonte utópico, nossa lealdade ampliar-se-ia a toda espécie humana:

O que Kant descreveria como um conflito resultante entre a obrigação moral e o sentimento, ou entre a razão e o sentimento, é, em uma explicação não kantiana da questão, um conflito entre um conjunto de lealdades e outro conjunto de lealdades. A idéia de uma obrigação moral universal de se respeitar a dignidade humana é então substituída pela idéia de lealdade a um grupo muito grande – a espécie humana. A idéia de que uma obrigação moral se estenda além dessa espécie para um grupo ainda maior torna-se a idéia de lealdade a todos aqueles que, como nós mesmos, podem experimentar a dor – até mesmo as vacas e os cangurus – ou talvez até mesmo a todas as criaturas vivas, até mesmo as árvores (RORTY, 2009, p.86).

Como essa extensão da lealdade é possível? Certamente, para Rorty esse processo não dependeria de uma faculdade especial denominada “Razão” que nos habilitaria para a comunhão universal de homens que tomam uns aos outros como fins em si mesmos. Com o abandono da idéia de razão, ocorre também o abandono da idéia de “incondicionalidade” e “universalidade” do nosso dever para com o diferente. Rorty aposta em uma educação que apele para a sensibilização moral. Não é preciso argumentar exaustivamente visando fornecer uma razão para nos importamos com o sofrimento. O importante é notar o sofrimento quando ele ocorre (RORTY, 2007, p.165). Para tanto, o filósofo pragmatista sugere uma guinada radical contra a teoria e a favor da narrativa (RORTY, 2007, p.21). É nesse sentido que

reportagens, filmes e romances podem nos ajudar a perceber, com seus diferentes personagens e contextos narrativos, a ocorrência da dor em pessoas e lugares distantes. Sem essas imagens e descrições literárias talvez jamais tomássemos conhecimento dos horrores vividos por muitos. A imaginação dos romances, segundo Rorty, pode gerar na humanidade um apreço pela solidariedade bem mais profundo que a tentativa de fundamentação do dever por meio de pressupostos filosóficos. Rorty acredita que a capacidade humana universal para sentir e perceber a dor faz com que desconsideremos a importância das diferenças “tradicionais” de tribo, religião, raça e costumes (RORTY, 2007, p.316-317). A resposta de Rorty preocupa Habermas: o filósofo americano defende que o sentimento provoca, mais do que o reconhecimento racional, o progresso moral de expansão de nossa lealdade, que sempre é criada a partir de relações de afeto:

Essa perspectiva não kantiana da moralidade pode ser reformulada como sendo a afirmação de que nossa identidade moral é determinada pelo grupo ou grupos com o qual nos identificamos- o grupo ou grupos ao qual não podemos ser desleais e ainda assim ser nós mesmos. Os dilemas morais não são, sob tal perspectiva, o resultado de um conflito entre a razão e o sentimento, mas entre eus alternativos, autodescrições alternativas, maneiras alternativas de darmos sentido à nossa vida. [...] Em sociedades não tradicionais, a maioria das pessoas tem várias narrativas ao seu dispor e, portanto, várias identidades morais diferentes. É essa pluralidade de identidades que explica o número e a variedade de dilemas morais, filósofos morais e romances psicológicos nessas sociedades (RORTY, 2009, p.87).

Rorty toma de Walzer a idéia de que possuímos, em primeiro lugar, uma moralidade densa, integrada culturalmente, que torna-se cada vez mais rala ao afastar-se de nossas lealdades locais. Comportar-se dignamente perante o nosso grupo é muito mais uma questão de corresponder naturalmente à confiança depositada em nós do que uma obrigação moral em si mesma. Dessa forma, a noção de “obrigação moral” só entra em questão quando a nossa lealdade a um grupo menor entra em conflito com a nossa lealdade para com um grupo maior (RORTY, 2009, p.85-87). Por exemplo: um pai que em primeira instância é por toda vida fiel a um filho que acaba por se transformar, num dado momento, em um perigoso criminoso, vê a sua lealdade familiar para com ele ser ameaçada pela lealdade menos densa para com a sociedade civil como um todo.⁵⁵ Esse pai pode resolver esse conflito entre lealdades entregando o seu próprio filho à lei ou então lhe ajudando a fugir. Nos dois casos, para Rorty, a decisão desse pai nada tem a ver com o cumprimento ou descumprimento de um dever *a priori* imposto pela razão. Diante do complexo pluralismo vigente nas sociedades modernas, a

⁵⁵ “Sabemos mais sobre a nossa família do que sobre nossa aldeia, mais sobre a nossa aldeia do que sobre a nação a que pertencemos, mais sobre a nossa nação do que sobre a humanidade como um todo, mais sobre sermos seres humanos do que sobre sermos simplesmente criaturas vivas. Estamos em uma posição melhor para decidir quais diferenças entre os indivíduos são moralmente relevantes quando lidamos com aqueles que podemos descrever densamente, e em uma posição pior quando lidamos com aqueles que podemos descrever apenas de maneira rala” (RORTY, 2009, p.87).

ampliação dos grupos e de suas divergências obriga as sociedades a manterem-se unidas por leis positivas e princípios abstratos, e não por costumes (RORTY, 2009, p.87). Assim, Rorty não vê o pai que ajuda um filho criminoso como um ser destituído de dignidade moral. Ele tão somente optou por um tipo de lealdade julgada inconveniente, insustentável, no interior de uma organização social que depende de que certos direitos e deveres sejam respeitados para a manutenção da sociedade civil. A passagem abaixo nos mostra que a idéia de um conflito de lealdades na concepção política de justiça não era estranha a Rawls, pelo menos não mais do que a idéia de escolher entre “lealdades locais” e a “justiça em si mesma”:

