

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL EM DOUTORADO

UBIRATAN TRINDADE

CONCEITO DE PESSOA EM JOHN RAWLS:

Críticas e Perspectivas

São Leopoldo

2016

UBIRATAN TRINDADE

CONCEITO DE PESSOA EM JOHN RAWLS:

Críticas e Perspectivas

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

Coorientador: Prof. Dr. Denis Coitinho
Silveira

São Leopoldo

2016

T833c Trindade, Ubiratan.
Conceito de pessoa em John Rawls: críticas e perspectivas / por Ubiratan Trindade. -- São Leopoldo, 2016.

197 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2016.

Orientação: Prof. Dr. Inácio Helfer ; Coorientação: Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira, Escola de Humanidades.

1.Rawls, John, 1921-2002 – Crítica e interpretação.
2.Equidade (Direito). 3.Justiça (Filosofia). 4.Direito – Filosofia.
5.Comunitarismo. 6.Liberalismo. 7.Taylor, Charles, 1931-
Crítica e interpretação. I.Título. II.Helfer, Inácio. III.Silveira,
Denis Coitinho.

CDU 1RAWLS
340.12

Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Ubiratan Trindade

CONCEITO DE PESSOA EM JOHN RAWLS: Críticas e Perspectivas

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Aprovado em 08 de novembro de 2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Inácio Helfer – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira – Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Prof. Dr. Marco Antônio Azevedo – Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira – Pontifícia Universidade Católica – PUC RS

Prof. Dr. Luiz B. Leite Araujo – Universidade Estadual do Rio de Janeiro -UERJ

AGRADECIMENTOS

Registro meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, seu corpo Docente e demais colaboradores. Agradeço em particular a orientação do Professor Inácio Helfer e da coorientação do Professor Denis Coitinho. Ao Professor Alfredo Santiago Culleton por sua participação no Exame de Qualificação em maio de 2016. Agradeço aos demais professores que fizeram parte da Banca Examinadora realizada em 08/11/16, Marco Antônio Azevedo, Nythamar de Oliveira e Luiz Bernardo Leite Araujo. Suas contribuições foram de grande importância e espero tê-las, de alguma maneira, incorporado ao nosso trabalho. Um reconhecimento especial ao Fundo Pe. Milton Valente pelo auxílio financeiro que possibilitou a realização dessa pesquisa. Agradeço ainda, à minha família, em especial minha mãe (*In Memoriam*) Professora Carmem Lisboa Trindade.

“A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que pessoas nasçam em alguma posição particular na sociedade. Esses são simplesmente fatos naturais. O que é justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos” (John Rawls)

RESUMO

Um dos objetivos desta investigação é apresentar ao leitor o debate entre comunitaristas (holistas) e liberais individualistas (atomistas), esclarecendo os pressupostos defendidos por ambos no que diz respeito às suas visões de pessoa e sociedade. Partindo da reflexão dos elementos centrais da teoria de Rawls, nas obras *A Theory of Justice* (1971) e *Political Liberalism* (1993), nós avaliamos a plausibilidade e o grau de sustentação de sua doutrina frente aos seus mais destacados críticos no campo do comunitarismo, entre os quais, Michael Sandel e Charles Taylor, destacando suas principais objeções à obra de Rawls, mais precisamente à concepção moral de pessoa na posição original. Mostramos que a teoria da justiça como equidade é compatível com as exigências ontológicas e epistemológicas das sociedades complexas contemporâneas, afirmando que o agente moral submetido a uma situação de escolha na posição original possui a noção de senso de justiça e empatia em relação aos demais membros da sociedade. A partir da crítica feita à Rawls pelos comunitaristas, procedemos na defesa de seus pressupostos fundamentais, ou seja, na plausibilidade da complementaridade entre uma concepção deontológica e teleológica de sociedade, na qual o justo e o bem podem ser complementares, como forma de superação dos conflitos políticos proporcionando então, a pretendida estabilidade e unidade das instituições sociais. Destacamos, ainda, a importância da noção de pessoa no modelo de representação oferecido por Rawls e conhecido como “posição original” mostrando que o modelo neocontratualista de Rawls não corresponde a uma concepção abstrata ou atomizada de pessoa. O objetivo central dessa tese foi responder se nossas escolhas do que é certo ou errado se dão a partir de uma concepção naturalizada de pessoa (conhecimento inato) ou de uma concepção política de pessoa (cultural), ou, até mesmo, da complementariedade de ambas. Se confirmada a hipótese da complementariedade entre as duas concepções, estaremos aptos a dar uma resposta às críticas endereçadas a Rawls por parte dos comunitaristas, mostrando que sua teoria não é abstrata ou atomista. A partir dessas considerações, analisamos na obra *Elements of Moral Cognition*, de John Mikhail, sua interpretação do equilíbrio reflexivo rawlsiano e a concepção naturalizada de pessoa, que afirma que os seres humanos possuem um conhecimento inato de uma variedade de regras, conceitos e princípios morais ou até mesmo jurídicos. Na obra *Why Political Liberalism?* de Paul Weithman, trabalhamos uma concepção política de pessoa, dando destaque para a reformulação da teoria de Rawls a partir da obra *Political Liberalism* (1993) mostrando a distinção entre o conceito moral de pessoa em *A Theory of Justice* (1971) e em *Political Liberalism* (1993).

Palavras-chave: Rawls. Pessoa. Comunitarismo. Liberalismo. Democracia.