Há um outro sentido de identidade, relacionado com os objetivos e engajamentos mais profundos dos cidadãos. Vamos denominá-la identidade não-legal ou identidade moral. Os cidadãos costumam ter ao mesmo tempo objetivos e engajamentos políticos e não-políticos. Endossam os valores da justiça política e querem vê-los incorporados e instituições políticas e em políticas sociais. Lutam também pelos outros valores e objetivos não-políticos das associações a que pertencem. Os cidadãos têm de harmonizar e conciliar esses dois aspectos de sua identidade moral. Pode acontecer que em seus assuntos pessoais, ou na vida interna de suas associações, os cidadãos considerem seus fins últimos e afinidades de uma maneira muito diferente daquela pressuposta pela concepção política. Podem ter, e muitas vezes têm em momentos diversos, relações de afeto, de devoção e de lealdade das quais pensam que não se separariam – e na verdade não o poderiam nem o deveriam – e que não poderiam avaliar objetivamente. Para eles, é simplesmente impensável pensar em si mesmos sem certas convicções religiosas, filosóficas e morais ou certas afinidades e lealdades permanentes. Esses dois tipos de engajamentos e afinidades – políticos e não políticos – determinam a identidade moral de uma pessoa e dão forma ao seu modo de vida e àquilo que uma pessoa entende que está fazendo e está tentando realizar no mundo social. Se os perdêssemos de repente, ficaríamos perdidos e incapazes de seguir em frente. Na verdade, poderíamos até pensar que não haveria porque seguir em frente (JE, 2003, p.31).

Para Rorty e Walzer, a concepção densa de justiça surge antes do que qualquer compreensão rala (kantiana) do conceito de justiça. Rawls, por sua vez, parece concordar com eles ao diferenciar concepções de justiça de um conceito compartilhado de justiça. Rawls defende que as pessoas podem concordar sobre o sentido de justiça, ainda que discordem sobre os princípios e padrões para decidir as questões de justiça básica de um regime constitucional (RORTY, 2009, p.88). A interpretação de Rorty adquire ainda mais força quando reconhecemos que Rawls admitiu, a partir de sua teoria política de justiça, que os cidadãos em sua maioria partem de suas doutrinas abrangentes para ajuizar acerca da validade dos princípios de justiça, ou seja, seus julgamentos são primeiramente densos e dependem de uma estrutura narrativa, contextual, para a sua sustentação. A “ralificação” de seus juízos morais, ou melhor, a infiltração do senso de razoabilidade seria causada, segundo Rorty, por outras narrativas que encontram-se à disposição dos cidadãos democráticos. Rawls, por exemplo, apela para certas tradições de uma cultura pública democrática, tais como idéias fundamentais, instituições políticas e textos profundamente influentes na formação cívica e

moral daqueles que se encontram mergulhados nessa comunidade específica.⁵⁶ O cidadão pode então descrever-se não só como membro dessa ou daquela religião ou partido político. Ele pode também *redescrever-se* como um cidadão integrado a uma sociedade que ele reconhece como justa, privatizando a sua verdade em favor da conveniência pública (RORTY, 1997, p.236). Sendo assim, nada impede um cidadão razoável de pensar que certos cidadãos, infelizmente, perderão suas almas caso não se convertam à sua doutrina religiosa. Todavia, isso não é suficiente para que ele lute pela cassação dos direitos civis desses humanos “infiéis”.⁵⁷ Segundo Rorty, a idéia de razoabilidade rawlsiana refere-se exclusivamente àquelas sociedades “cujas instituições incluem a maioria das realizações duramente alcançadas pelo Ocidente nos dois séculos desde o Iluminismo” (RORTY, 2009, p.91). O cidadão irrazoável, por sua vez, seria aquele que inflige sistematicamente as regras de uma comunidade que compartilha de um mesmo vocabulário historicamente situado. Aquele que não assimila a narrativa histórica de sociedades que procuram integrar diferenças já não poderia ser considerado como “um de nós”.⁵⁸

Se lermos esse lema de maneira certa, daremos ao “nós” um sentido tão concreto e historicamente específico quanto possível. Ele significará algo como “nós, liberais do século XX”, ou “nós, herdeiros das contingências históricas que criaram instituições políticas cada vez mais cosmopolitas e cada vez mais democráticas”. Se o lermos da maneira errada, pensaremos em nossa “humanidade comum” ou em nossos “direitos humanos naturais” como uma “base filosófica” da política democrática. A maneira certa de ler esse lema permite-nos pensar na filosofia como algo que está a serviço da política democrática – como uma contribuição para a tentativa de obter o que Rawls chama de “equilíbrio reflexivo” entre nossas reações instintivas aos problemas contemporâneos e os princípios gerais segundo os quais fomos criados (RORTY, 2007, p.323).

⁵⁶ Em Rawls e Rorty, a educação cívica cumpre um papel primordial no fortalecimento da democracia. Rawls defende que a “educação das crianças inclua coisas como o conhecimento de seus direitos constitucionais e civis, de forma a poderem saber, por exemplo, que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime legal – tudo isso para assegurar que sua participação contínua, quando atingirem a maioridade, não venha a se basear simplesmente na ignorância de seus direitos básicos ou no temor de sofrer punições inexistentes” (LP, 2000, p.248). Rorty, por sua vez, acredita em uma educação ideológica e etnocêntrica. Com menos polidez que Rawls, ele considera, por exemplo, que educar os jovens americanos criados por pais fundamentalistas não implica em procurar uma fusão de horizontes, independente de contexto, entre as práticas liberais e a sua formação particular. Os horizontes de tais jovens devem ser substituídos, antes de se tentar fundi-los: “Há credenciais que são exigidas para admissão à nossa sociedade democrática, credenciais que nós, liberais, temos tratado de tornar mais estritas, esforçando-nos para excomungar racistas, machos chauvinistas, indivíduos homófobos, e outros do tipo. Você tem de ser educado a fim de ser um cidadão de nossa sociedade, um participante de nossa conversação, alguém com que podemos fundir nossos horizontes” (RORTY, 2005, p.155)