ABSTRACT

One of the objectives of this research is to present to the reader the debate between communitarians (holists) and individualistic liberals (atomists), enlightening the assumptions defended by both regarding to their visions of person and society. From the reflection of the central elements of Rawls' theory in *The Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993), we assessed the plausibility and sustainability of his doctrine towards his most prominent critics in the communitarianism area, among them, Michael Sandel and Charles Taylor, highlighting their main objections to Rawls's work, more precisely to the moral conception of person in the original position. We showed that the theory of justice as equity is compatible with the ontological and epistemological demands of contemporary complex societies, asserting that the moral agent when submitted to a situation of choice in the original position owns the sense of justice notion and empathy towards the other members of the society. Based on the criticism on Rawls by the communitarians, we proceeded on the defense of his fundamental assumptions, it means, in the plausibility of the complementarity between a deontological and teleological conception of society, in which the just and the good can be complementary, as a way of overcoming political conflicts, and thus providing the desired stability and unity of social institutions. We also emphasize the importance of the notion of person in the model of representation offered by Rawls and known as "original position" showing that Rawls's neocontractualist model does not correspond to an abstract or atomized conception of person. The main objective of this dissertation was to answer whether our choices of what is right or wrong come from a naturalized conception of person (innate knowledge) or from a political conception of (cultural) person, or even from the complementarity of both. If the hypothesis of complementarity between the two conceptions is confirmed, we will be able to answer those criticisms addressed to Rawls by the communitarians, showing that his theory is not abstract or atomistic. From these considerations, we analyzed the work *Elements of Moral Cognition* written by John Mikhail, his own interpretation of the rawlsian reflexive equilibrium and the naturalized conception of person, which states that human beings have an innate knowledge of a variety of rules, concepts, and moral principles or even legal ones. In the book *Why Political Liberalism?* by Paul Weithman, we worked on a political conception of person, highlighting the reformulation of Rawls's theory based on the work *political Liberalism* (1993), showing the distinction between the moral concept of person in *A Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993).

Keywords: Rawls. Person. Communitarianism. Liberalism. Democracy.

LISTA DE ABREVIATURAS

EBS	Estrutura Básica da Sociedade
ER	Equilíbrio Reflexivo
PL	<i>Political Liberalism</i>
PO	Posição Original
TJ	<i>A Theory of Justice</i>

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS E A CRÍTICA COMUNITARISTA.....	17
2.1 LIBERAIS E COMUNITARISTAS	17
2.2 A CRÍTICA DE MICHAEL SANDEL À CONCEPÇÃO DE PESSOA EM RAWLS ...	30
2.2.1 Justiça, Sujeito Moral e o Primado do Eu	36
2.2.2 Objeções de Sandel À Concepção de Pessoa na Posição Original	43
2.3 A CRÍTICA DE CHARLES TAYLOR À CONCEPÇÃO DE PESSOA EM RAWLS ..	49
2.3.1 Atomismo	52
2.3.2 Concepção de Pessoa em Charles Taylor	63
3 CONCEPÇÃO NATURALIZADA DE PESSOA EM <i>UMA TEORIA DA JUSTIÇA</i>	
DE JOHN RAWLS	69
3.1 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE, A TEORIA MORAL E A COMPETÊNCIA	
LINGUÍSTICA.....	83
3.2 O EQUILÍBRIO REFLEXIVO COMO MÉTODO DE JUSTIFICAÇÃO NA TEORIA	
DE RAWLS.....	95
3.3 SENSO DE JUSTIÇA E A CONCEPÇÃO MORAL DE PESSOA EM UMA	
SOCIEDADE BEM-ORDENADA.....	113
4 CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA NO <i>LIBERALISMO POLÍTICO</i> DE JOHN	
RAWLS	126
4.1 O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS: IDEIAS FUNDAMENTAIS	131
4.2 DOUTRINAS ABRANGENTES RAZOÁVEIS, AUTONOMIA POLÍTICA E	
CONCEPÇÃO DE PESSOA EM RAWLS	141
4.3 JOHN RAWLS E A VIRADA (<i>POLITICAL TURN</i>) PARA O LIBERALISMO	
POLÍTICO.....	154
4.4 TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: UMA TEORIA POLÍTICA E NÃO	
METAFÍSICA.....	173
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
REFERÊNCIAS.....	187

1 INTRODUÇÃO

A filosofia política de Rawls pode ser lida como oferecendo um ponto de confluência entre teorias individualistas ou liberais e teorias coletivistas.¹ Por um lado, possui um forte compromisso com a construção de uma sociedade justa e, de outro, com a preservação das liberdades individuais. *A Theory of Justice* (1971) contém tanto um forte compromisso com os direitos individuais quanto um argumento robusto em favor da justiça socioeconômica a partir de uma só teoria filosófica coerente. Conforme Rawls (1971, p. 3), “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar”. São exatamente essas instituições sociais e as pessoas envolvidas na elaboração das políticas públicas, tomando decisões no campo da cooperação ou da punição, que estão sendo avaliadas por Rawls e sua teoria. Para ele, a avaliação de tais práticas e regras que estão sob o domínio de pessoas morais é do domínio da justiça social. Assim, a avaliação moral de agentes individuais ou coletivos e o resultado de suas condutas dentro de algum esquema institucional existente é predominantemente o domínio da ética. Para Thomas Pogge (2007, p. 29), “esses dois domínios, o da moral e o da ética, não são independentes”. As instituições sociais de uma sociedade têm influência substancial sobre as opções disponíveis para seus membros e até mesmo na formação dos mesmos.

A articulação de uma teoria política com bases morais, centrada no compromisso com o justo, defendida por Rawls, foi levada a cabo a partir de duas ideias centrais: (a) um sistema de cooperação de benefício mútuo com fortes vínculos com a justiça social; (b) estrutura básica da sociedade que estabelece os principais termos de cooperação. O problema da teoria da justiça como equidade foi, então, estipular uma teoria da justiça formulada nos termos da cooperação, levando em conta a estrutura básica da sociedade e proporcionando a virtude da justiça. De acordo com Rawls,

¹ Para um maior entendimento do que são as teorias coletivistas sugiro a leitura de Karl Popper e suas críticas às teorias coletivistas. Na obra *The open society and its enemies* (1973) ele faz duras críticas a Platão, Hegel e Marx por suas posições teóricas contrárias às teorias liberais.

Para nós, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social (RAWLS, 1971, p. 7).

Resta então, que a teoria da justiça como equidade sustenta que a estrutura básica mais justa de uma sociedade é aquela que alguém escolheria se não soubesse qual viria a ser seu papel particular no sistema de cooperação social, uma estrutura que permita desigualdades econômicas e organizacionais, desde que melhorem a situação de todos, especialmente a dos menos privilegiados. Assim, a teoria da justiça de Rawls pode ser vista como uma teoria ética neocontratualista que busca a justificação pública dos princípios políticos, afirmando a objetividade desses princípios a partir de sua aceitabilidade. Sua estratégia de justificação está em assegurar que os fatos morais (quais instituições sociais, políticas e econômicas são justas) são produto de um processo de construção em que agentes racionais estabelecem um acordo sobre os princípios para regular suas relações, identificando a estrutura básica da sociedade como objeto primeiro da justiça como equidade.

Além de defender a liberdade política, Rawls propôs um modelo para fazer frente aos que defendem um liberalismo econômico extremado, conhecido como Estado mínimo ou mesmo o libertarismo que, para Rawls (1993, p. 262), “não atribui nenhum papel especial à estrutura básica da sociedade”, deixando o mercado livre para tomar suas decisões. No modelo de Estado de Rawls, porém, a liberdade é um bem fundamental e inalienável, não podendo ser trocada por qualquer benefício material. O modelo de justiça é a equidade (*fairness*), a qual procura a perfeição na forma de distribuir bens, equilibrando o montante do que se exige do cidadão, com o montante que lhe é oferecido, levando em conta a liberdade de cada um de escolher em qual posição econômica e social quer ficar. Se escolher uma profissão que vai lhe render uma maior remuneração ou se consumir um produto de maior valor e sofisticação terá como consequência o pagamento de mais impostos, aumentando assim a poupança coletiva.

Rawls sofreu duras críticas procedentes de pensadores defensores das correntes libertárias e comunitaristas. Filósofos comunitaristas, mais precisamente, Michael Sandel e Charles Taylor, sustentam a precedência da comunidade com

relação ao indivíduo e defendem que modelos liberais como o de Rawls tendem a conceber um indivíduo isolado da comunidade e de suas ideias correlatas de bem-comum. Ainda, possibilitariam o afastamento do indivíduo de sua tradição e contexto, tornando-o incapaz de assegurar a coesão e integração a um determinado grupo social. Sandel (1982), como os demais comunitaristas, acredita que os princípios morais só poderiam ser compreendidos através das práticas que prevalecem em sociedades reais. Portanto, a moralidade é algo que estaria enraizada nas práticas particulares das comunidades. Seria impraticável a ideia de revelar princípios abstratos de moralidade para avaliar ou repensar as sociedades existentes.

Charles Taylor é um filósofo preocupado com as consequências do excesso de individualismo nas sociedades contemporâneas. Sua reflexão sobre o tema aparece em várias de suas obras e artigos o que o referenda como um dos pensadores de maior relevância em pesquisas relacionadas a essa temática. Em artigo publicado sob o título de *Atomismo (Atomism)*², Taylor examina essa questão nas teorias políticas e sociais, descrevendo o atomismo como uma característica das teorias de contrato social e outras cuja pressuposição básica é a visão da sociedade constituída por indivíduos para o cumprimento de fins tendo como objetivo primeiro seus próprios planos de vida boa. Conforme Taylor, os três últimos séculos mostraram um crescente poder das modalidades atomistas de pensamento, particularmente no mundo Ocidental. O termo atomismo³ é também aplicado às doutrinas contemporâneas que remetem à teoria do contrato social ou que tentam defender em algum sentido a prioridade do indivíduo e seus direitos, apresentando uma visão puramente instrumental de pessoa e de sociedade. É, verdadeiramente, uma ontologia fundada na noção fraca de coletividade e que faz parte da base conceitual das sociedades liberais contemporâneas.

² TAYLOR, Charles. *Atomism* In: AVINERI, Shlomo e DE-SHALIT, Avner. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 29-50.

³ Dá-se este nome a toda doutrina Segundo a qual uma realidade dada é composta de entidades indivisíveis (“corte”, “pedaço”, “não-cortado”, “não-divisível”, “indivíduo”). Um átomo não pode dividir-se mais, porque é, por definição, algo indivisível. Falou-se de átomos físicos, átomos mentais ou psíquicos, átomos sociais, átomos metafísicos, átomos lógicos etc., e dos correspondentes “atomismos”. [...] Pode-se usar igualmente, e assim se fez, para designar uma concepção do mundo oposta ao “totalismo”, ao “globalismo” ou ao “*holismo*” MORA, tomo I (A-D) 2000, p. 221-222).

Na interpretação de Taylor, o que constitui uma comunidade é uma cultura comum, pré-condição para a formação da autonomia moral, ou seja, a capacidade para formar e se chegar a convicções morais independentes. Isto inclui uma linguagem comum tendo também implicações nas questões culturais. Taylor se coloca contrário ao que chama de atomismo ou individualismo metodológico. Critica uma concepção individualizada e atomizada de pessoa, mostrando que teorias que afirmam a primazia dos direitos individuais estariam acima dos interesses da sociedade. Para Taylor, as teorias liberais de justiça, ao afirmarem a prioridade na escolha de fins por parte dos indivíduos, estariam priorizando os direitos individuais em detrimento dos direitos da coletividade. São teorias que atribuem certos direitos aos indivíduos e negam o mesmo *status* aos princípios que afirmam nossa obrigação como homens de pertencer ou sustentar uma sociedade (TAYLOR, 1992, p. 30). De acordo com Helfer⁴, Taylor até entende que metodologicamente, na base das estruturas estão sempre os indivíduos com seus pensamentos e ações, papéis, cargos, *status*, regras e costumes (visão atomizada de pessoa), e, que em última análise animam a sua existência. No entanto, para Taylor, a verdadeira atenção que se deveria dar é ao fato de que os pensamentos possíveis de serem formulados existem na "[...] dimensão do significado, requerendo um pano de fundo de significados disponíveis a fim de ser os pensamentos que são" (TAYLOR, 2000c, p. 147). Ocorre, que para Taylor, tais significados não são de inteira responsabilidade dos indivíduos.