⁵⁷ Conforme escreve Rorty, “o argumento de Rawls contra o fanatismo não é o de que ele coloca em risco a verdade sobre as características de uma ordem moral e metafísica antecedente, colocando em risco a discussão livre, mas *simplesmente* que ele coloca em risco a liberdade e, portanto, a justiça. A verdade sobre a existência ou natureza dessa ordem é lançada fora”. (RORTY, 1997, p.242). Para Rawls, argumenta Rorty, os fanáticos “não são malucos porque eles erraram no que concerne à natureza a-histórica dos seres humanos. Eles são malucos porque os limites da sanidade são colocados pelo que *nós* podemos levar a sério [...] isso é determinado pela nossa formação, nossa situação histórica” (RORTY, 1997, p.246).

⁵⁸ “O ato imoral, segundo essa visão, é o tipo de coisa que, se é que chega a ser feita, só é feita por animais, ou então por pessoas de outras famílias, tribos, culturas ou épocas históricas. Se feita por um de nós, ou se repetidamente feita por um de nós, essa pessoa deixa de ser um de nós. Torna-se um pária, alguém que não fala a nossa língua, ainda que um dia tenha parecido fazê-lo” (RORTY, 2007, p.114)

Quando um cidadão não é convencido pelo discurso que enumera as boas vantagens de viver numa democracia, o melhor é tratá-lo com indiferença, desdenhar de sua intolerância, e nos casos mais graves, isolá-lo da comunidade por meio de sanções legais.⁵⁹

Rorty afirma, conclusivamente, que o conceito “ralo” de justiça – o de não fazer distinções arbitrárias entre sujeitos morais - só é convocado em momentos especiais: “Nessas ocasiões, o conceito ralo pode frequentemente ser voltado contra quaisquer das concepções densas das quais emergiu, sob a forma de questões críticas sobre se não seria meramente arbitrário pensar que certas pessoas importam mais que outras” (RORTY, 2009, p.88). A interpretação historicista de Rorty propõe que Rawls desistiu, de uma vez por todas, de derivar a resolução de dilemas morais da análise de conceitos morais, ou ainda, de uma moralidade rala, como Kant pretendeu fazer. A idéia de uma lei moral pura, exorcizada dos sentimentos arbitrários e discriminações irracionais deve ser abandonada, acatando a idéia hegeliano-marxista de que

a assim chamada lei moral é, na melhor das hipóteses, uma abreviação cômoda para uma rede concreta de práticas sociais. Isso significa abandonar a afirmação de Habermas de que sua “ética do discurso” articula uma pressuposição transcendental do uso da linguagem, e aceitar a afirmação de seus críticos de que ela articula apenas os costumes das sociedades liberais contemporâneas (RORTY, 2009, p.89).

As demandas por universalidade, não passam, portanto, de expressões locais de uma moralidade situada, presente nas concepções de justiça ocidentais.⁶⁰ O Ocidente não é melhor informado sobre a racionalidade e a justiça do que o resto do planeta. Para Rorty, Rawls não pode assumir qualquer noção de razoabilidade anistórica sem ser incoerente com as suas próprias palavras. Por isso ele considera o historicismo na obra de Rawls como ineliminável. Habermas, por seu turno, não quer abrir mão da superioridade epistemológica do primado da justiça sobre o bem contra as cosmovisões fundamentalistas do bem e da justiça. O modo de distinção habermasiano depende da afirmação de premissas válidas transculturalmente, aptas a selar por quais razões a justiça como equidade ou concepções de justiça similares são mais atraentes e justas do que outras. De outro modo, para ele, não há como rejeitar uma doutrina irrazoável.

⁵⁹ Mais uma vez, nesse ponto Rawls também se assemelha a Rorty. Comentando sobre aqueles que defendem até mesmo uma guerra civil na defesa de sua verdade particular, Rawls, sucintamente, indica que sanções legais e ostracismo social, quando falham as tentativas de diálogo, são estratégias inevitáveis para a estabilidade de um regime liberal: “a essa altura, talvez não tenhamos outra alternativa a não ser negá-lo, ou sugerir sua negação e, por conseguinte, fazer o tipo de coisa que esperávamos evitar.” (LP, 2000, p.199).

⁶⁰ Como Rorty faz questão de salientar, “na maioria das culturas do globo a idéia de igualdade humana não possui nenhum crédito, tratando-se de uma excentricidade ocidental”. (RORTY, 1997)

Para Rorty, e tal como ele entende Rawls, o argumento circular do contexto histórico ocidental justifica suficientemente a adesão aos valores liberais. A justificação da sociedade liberal, quando abdicamos do fundacionismo, torna-se uma simples comparação histórica com outras tentativas de organização social (RORTY, 2007, p.104). Em sua obra sobre a justiça internacional, “O direito dos povos”, Rawls confessa o seu etnocentrismo e a sua concordância com a idéia de que uma sociedade liberal deve ser escolhida em razão de suas vantagens práticas e não por aproximar-se com mais propriedade de um padrão de racionalidade:

Os povos liberais devem tentar encorajar os povos decentes⁶¹ e não frustrar a sua vitalidade insistindo coercitivamente em que todas as sociedades sejam liberais. Além disso, se uma democracia constitucional liberal é, na verdade, superior a outras formas de sociedade, como acredito que seja, um povo liberal deve ter confiança nas suas convicções e supor que uma sociedade decente, quando os povos liberais lhe oferecem o devido respeito, pode ter maior probabilidade, ao longo do tempo, de reconhecer as vantagens das instituições liberais e tomar medidas para, sozinha, se tornar mais liberal (DP, 2004, p.81).