Um dos objetivos desta tese é reconstruir os aspectos fundamentais da teoria política de Rawls em *A Theory of Justice* (1971) e sua posterior reformulação no *Political Liberalism*⁵ (1993), e, em seguida, avaliar a plausibilidade e o grau de sustentação dessa doutrina a partir das críticas que ela sofreu procedentes de Sandel e Taylor. Mostraremos que a teoria da justiça como equidade é compatível com as exigências epistemológicas e ontológicas das sociedades complexas e democráticas contemporâneas, e que o agente moral submetido a uma situação de escolha na posição original possui a noção de senso de justiça e empatia em relação aos demais membros da sociedade. Vamos contestar a tese dos

⁴ HELFER, Inácio. Os bens sociais são sempre bens convergentes? *Revista Trans/form/Ação*, v. 35, n. 2, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732012000200009>. Acesso em: 10 mar. 2015.

⁵ Daqui em diante a obra *Political Liberalism* poderá aparecer no texto com a sigla *PL*.

comunitaristas de que a pessoa na posição original (*original position*), colocada sob um véu da ignorância (*veil of ignorance*) seria um indivíduo atomista ou abstrato, portanto, incapaz de levar em conta os interesses reais da comunidade. É nosso desejo, fortalecer a posição de Rawls frente a seus críticos mostrando que a teoria da justiça como equidade não descreve uma sociedade atomista ou abstrata em que a pessoa é considerada um átomo isolado.

A partir da crítica feita à Rawls pelos comunitaristas, vamos proceder à defesa de seus pressupostos fundamentais, ou seja, à plausibilidade da complementariedade entre uma concepção deontológica e teleológica de sociedade, na qual o justo e o bem podem ser complementares, como forma de superação dos conflitos políticos proporcionando então, a pretendida estabilidade e unidade das instituições sociais. Destacaremos, ainda, a importância que vamos dar à noção de pessoa no modelo de representação oferecido por Rawls e conhecido como posição original, demonstrando que o modelo neocontratualista de Rawls não corresponde a uma concepção abstrata e atomizada de pessoa.

A tese também têm como objetivo responder se nossas escolhas do que é certo ou errado se dão a partir de uma concepção naturalizada de pessoa (conhecimento inato) ou de uma concepção política de pessoa (cultural), ou, até mesmo, de uma complementariedade entre ambas. Se confirmada esta hipótese da complementariedade entre as duas concepções, acreditamos estarmos aptos a dar uma resposta às críticas endereçadas à Rawls por parte de Sandel e Taylor, justificando, portanto, esse trabalho de investigação. Vamos apresentar ao leitor, os estágios cruciais do debate entre comunitaristas holistas e liberais individualistas, esclarecendo os pressupostos defendidos por cada parte no que diz respeito às suas visões de sociedade. A partir da crítica feita à Rawls, procederemos na defesa de seus pressupostos fundamentais, ou seja, na plausibilidade da complementariedade entre uma concepção deontológica e teleológica de sociedade, na qual o justo e o bem podem ser complementares, como forma de superação dos conflitos epistemológicos e políticos, proporcionando, então, a pretendida estabilidade e unidade das instituições sociais.

Esperamos, assim, estar contribuindo para um maior aprofundamento na reflexão e no debate da filosofia política de John Rawls, buscando alcançar um

maior grau de entendimento dessa teoria e sua aplicabilidade para a política e para a sociedade. A tese justifica-se, por permitir um prolongamento da análise e do debate em torno das concepções morais e políticas de pessoa envolvidas no modelo neocontratualista de Rawls. Pretende-se, com esse trabalho, testar a viabilidade dos principais conceitos da teoria da justiça como equidade, confrontando-os com as críticas que recebeu ao longo do tempo. Nossa pesquisa também tem a pretensão de contribuir para a renovação da literatura política contemporânea, principalmente naquilo que diz respeito ao debate em torno da repercussão das obras e do pensamento de John Rawls.

A metodologia empregada nessa pesquisa será a usual nas investigações filosóficas, isto é, leitura e análise crítica da bibliografia referente ao tema. Nesse sentido, dividimos o material examinado em dois tipos de obras. Em primeiro lugar, a bibliografia primária, e, em segundo lugar, as obras da bibliografia secundária. Nossa bibliografia primária será formada pelos principais textos de Rawls, incluindo sua dissertação de 1950, "*A Study in the Grounds of Ethical Knowledge*" (MANDLE, 2014), além do seu principal livro *A Theory of Justice* (1971) e *Political Liberalism* (1993), entre outras publicações mais relevantes. Vamos destacar algumas obras de autores que desenvolveram uma análise crítica do trabalho de Rawls, as quais permitirão fixar os avanços produzidos no tocante ao estudo do formalismo da sua abordagem política, bem como as perspectivas teóricas que o autor aceitou ou rejeitou. A leitura da bibliografia primária é essencial, porque é a partir dela que fixaremos os significados do vocabulário técnico usado por Rawls, seus principais conceitos, e a concepção sistemática de sua teoria da justiça como equidade. A bibliografia secundária será formada pelos artigos e livros que enfocam as principais críticas à teoria de Rawls.