O sonho universalista de um “tribunal transcultural” pertence ao John Rawls que escreveu “Uma teoria da justiça”. De fato, a publicação de DP surpreendeu a muitos estudiosos da obra de Rawls. Na estipulação de princípios para os povos, o filósofo de Harvard não aposta numa reedição da idéia de posição original, dessa vez abarcando todas as nações, ao invés de indivíduos. Ele utiliza a idéia de posição original, primeiramente, para alcançar uma lista de princípios (retirados das práticas internacionais e do Direito) que é acordada entre sociedades liberais e imposta aos Estados belicistas, fundamentalistas e que desrespeitam sistematicamente os direitos humanos, classificados por ele como Estados fora-da-lei. Em suma, Rawls duvida que os povos que não comungam nenhum traço de similaridade com os regimes liberais possam encetar um diálogo franco com regimes constitucionais democráticos.

Rawls fala muito mais em “razão” do que seria conveniente para o intuito de Rorty de diminuir a distância entre o projeto político de Rawls e o seu pensamento. Como sabemos, Rawls defende que nossas concepções de sociedade e pessoa devem concordar com um ideal que nos é dado pela razão prática.⁶² Richard Rorty nos lembra que o construtivismo político não se refere a uma razão comum ou um domínio independente de valores morais. Portanto,

⁶¹ Povos decentes seriam sociedades não-liberais cujas instituições cumprem certas condições especificadas de direito e justiça política, incluindo o direito dos cidadãos de participar de decisões políticas (DP, 2004, p.4)

⁶² Concepções claras de sociedade e pessoa são elementos essenciais de qualquer concepção de justiça e do bem. “Podemos dizer, então, que as concepções de sociedade e pessoa, e o papel público dos princípios de justiça, são idéias da razão prática. “Não só adotam uma forma que a razão prática requer para sua aplicação, como também proporcionam o contexto no qual as questões e problemas práticos surgem” (LP, 2000, p.155-156).

ele entende que a concepção de razão prática rawlsiana refere-se a quaisquer princípios e concepções a que se tenha chegado no curso de criação de uma comunidade. Como escreve Rorty,

Rawls enfatiza que criar uma comunidade não é a mesma coisa que elaborar um *modus vivendi* – uma tarefa que requer apenas a racionalidade meios-fins, não a razão prática. Um princípio ou concepção pertence à razão prática, no sentido de Rawls, se ao emergir na história das pessoas ele começou denso e se tornou ralo, desenvolvendo com isso um consenso sobreposto e estabelecendo uma comunidade moral mais inclusiva. Ele não pertenceria tanto se tivesse emergido sob a ameaça da força. A razão prática para Rawls é, por assim dizer, uma questão de procedimento mais do que de substância – de como concordamos sobre o que fazer mais do que aquilo sobre o que concordamos. A definição de razão prática sugere que possa haver apenas uma diferença verbal entre as posições de Rawls e Habermas. [...] A razão comunicativa não é fonte de coisa alguma, mas simplesmente a atividade de justificar as afirmações oferecendo argumentos em vez de ameaças. [...] Ambos gostariam de reenfatizar a noção de autoridade da razão – a idéia da razão como uma faculdade que emite decretos – e substituem a noção de racionalidade como o que está presente sempre que as pessoas se comunicam entre si, sempre que tentam justificar suas afirmações umas para as outras, em vez de se ameaçarem mutuamente (RORTY, 2009, p.96).

O importante, para Rorty, é entender que uma teoria construtivista como a de Rawls pode possuir alcance universal, o que não significa que ela possua validade universal. Habermas acredita que Rawls seria capaz de concordar com a idéia de que a única moralidade necessária na filosofia moral e social “é a da situação em que as pessoas não digam “seus próprios interesses atuais determinam que você concorde com a nossa proposta”, mas sim “suas próprias crenças centrais, as crenças que são mais centrais para a sua identidade moral, sugerem que você deveria concordar com a nossa proposta” (RORTY, 2009, p.97). A demanda por justiça, afinal, resumir-se-ia a uma demanda por lealdade ampliada. Tal compreensão exige que a racionalidade seja tomada como um processo de “ralificação” (imaginativa e não objetiva) de nossa lealdade, até que, com sorte, possamos alcançar um consenso sobreposto. Ser racional ou ser alguém que amplia a sua lealdade significa a mesma coisa. Significa, segundo Richard Rorty, que somos mais camaradas, ao invés de pessoas que concordam por meio de argumentos racionais. Enfim, somos pessoas razoáveis capazes de entrar em acordo, viver em paz e cumprir o que firmamos comumente. Habermas acentua que essa camaradagem é perigosa, instável. Para Rorty, quando alguém não pode compartilhar conosco as mesmas crenças e desejos de forma dialogada, é posto em ação o *modus vivendi*, que pode exigir ameaça ou o uso da força (RORTY, 2009, p.100). A noção de convencimento pela “força do melhor argumento” habermasiana, na opinião de Rorty, é inútil, simplesmente porque para ele não existe uma ordem natural de razões. Argumentos devem ser avaliados por sua eficácia em gerar soluções e concordâncias entre pessoas e grupos. O sucesso da retórica ocidental que recomenda que os povos não-ocidentais atendam aos seus valores deve assumir

o seu etnocentrismo, e não disseminar a idéia de universalidade. Ao invés de dizer o quanto somos melhores em não tratar as pessoas arbitrariamente, é melhor informar o resultado direto das posturas liberais e democráticas (RORTY, 2009, p.100-102):

Seria melhor dizer “Isso é o que nós do Ocidente consideramos ser o resultado do fim da escravidão, de se começar a educar as mulheres, da separação entre Igreja e Estado, e assim por diante. Eis aqui o que aconteceu após começarmos a considerar arbitrárias certas distinções entre as pessoas em vez de repletas de significação moral. Se vocês tentarem tratá-los dessa maneira, os resultados poderão lhe agradar”. Dizer esse tipo de coisa parece ser preferível a dizer “Vejam como somos melhores em saber quais diferenças entre as pessoas são melhores e quais não são – vejam como somos muito mais racionais (RORTY, 2009, p.102).

Por fim, para o filósofo pragmático, precisaríamos separar definitivamente o liberalismo ligado ao Iluminismo do racionalismo articulado ao Iluminismo (RORTY, 2009, p.102), ou seja, defender um liberalismo político (que Rorty interpreta como burguês e pós-moderno) ao invés de um liberalismo filosófico (para Rawls, uma doutrina abrangente entre outras). Ao realizar essa guinada de uma vez por todas,

não buscaremos uma sociedade que aquiesce em tornar crenças sobre o significado da vida humana ou certos ideais morais uma exigência para a cidadania. Nós não aspiraremos a nada mais forte do que o compromisso com a justiça processual rawlsiana – um compromisso moral quando feito pelos membros de alguns clubes (por exemplo, os nossos), mas uma questão de conveniência quando feito pelos membros de outros. A síntese derradeira de amor e justiça pode, então, emergir como sendo uma colagem de tessitura intrincada de narcisismo privado e pragmatismo público (RORTY, 2009, p.280).

O resultado prático dessa abordagem que se livra da retórica racionalista “permitiria o Ocidente aproximar-se do não-Ocidente, representado no papel de alguém com uma história instrutiva para contar, em vez de no papel de alguém que se considera fazendo melhor uso de uma capacidade humana universal” (RORTY, 2009, p.101).

Conclusões preliminares

Ao apresentarmos a interpretação habermasiana e rortyana da justiça como equidade, equacionamos diversos elementos que nos permitiram compreender duas leituras completamente díspares do liberalismo rawlsiano. Rorty e Habermas tentam responder às perguntas que o método de evitação do liberalismo político deixa em aberto. O problema, nesse caso, não é tentar responder a essas perguntas, mas pleitear que as soluções encontradas estão implícitas de alguma forma no projeto político liberal, que tem por objeto apenas a ordenação da estrutura básica da sociedade. Qual delas, afinal, aproxima-se com mais propriedade do projeto político, não metafísico, do segundo Rawls?

Rorty lê o projeto pós-metafísico da justiça como equidade como um projeto pós-epistemológico. Habermas, por seu turno, admite que a força do projeto político de Rawls reside na força epistêmica das exigências de sua teoria. A escolha desses dois pensadores não se deu por acaso. Habermas, em toda sua obra política, dialogou diretamente com a teoria de Rawls e teve a rara oportunidade de discutir as suas diferenças com o filósofo americano. Por outro lado, Rorty não foi o primeiro a afirmar que o liberalismo político era uma tentativa de fundamentação historicamente situada das práticas e valores liberais. Contudo, Rorty inscreveu a filosofia de Rawls como um projeto pragmático pós-iluminista que se desvinculou da tradição fundacionista da filosofia política. Para ele, Rawls é um pragmatista quando defende a prioridade da democracia sobre a filosofia. A dificuldade colocada pela segunda concepção de justiça como equidade é a indeterminação do significado do termo político, na medida em que ele não se vincula a nada além de sua própria justificação política. Não resta dúvida que a base que sustenta essa versão política é a historicidade própria do desenvolvimento do liberalismo. Rorty talvez dissesse que a dificuldade que temos com o termo político se deve ao fato de que Rawls nos oferece um novo vocabulário, que mescla novos e velhos conceitos, oferecendo novas maneiras de pensar a que não estamos ainda habituados. Para Habermas, no entanto, a designação política da justiça como equidade é uma máscara reprovável dos pressupostos para o consenso que encontram-se reprimidos na teoria rawlsiana. O projeto pós-metafísico da filosofia política de John Rawls seguiria uma estrada segura se assumisse que esses pressupostos estão embutidos no ideal de um discurso desimpedido e não-coagido, voltado para o entendimento. É essa ambigüidade do “político” que permite aos dois interlocutores, como ocorreu frequentemente na carreira de Rawls,

afirmar pelo filósofo americano certas posições que ele não defendeu, mas sugeriu, de alguma forma, pertencerem ao seu pensamento.

Contra Rorty, diremos que Rawls afirmou que a sua concepção era uma concepção estritamente política de justiça e não uma concepção estritamente histórica de justiça. Isso não é pouco, e faz diferença. Rawls não afirma que uma narrativa histórica seja justificativa suficiente para uma concepção de justiça. Seria melhor afirmar que uma concepção de justiça não pode prescindir da história e é completamente dependente de um contexto. Entretanto, não escapar do contexto não é ater-se acriticamente a esse contexto. O ponto de esclarecimento da posição original reaparece no liberalismo político mesmo após a inserção do conceito de razão pública, ou seja, do conceito de uma razão encarnada na discussão livre no fórum público, dependente da vivacidade do processo democrático e da real deliberação nas esferas legislativas da sociedade, ou seja, a idéia de razão pública divide espaço com a forma de raciocínio procedimental e abstrata do primeiro Rawls. A não exclusão da posição original denota a dificuldade de Rawls em abraçar por completo uma justificação unicamente através do contexto histórico. A idéia do equilíbrio reflexivo é outro ponto a ser invocado contra um historicismo radical na obra de Rawls. O filósofo americano nos convida a ponderar sobre diferentes concepções de justiça disponíveis em sociedade em razão de sua historicidade, mas é por meio do exercício da razão prática que encontraríamos um juízo moral correto que expressasse nossas convicções refletidas. Com efeito, Rawls ainda propõe um recuo de nossas impressões mais fortes acerca do mundo, ainda alguma forma de superação do provincianismo e da opinião em busca de um consenso universal, ao menos nos estreitos limites de uma sociedade fechada.