Projetamos a elaboração desta tese de doutorado em quatro capítulos: No capítulo II, vamos analisar os pressupostos centrais da teoria da justiça como equidade de John Rawls e as objeções que ela sofreu por parte da corrente filosófica denominada de comunitarismo. Vamos contextualizar este debate que ganhou destaque na filosofia política dos anos 80 do século passado, buscando, a partir de uma nova abordagem, compreender melhor as bases de tais teorias. A seguir, vamos analisar as objeções feitas à Rawls, principalmente, a concepção de sujeito moral na posição original, por parte de Sandel em sua obra *Liberalism and*

the Limits of Justice (1982). Na sequência, vamos refletir sobre o artigo *Atomism* (Atomismo). Neste artigo, Taylor examina a questão do atomismo em teorias políticas e sociais, descrevendo o termo como uma das características centrais de teorias do contrato social, tendo como pressuposto básico a visão da sociedade constituída por indivíduos para o cumprimento de fins tendo como objetivo primeiro seus próprios planos de vida boa.

No III capítulo, vamos analisar a afirmação de Rawls de que já nascemos com alguns traços psicológicos que vão ser determinantes para o desenvolvimento de nossas vidas em sociedade. Vamos dialogar com a obra *Elements of Moral Cognition* (2011), de John Mikhail, sobre a concepção naturalizada de pessoa, que afirma que os seres humanos possuem um conhecimento inato de uma variedade de regras, conceitos e princípios morais ou até mesmo jurídicos. Já na introdução da obra, Mikhail (2011, p. 3) apresenta seu principal problema de investigação iniciando pela pergunta: se a teoria da cognição moral seria moldada por aspectos da Gramática Universal. Sua resposta é que o próprio Chomsky, com quem manteve forte contato, sugeriu por inúmeras vezes que isto poderia ser verdade. Em *A Theory of Justice*, John Rawls faz uma sugestão similar ao comparar o nosso senso de justiça (*rules of justice*) com o valor da competência linguística (*rules of grammar*). Também é nossa intenção analisar objetivamente a interpretação que fez Mikhail (2011, p. 202) do conceito denominado de equilíbrio reflexivo na seção 4 e 9 da parte I da *A Theory of Justice*. Do ponto de vista da teoria ética, a melhor explicação do senso de justiça de uma pessoa não é a que combina com suas opiniões emitidas antes que ela examine qualquer concepção de justiça. Conforme Rawls (1971, p. 48), o equilíbrio reflexivo é o estágio em que atinge uma pessoa depois que avaliou várias concepções propostas e decidiu ou revisar seus juízos para conformar-se com um deles, ou manter-se firme nas suas convicções iniciais.

No capítulo IV, vamos trabalhar a concepção política de pessoa na obra *PL* (1993), de John Rawls, principalmente a Parte I, conferências I, II e III. Mostraremos que houve um deslocamento no pensamento de Rawls no que se refere ao conceito moral de pessoa entre *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*. Se no primeiro Rawls, a teoria da justiça como equidade é tratada como uma doutrina abrangente, no segundo Rawls, ela passa a ser definida como liberalismo político. Uma concepção política de justiça deve ser, quando possível, independente de doutrinas

abrangentes. Rawls apresenta, então, sua teoria da justiça como política e não mais metafísica. Seu objetivo é alcançar à luz das ideias fundamentais compartilhadas na cultura política de sociedades democráticas, uma base de justificação pública em que todos estejam de acordo com os princípios de justiça, independente de doutrinas abrangentes (religiosas, filosóficas ou ideológicas). Teremos como principal interlocutor a obra *Why Political Liberalism? On John Rawls' Political Turn* (2010), de Paul Weithman. É nossa intenção demonstrar as transformações ocorridas entre o primeiro e o segundo Rawls e acompanhar as mudanças operadas em sua teoria. Se em *A Theory of Justice*⁶ (1971) a concepção de justiça apresentada é justiça como equidade (*justice as fairness*), em *PL* (1993) ela é reformulada e rerepresentada por aquilo que Rawls chamou de liberalismo político. Saber as razões da virada de Rawls (*political turn*), ainda é uma questão aberta para muitos teóricos, o que torna nossa pesquisa de extrema importância.

⁶ Daqui em diante a obra *A Theory of Justice* poderá aparecer no texto com a sigla *TJ*.

2 TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS E A CRÍTICA COMUNITARISTA

2.1 LIBERAIS E COMUNITARISTAS

Com a publicação da obra *TJ* em 1971, livro considerado o mais importante texto do pensamento político na atualidade, a teoria da justiça como equidade transformou-se na principal referência em filosofia política. Para Paul Voice (2011, p. 1), “John Rawls foi o mais importante filósofo político do século XX”. Segundo Norman Daniels (DANIELS, 1989, p. XIII), a filosofia política tem sido uma das áreas mais excitantes da atividade filosófica desde a publicação de *TJ*, e os teóricos que têm se destinado a estabelecer teorias alternativas, muitas vezes o que fazem é dar uma resposta ao trabalho e as ideias de Rawls. Para outros, no entanto, Rawls abandonou o utilitarismo como teoria dominante e elevou sua teoria da justiça ao mais alto nível, baseando-se fundamentalmente na tradição do contrato e do liberalismo kantiano.⁷ A teoria de Rawls ultrapassou a discussão que havia em torno de nossa obrigação política e das nossas relações para com o Estado, dando mais importância a partir de então ao tema da justiça distributiva nas sociedades democráticas modernas, independente de seu forte perfil individualista.

A obra de Rawls deu origem a debates intensos, várias provocações e objeções, dentre as quais, ataques vindos de filósofos utilitaristas que se apressaram a defender seu modelo de liberalismo, o qual rejeitava a visão igualitária nesse novo contexto para o pensamento liberal. Na década de 80 do século passado, já se evidenciava que o mais crucial e substantivo desafio para as teorias liberais e igualitárias como a proposta por Rawls, viria de pensadores que representavam a nova corrente chamada de comunitarismo. Assim, o debate entre individualistas e comunitaristas tornou-se o mais importante e fascinante problema da filosofia política no final do século XX.

⁷ Para Paul Ricoeur, “a teoria rawlsiana da justiça é, sem dúvida alguma, uma teoria deontológica, uma vez que se opõe à abordagem teleológica do utilitarismo, mas é uma deontologia sem fundamento transcendental”, pois, “é função do contrato social extrair os conteúdos dos princípios de justiça de um procedimento equitativo (*fair*), sem nenhum compromisso com alguns critérios objetivos de justo, para evitar, segundo Rawls, que se acabe por reintroduzir algumas pressuposições referentes ao bem. Dar uma solução procedimental à questão do justo é o objetivo declarado de *Théorie de la justice* de Rawls. Procedimento equitativo em vista de um arranjo justo das instituições”. Segundo Ricoeur, “o livro inteiro visa a fornecer uma versão contratualista da autonomia kantiana. Para Kant, lei é aquela que a própria liberdade se imporia, se subtraída à inclinação dos desejos e do prazer” (RICOEUR, 2008, p. 67).

De acordo com Avineri e De-Shalit (1992, p. 1), “o termo comunidade não é novo no pensamento político”. Foi um termo muito utilizado na filosofia grega, como por exemplo, nas obras de Aristóteles, na reflexão de Cícero sobre os interesses comuns e o direito na comunidade Romana, a noção de laços emocionais na comunidade de Santo Agostinho e a ideia de comunidade como um corpo político em Tomas de Aquino e, posteriormente, nos trabalhos de Rousseau e Hegel. Ocorre, no entanto, que o significado e o sentido do conceito de comunidade e daquilo que se refere ao seu uso comum sofreu várias transformações desde o pensamento de Aristóteles até os dias atuais. No entanto, foi o pensamento e a teoria de Hegel⁸ que serviu como base e sustentação teórica para representantes das correntes comunitaristas contemporâneas (TAYLOR, 2005). A distinção que Hegel fez entre *Moralität* e *Sittlichkeit*⁹ é fundamental. O primeiro conceito se refere às regras universais e abstratas da moralidade. O segundo engloba princípios éticos específicos de uma determinada comunidade. Para o pensamento liberal, *Moralität* seria o nível mais elevado da moralidade, proporcionando a noção de que o indivíduo abstrato e universal se colocaria como uma entidade em si mesma, uma pessoa livre e racional, oferecendo prioridade aos direitos em detrimento do bem. Hegel e os teóricos comunitaristas que o seguiram argumentam o contrário. *Sittlichkeit* seria o nível mais alto da moralidade, sendo o único caminho para se chegar a uma autonomia moral genuína e onde a liberdade pode ser alcançada ou até mesmo postulada. Partindo desse exemplo, temos então a noção de que os primeiros trabalhos dos comunitaristas modernos foram escritos para dar uma resposta às teorias individualistas reivindicadas por Rawls e demais teóricos do liberalismo.

Conforme Silveira,

Para os comunitaristas, os liberais (universalistas) estariam simplesmente preocupados com a questão de estabelecer princípios da justiça que poderiam determinar a submissão voluntária de todos os indivíduos

⁸ Para Rawls, Hegel quer que encontremos nossa medida moral nas instituições e costumes de nosso mundo social mesmo, uma vez que essas instituições e costumes tornaram-se parte de nós à medida que crescemos em seu interior e desenvolvemos hábitos de pensamento e ação que lhes são conformes (RAWLS, 2005, p. 380).

⁹ Para um maior entendimento dos dois conceitos ver: KERVÉGAN, Jean-François. *Haveria uma vida ética?* Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, 2006, p. 83-107.

racionais, mesmo pessoas com visões diferentes sobre a concepção de vida boa (SILVEIRA, 2008, p. 123).

Os comunitaristas não aceitam ou duvidam deste modelo de sociedade proposta pelos liberais. Afirmam que princípios morais só podem ser sustentados a partir de comunidades reais ou a partir das práticas sociais compartilhadas que prevaleçam em tais sociedades. Rawls estaria errado ao encontrar princípios de justiça a partir de sujeitos isolados como átomos, sem vínculos sociais ou culturais compartilhados. Neste caso, seriam abstratas as premissas rawlsianas, que afirmam a liberdade e a igualdade na estrutura básica da sociedade¹⁰, as quais poderiam orientar práticas legítimas. É necessário destacar que, para os comunitaristas, as práticas têm precedência sobre a teoria, e somente essas práticas ou configurações sociais proporcionariam elementos para identificar princípios que possam orientar a vida das pessoas.

Comunitaristas como Michael Sandel, Charles Taylor, Michel Walzer e Alasdair MacIntyre, normalmente tendem a interpretar a teoria da justiça como equidade de John Rawls como deontológica, universalista (abstrata) e procedimental, destacando que a mesma estabelece a prioridade do justo sobre o bem. Por sua importância e pelo destaque que mereceu por parte de apoiadores e mesmo de seus críticos, *TJ* transformou-se em um novo modelo para a filosofia política de então. E foi justamente por sua relevância, que passou a ser um alvo fácil por parte, por exemplo, dos comunitaristas, além dos libertarianos como Nozick e igualitaristas como Dworkin. Os comunitaristas, de modo geral, criticam aquilo que eles definem como uma concepção abstrata de pessoa, consequência do modelo de representação da posição original¹¹ sob o véu da ignorância e a utilização de princípios universais (deontológicos) com a pretensão de aplicação em todas as sociedades, criando uma supremacia dos direitos individuais em relação aos direitos coletivos. De acordo com Sandel (1982, p. 27), “podemos argumentar que a posição original produz um distanciamento excessivo em relação às circunstâncias humanas, que a situação inicial por ela descrita é demasiado abstrata para produzir os princípios que Rawls afirma ser capaz de produzir”. Assim, teorias como a de Rawls

¹⁰ Daqui em diante a expressão estrutura básica da sociedade poderá ser designada pela sigla EBS.