Por último, a necessidade do reconhecimento dos limites do juízo não contempla tão somente a idéia de razoabilidade, mas também a posse de algumas capacidades cognitivas da razão humana comum, tais como a capacidade de fazer inferências, ponderar evidências e equilibrar opiniões conflitantes (LP, 2000, p.99). Rorty reprova qualquer idéia de uma razão humana comum: qualquer inferência ou equilíbrio alcançado independe de qualquer propriedade intrínseca, ficando a cargo dos padrões de justificação presentes em uma comunidade, porém não cremos que Rawls corrobore que toda capacidade de inferência é dada por um contexto específico de investigação. Entretanto, ele concorda com Rorty em dois aspectos essenciais: a) a reprodução ininterrupta de um regime justo ao longo do tempo é o que prova a validade, ou, em outras palavras, a utilidade de uma concepção política de justiça; b) o contexto histórico é o melhor (e único) mapa, não para o encontro de fundamentos

universais, mas para uma autodescrição aprimorada da cultura liberal que encontre respostas para os problemas atualmente enfrentados pelas democracias modernas. A sugestão rortyana de trocar a objetividade pela solidariedade, a razão pela imaginação pode ser compreendida e aceita por Rawls como um projeto privado de cada indivíduo. O democrata romântico, que apele para a democracia por conta de seus sentimentos não está em pior posição do que o estudante de filosofia convencido a ser justo pela leitura de Kant. Mas enquanto concepção de justiça para um regime constitucional que se exprime na organização institucional da estrutura básica, Rawls não pode rejeitar a formulação de aspectos objetivos para a sua teoria. A utopia social de uma sociedade esclarecida e secularizada, ciente da autoconstrução e contingência de sua linguagem moral, de suas práticas e de suas crenças, o que Rorty denomina de uma comunidade de “ironistas”, em síntese, indivíduos que põem em dúvida, constantemente, toda a trama de relações que dão sentido à sua vida e linguagem moral, é uma utopia que o liberalismo não assume e nem precisa assumir. Nesse sentido, Rawls é ainda mais pragmático do que Rorty, uma vez que o seu liberalismo não vê na permanência do vocabulário metafísico um perigo ou impedimento para o florescimento da democracia.

Contra Habermas, para Rawls o compartilhamento de uma história comum, de valores morais comuns é, sem dúvida, mais relevante do que qualquer idéia de uma razão humana comum - ou qualquer outra noção similar - que de alguma maneira nos habilitasse para um entendimento universal. A existência (ou não) de tal razão não é mais relevante do que os valores compartilhados em uma sociedade na qual todos se engajam na cooperação social. As razões relevantes para Rawls são as razões políticas, e não as razões filosóficas ou epistemológicas. O cidadão não precisa admitir autonomamente a validade de uma concepção de justiça. Para Rawls, não é demérito seguir as recomendações de uma dada doutrina abrangente que solicite a obediência à constituição de um regime democrático. Se ele faz uso efetivo de suas liberdades civis, recebe equitativamente os frutos da cooperação social e permanece voluntariamente associado a essa doutrina, não há nada o que objetar. Neste sentido, para encerrar por completo os nossos contrastes entre os três filósofos, cabe ainda comentar brevemente a resposta de Rawls a Habermas, retomada pelo primeiro na segunda edição de LP.

Na réplica de Rawls às objeções de Habermas, o filósofo americano demonstra bastante insatisfação com a interpretação que o seu interlocutor faz de seu liberalismo político. John Rawls defende que o método de evitação é primordial para o sucesso de uma concepção política de justiça. A tentativa de examinar a racionalidade de diferentes visões de mundo e o

exame crítico da falibilidade da própria razão, presentes em Habermas, é uma atribuição de uma concepção abrangente filosófica e não contribui para o objetivo específico de uma concepção de justiça política (RH, 1998, p.79).

Para o filósofo americano, a melhor solução, tendo em vista o seu objetivo de promoção da democracia, é não estender o projeto pós-metafísico para além de questões fundamentais de justiça. Relacionar a concepção política *freestanding* com variadas concepções de bem é um processo aberto aos cidadãos que têm o direito de assimilar o liberalismo do ponto de vista de suas doutrinas abrangentes. Rawls não atribui ao liberalismo político o papel de esclarecedor dos limites da racionalidade ou o objetivo de destituir uma racionalidade metafísica por outra exclusivamente procedimental que criticamente julga a si mesma. Na verdade, ele entende a filosofia de Habermas como metafísica na medida em que ela se esforça por dar conta daquilo que “é” (RH, 1998, p.82). Jürgen Habermas, segundo Rawls, sustenta que o pensamento é capaz de ir além do ponto de vista de uma doutrina abrangente e pode encontrar nesse “espaço” uma fundamentação que se espera que forneça também uma motivação moral. Contudo, basta para Rawls um terreno comum que residiria dentro do próprio procedimento democrático que se expressa em um sistema de direitos e obrigações entre cidadãos razoáveis. John Rawls não tenciona “depurar” as doutrinas abrangentes dos cidadãos. O LP não deseja e não possui critérios para tal. A insistência de Habermas de que a sua teoria é fundamentada em torno de critérios objetivos, sendo, definitivamente, uma teoria com pretensões epistêmicas, é rechaçada por Rawls quando ele afirma que “provavelmente nenhum ponto de vista sensível pode arranjar-se sem o razoável e o racional tal como os empregos. Se este argumento implica a concepção platônica e kantiana da razão, também o faz o mais simples elemento da lógica e matemática” (RH, 1998, p. 84, tradução nossa).

A crítica de Habermas ao consenso sobreposto também não é admitida por Rawls. Para ele, é absurdo dizer que o liberalismo político está disposto a pagar qualquer preço em nome da estabilidade política. Relembrando, Habermas sugere que o liberalismo político pode recair em um consenso pelas razões “erradas”. Ora, ambos os filósofos desejam o alcance de um consenso pelas razões corretas. Ocorre que as “right reasons” de Rawls não são as mesmas de Habermas. Rawls não depende de um ponto de vista moral que aponte tanto as potencialidades quanto as insuficiências epistêmicas das doutrinas abrangentes. O consenso sobreposto razoável sedimenta-se a partir de uma justificação *pro tanto*, ou seja, uma justificação política e completa, sem referência a valores não-políticos, e não da habilidade política contingente dos administradores do Estado. Ele defende um princípio de aceitação da

concepção política com base em “razões corretas”, no seu caso, razões que podem ser aceitas por cidadãos razoáveis que concordam com elas sem refutar os seus compromissos morais mais profundos. O exercício do poder político coercitivo só tem a garantia da legitimidade quando se pode demonstrar que existem razões adequadas que forneçam uma base compartilhada para o amplo respeito do processo democrático, dentro das condições de um pluralismo razoável (RH, 1998, p.95). A unidade social fundada nessas razões têm como resultado três características: 1) A sociedade é efetivamente regulada pela concepção de justiça mais razoável; 2) A eficácia da concepção política está indicada pela existência de um consenso sobreposto razoável entre todas as doutrinas igualmente razoáveis na sociedade, doutrinas que suplantam com folga o número de doutrinas ditas não razoáveis e que rejeitam a concepção de justiça; 3) As discussões públicas são decididas com referência a um ideal de razão pública no que diz respeito a questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais (RH, 1998, p.96).

A base da unidade social confirmada por doutrinas abrangentes, sem referência a elas, assinala a profundidade das razões certas sustentadas pela concepção de justiça, já que podem ser corroboradas pelas concepções de bem que sustentam a identidade moral e o plano de vida dos cidadãos. O caráter aparentemente confuso da confluência entre concepção de justiça e doutrinas abrangentes fica assim esclarecido por Rawls, pois ele entende que sem a conexão entre o bem e o justo, tal como apresenta, a justificação plena realizada pelas fortes pretensões baseadas no bem, sem levar em conta a razoabilidade do senso de justiça, recairá em um *modus vivendi* onde está presente a instabilidade própria de condições sociais sempre flutuantes (RH, 1998, p.96).

Por último, enfatizamos o aspecto da justiça como equidade que mais a aproxima de uma concepção pragmática de justiça: como se justifica publicamente uma concepção política de justiça, na qual ela mesma é legitimada pela justificação *pro tanto*, ou seja, em torno de seus próprios conceitos? O dilema tem a sua solução quando a existência do consenso sobreposto é reconhecida por todos. Essa é a única prova de validade da “justiça como equidade”, ou de outra concepção similar. O contexto histórico como um mapa fundamental da sociedade e a validação na prática do consenso sobreposto, aproximam, com mais propriedade o liberalismo político do pragmatismo de Rorty, uma vez que ambos defendem uma democracia sem epistemologia.

CONCLUSÃO

Os mais significativos resultados dessa dissertação foram apresentados nas conclusões preliminares dos capítulos precedentes. Antes de nossas palavras finais, entretanto, apresentaremos de maneira breve o nosso percurso argumentativo. Iniciamos nosso estudo pela análise da primeira teoria de justiça como equidade. Embora o procedimento da posição pretenda deixar claro que os princípios de justiça são construídos conjuntamente pelos cidadãos, as restrições da posição original e a concepção de pessoa implícita na justiça como equidade sugerem a idéia de que sua fundamentação epistemológica é mais importante do que a prática política, e não supera por completo a descrição kantiana de um sujeito que alcança monologicamente, através de sua capacidade cognitiva, os princípios corretos de justiça. Defendemos, ainda, que o primeiro Rawls não atinge uma complementaridade adequada entre o bem e a justiça. A influência de Kant na sua primeira teoria é forte o suficiente para que as idéias do bem apareçam como irremediavelmente comprometedoras de nosso senso de justiça. Essa “negatividade” do bem torna-se evidente quando Rawls define o bem como uma teoria da escolha racional. O bem possui um caráter eminentemente instrumental e deve ser o tanto quanto possível vigiado e sufocado por nosso senso de justiça.

A crítica comunitarista, por sua vez, nos serviu como um contraponto crítico do liberalismo como um todo. Na década de 80, os estudos comunitaristas advertem que o papel do bem e a imersão social dos indivíduos não deveriam ser negligenciados. Tratamos os principais aspectos do debate liberal-comunitarista, que resulta, em nosso entendimento, na rejeição do bem como uma teoria da escolha racional no liberalismo de Rawls.

Ao livrar-se da racionalidade meios-fins hobbesiana, o bem ganha um espaço na justiça como equidade que torna insustentável, igualmente, a leitura kantiana da justiça como equidade. Rawls quer agora alcançar um consenso sobreposto entre doutrinas *razoáveis*. Especificamos as diferenças entre o racional e o razoável e a concepção de objetividade do construtivismo político. Mostramos a importância da idéia de razão pública e do consenso sobreposto em uma teoria que tornou-se muito mais atenta à prática política nos fóruns públicos da democracia.

O liberalismo político preserva a prioridade do justo sobre o bem sem negar a importância do bem no desenvolvimento moral e nos planos de vida dos cidadãos. Por um lado, a unidade social derivada da convergência de todas as pessoas em torno de uma concepção de bem é posta de lado. Por outro, a expectativa de uma concordância última em

torno dos mesmos princípios de justiça alcançada através do reconhecimento de sua validade universal do ponto de vista racional é também abandonado. A complementaridade entre o bem e a justiça no liberalismo político aproxima-se mais de seu objetivo, se levarmos em conta que as nossas capacidades morais são plenamente reivindicadas na deliberação pública. O preço dessa complementaridade é a admissão da prioridade da democracia sobre a filosofia, ou seja, a admissão de que as perguntas centrais que ocuparam a “ética dos antigos” (Qual é o bem que especifica a finalidade última das comunidades humanas?) e a “ética dos modernos” (O que devo fazer?) não são mais importantes do que a contínua cooperação social e boas doses de tolerância entre cidadãos razoáveis e conscientes dos benefícios práticos de se viver em um regime de instituições justas.