¹¹ Daqui em diante o termo posição original poderá ser designado pela sigla PO.

não possuiriam uma real compreensão da sociedade, pois teria como característica uma atomização social (quando a pessoa é considerada como um átomo isolado). Em resposta a Sandel vamos procurar demonstrar que a teoria da justiça como equidade não é uma teoria metafísica, mas sim política. Segundo Rawls (2002 b, p. 201), as ideias intuitivas básicas expostas na teoria da justiça como equidade se combinam para formar uma concepção política de justiça válida em uma democracia constitucional.

Conforme Taylor (1995, p. 181), “questões ontológicas” estão por trás desse debate entre individualistas atomistas e comunitaristas holistas. O que distingue um modelo do outro é a forma como cada lado explica a vida social. Individualistas atomistas acreditam que a ordem de explicação da vida moral e política em sociedade têm como ponto de partida nossas propriedades constituintes individuais, enquanto que comunitaristas holistas acreditam que bens individuais só podem ser explicados a partir de sua relação com bens sociais. São duas teorias distintas, o que leva os comunitaristas afirmarem que a teoria da justiça como equidade utiliza a ideia de um Estado neutro em relação aos valores morais, reivindicando, então, um subjetivismo ético liberal, caracterizando-se como uma teoria deontológica e procedimental, estabelecendo uma prioridade absoluta do justo em relação ao bem.

Em termos metodológicos, os comunitaristas argumentam que as premissas do individualismo tais como aquelas que colocam um indivíduo racional realizando escolhas livremente, seriam falsas, pois, o único caminho para entender o comportamento humano é quando avaliamos os indivíduos a partir do seu meio cultural e do seu contexto social, político e histórico. Ou seja, a fim de discutir os indivíduos é preciso olhar primeiro para as suas comunidades e suas relações comuns com os demais membros da sociedade. Quanto à esfera normativa, os comunitaristas afirmam que as premissas do individualismo deram origem a consequências moralmente insatisfatórias. Entre elas, estão a impossibilidade de se alcançar uma comunidade verdadeiramente genuína e a negligência de algumas ideias da vida boa que devem ser apoiadas ou recusadas pelo Estado. Como vimos, para os comunitaristas a comunidade, em verdade, é um bem que sempre deve ser almejado e nunca ser recusado.

É importante destacar, que do ponto de vista ontológico, tanto as teorias comunitaristas como as individualistas têm origem na noção de pessoa, restando a dúvida ou propriamente a questão de qual concepção de sujeito moral estaria por detrás de todo esse debate. Os comunitaristas alegam que existem vínculos sociais que determinam o eu, sendo que os indivíduos são constituídos pela comunidade da qual fazem parte. Portanto, prospectar princípios por agentes morais, só faz sentido a partir do ponto de vista da participação dos mesmos em comunidades reais. Nesse sentido, a imagem individualista do eu como afirmada pelos liberais e universalistas seria abstrata e ontologicamente falsa.

Para os comunitaristas, teorias individualistas tendem a fracassar ao propor que uma comunidade não seria necessariamente afirmada por vínculos sociais que, em última análise, determinaria o eu. Também afirmam que, escolhas voluntárias não condizem com o pertencimento das pessoas. Sandel argumenta que o eu livre ou desapegado, independente da concepção do bem, como definido pelos liberais, seria uma concepção de sujeito moral incapaz de realizar experiências reais: “Compreende o agir humano como sendo a faculdade através da qual o eu realiza seus fins” (SANDEL, 1982, p. 57-58). Para ele, são os seus fins mesmos e seus objetivos de vida que constituem o que as pessoas são. Deveríamos considerar os objetivos e os valores das pessoas se quisermos entender quem elas são. Não podemos analisar o seu comportamento como se fosse uma entidade abstrata, como se os valores existentes fossem encontrados em algum lugar distante, separado de seu contexto social.

Essa é uma crítica da imagem da pessoa dirigida aos individualistas, que tendem a distinguir entre o que alguém é e os valores que se tem. Aqui, aparece num sentido forte, a crítica da imagem de pessoa construída por individualistas como Rawls, quando, segundo os comunitaristas, estaria buscando uma neutralidade ontológica e fazendo uma distinção entre o que a pessoa é e seus valores ou fins pretendidos. Essa definição aparece quando da construção da posição original, um artifício de representação idealizado por Rawls, que seria o mesmo que o estado de natureza das teorias contratualistas. As partes que firmam o contrato, sob um véu de ignorância, ignorariam as informações sobre suas crenças, normas, a classe e o *status* social que pertencem. Assim, enquanto os liberais e individualistas pensam em termos de prioridade do eu em relação aos seus fins, os

comunitaristas consideram esta distinção e prioridade como sendo artificial ou até mesmo impossível.