O objetivo dessa dissertação foi analisar criticamente o liberalismo político de John Rawls a partir da minuciosa investigação de seus textos e das interpretações apresentadas pelos comentários de Jürgen Habermas e Richard Rorty. Consideramos que, desde o princípio, Rawls esteve voltado para um projeto de afirmação da complementaridade entre o bem e a justiça. É justamente o apreço por esse projeto a força motriz das mudanças mais significativas de sua filosofia ao longo do tempo. O enfraquecimento das pretensões universalistas de sua primeira teoria de justiça deve-se, em parte, ao reconhecimento de que as fontes motivadoras de nossa conduta moral não se encontram na correção de princípios abstratos de justiça, mas no fato de que esses princípios não estão em contradição com as concepções de bem dos cidadãos razoáveis. Em nome da estabilidade, o segundo Rawls aparta de sua teoria qualquer tentativa de fundamentação última dos valores morais, enxergando no contexto histórico de uma sociedade o único terreno comum no quais práticas e valores podem ser legitimados. Essa estratégia rawlsiana de evitar uma justificação epistemológica ou metafísica de uma concepção de justiça abre espaço para uma interpretação radical de sua teoria política de justiça. Na sociedade ideal do liberalismo pragmático pós-iluminista, as tentativas de justificação de nossos valores não seriam privatizadas, e sim abandonadas. No entanto, Rawls não deu esse passo esse passo crucial. Ele não considera que abandonar a tarefa de justificação seja um passo imprescindível para a sustentação de um regime democrático, do mesmo modo que não considerou uma fundamentação epistemológica algo essencial para a aceitação dos valores liberais.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- _____. Réplica a Habermas. In: VALESPIN, Fernando (org.). *Jürgen Habermas. John Rawls. Debate sobre el liberalismo Político*. Barcelona: Paidós, 1998. p.75-143.
- _____. *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- _____. *The Law of Peoples*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- _____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- _____. *O Liberalismo Político*. Rio de Janeiro: Ática, 2000.
- _____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001.
- _____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Justiça como Equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.

Bibliografia secundária

- AUDARD, Catherine. John Rawls e o Conceito do Político. In: RAWLS, John. *Justiça e Democracia*: São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. VII-XXXV.
- BOBBIO, Norberto. *Igualdade e Liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

- BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany: Suny Press, 1992.
- CARVALHO, Helder B. A. de. Comunitarismo, liberalismo e tradições morais em Alasdair MacIntyre. In: AGUIAR, Odílio Alves; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; SILVA, Luiz Felipe Netto de Andrade e. (Ed.). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. p. 287-310.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DE VITA, Álvaro. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- DE WALL, Cornelius. *Sobre pragmatismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas: entre Habermas e Apel*. SIEBENEICHLER, Flávio Beno (Org.). Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.
- DWORKIN, Ronald: *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Filosofia Prática e modernidade*. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, BARBOSA, Ricardo José Corrêa (org.). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.
- Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty e Habermas*. SOUZA, José Crisóstomo de, (Org.). São Paulo. Editora UNESP, 2005.
- FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. The congruence and good of justice. In: _____. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p.277-315.
- FERRY, LUC. *O Homem-Deus*. São Paulo. DIFEL, 2007.
- GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GHIRALDELLI JÚNIOR. Paulo; RORTY, Richard. *Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

Jürgen Habermas. *John Rawls. Debate sobre el liberalismo Político*. VALESPIN, Fernando (org.). Barcelona: Paidós, 1998.

HABERMAS, Jürgen. Reconciliación y uso público de lá razon. In: VALESPIN, Fernando (Ed.). *Jürgen Habermas. John Rawls. Debate sobre el liberalismo Político*. Barcelona: Paidós, 1998. p.39-71.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.

_____. *Verdade e justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1995. (coleção Os pensadores).

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KYMLICKA, Will. *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: 'A Theory of Justice' and its Critics*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

_____. *Rawls: Uma teoria da justiça e seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005.

LARMORE, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. Public Reason. In: FREEMAN, Samuel. (Ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p.368-393.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.

_____. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988.

_____. *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2001a.

- MACINTYRE, ALASDAIR. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 2001b.
- MENDES, Sérgio Silva. *A teoria da justiça como equidade de John Rawls em desconstrução: O Kant inflacionado na posição original.* Rio de Janeiro: E-papers, 2006.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic books, 1974.
- OLIVEIRA, Nythamar. *Rawls.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- POGGE, Thomas. *Realizing Rawls.* Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- _____. *John Rawls: His Life and Theory of Justice.* Oxford, Oxford University Press, 2007.
- RAZ, Joseph. *Valor, respeito, apego.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RICOUER, Paul. *O justo.* São Paulo: Martins Fontes, 2008. 2 v.
- RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- _____. *Pragmatismo e política.* São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Contingência, ironia e solidariedade.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Filosofia como política cultural.* São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *O liberalismo e os limites da justiça.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SCANLON, T.M. *Lo que nos debemos unos a otros: ¿Qué significa ser moral?* Barcelona: Paidós, 2003.
- SHAPIRO, Ian. *Os Fundamentos Morais da Política.* São Paulo. Martins Fontes, 2006.
- SILVA, Sidney Reinaldo da. *Formação moral em Rawls.* Campinas: Alínea Editora, 2003.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.
- _____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna.* São Paulo: Loyola, 1997.
- VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.
- WALZER, Michael. *Da Tolerância.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Esferas da justiça.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, Michael. *Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.