MacIntyre¹² tem um argumento similar quando afirma que alguém compreende sua vida somente olhando para suas ações enquanto história ou narrativa, sendo que uma narrativa convergiria com as narrativas de outras pessoas, tornando-se parte da narrativa da própria pessoa. Assim, o entendimento de si mesmo, só poderia ser alcançado no contexto de uma comunidade, que estabeleceria a forma e a configuração, bem como as circunstâncias e o pano de fundo dessas narrativas. Afirma que não seria possível esperar que a investigação a respeito das estruturas sociais aconteça a partir de um ponto de vista desinteressado, imparcial e afastado da comunidade (MACINTYRE, 1985, p. 426-427). Todas as nossas ações deveriam levar em conta a perspectiva da comunidade que compartilha crenças sobre bens e disposições inseridos em práticas comumente compartilhadas. Para Macintyre (2001, p. 420), é contraditório pensar que, ao entrar na vida social, um indivíduo racional num ato voluntário tivesse que perguntar: “Que tipo de contrato social com as outras pessoas me é razoável fazer?” Essas teorias excluem qualquer explicação da comunidade humana e não contribuem para o entendimento de sociedades reais.

O entendimento de MacIntyre é de que teorias como a de Rawls, por exemplo, seriam carregadas de um subjetivismo ético por operar com a ideia de um Estado neutro em relação aos valores morais, garantindo apenas a liberdade de expressão dos indivíduos, ou seja, a capacidade de decidir livremente e perseguir racionalmente uma certa concepção de bem (SILVEIRA, 2008, p. 125). Neste sentido, a teoria da justiça como equidade não contribuiria com o objetivo de reconstrução da comunidade, pois seria um projeto centrado em um indivíduo racional atomizado que se sobreporia à sociedade. É como se os interesses individuais tivessem uma espécie de precedência, vindo antes do estabelecimento de laços morais entre os agentes sociais. Independente dessas duas visões de sociedade, com origem no comunitarismo ou no individualismo, MacIntyre tem sérias reservas com o que acontece no Estado moderno e contemporâneo. O Estado moderno, de acordo com ele, exhibe uma confusão de valores, o que é apenas um

¹² MACINTYRE, Alasdair. *Justice as a virtue: changing conceptions*. In AVINERI, Shlomo e DESHALIT Avner. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 51.

reflexo da sociedade em que vivemos. A sociedade moderna costuma ser, de fato, pelo menos superficialmente, nada além de um conjunto de estranhos, cada um à procura de seus próprios interesses, sendo que um alto grau de concepções individualistas exerce influência nas famílias, nas faculdades e em outras comunidades genuínas (MACINTYRE, 2001, p. 420). Assim, o Estado moderno não pode ser mencionado como exemplo por realizar crenças morais comuns, crenças que são, no entanto, necessárias para a realização de uma verdadeira comunidade.

Na interpretação de Taylor o que constitui uma comunidade é uma cultura comum, precondição para a formação da autonomia moral, ou seja, a capacidade para formar e se chegar à convicções morais independentes. Isto incluiria uma linguagem comum, tendo também implicações nas questões culturais. Taylor se coloca contrário ao que chama de atomismo ou individualismo metodológico. Faz uma forte crítica à concepção individualizada e atomizada de pessoa, a qual sustenta que os direitos individuais estariam acima dos interesses da sociedade. Para Taylor, as teorias liberais de justiça, ao afirmarem a prioridade na escolha de fins por parte dos indivíduos, estariam priorizando os direitos individuais em detrimento dos direitos da coletividade. Em seu entendimento, teorias liberais concebem as pessoas atomisticamente, o que tornaria inviável explicar de forma adequada as sociedades humanas. O problema do atomismo, que traduzimos por individualismo é central para a teoria política no qual vale a pena se deter com profundidade. O que Taylor chama de doutrinas atomistas está na base da revolução do século XVII, no que se refere aos termos do discurso normativo e que ele associa com os nomes de Hobbes e Locke (TAYLOR, 1992, p. 30).

Os comunitaristas argumentam que a autonomia da pessoa é alcançada no interior da comunidade, sendo que a comunidade oferece um significado moral às nossas vidas. Assim, Taylor, seguindo Hegel, vê a comunidade como um bem porque somente em virtude de pertencermos a uma comunidade, poderemos encontrar um profundo significado dos conteúdos de nossas crenças morais. E, uma vez que o indivíduo só pode manter a sua identidade dentro de uma sociedade ou de uma cultura de um determinado tipo, ela se preocupa com essa sociedade e tem interesses em suas atividades, nas suas instituições e normas que surgem de tal sociedade. Em geral os comunitaristas olham a comunidade como uma

necessidade. Também David Gauthier¹³, outro neocontratualista não escapou das críticas dos comunitaristas. Gauthier explica o comportamento social como um processo de cooperação na qual as pessoas procuram encontrar vantagens mútuas. A tese central de Gauthier é a de que os deveres morais podem ser fundados racionalmente e a própria natureza da moralidade proporciona as bases do acordo, pois o mesmo será mutuamente vantajoso, liberando os indivíduos para perseguirem sua própria satisfação.¹⁴ Moral por acordo oferece um contratualismo racional para distinguir o que se pode e não se pode fazer. Princípios morais são introduzidos como objeto de um acordo voluntário entre pessoas racionais. O contrato sugerido por Gauthier é hipotético, partindo de uma suposição de um contexto pré-moral para a adoção de regras e práticas morais posteriores. As partes do contrato são reais, isto é, indivíduos determinados, diferenciados por suas capacidades, situações e interesses.

Podemos considerar que o próprio comunitarismo também é objeto de crítica, em alguns casos mostrando até mesmo sua fragilidade epistemológica. Um desafio que os comunitaristas necessitam superar decorre das consequências de suas premissas metaéticas que tendem em direção ao relativismo moral e cultural. Este seria o perigo de afirmar ou propor alternativas multiculturalistas que teria como evidência diferentes culturas e sua diversidade de valores, formas sociais e institucionais. Em sua defesa, comunitaristas afirmam que a moralidade não pode

¹³ David Gauthier (1932) é um filósofo Americano-Canadense conhecido também por um modelo de Contratualismo hobbesiano e fundamentado na racionalidade. Seu livro de maior repercussão é *Morals by Agreement*. Oxford UK, 1987. Oxford University Press.

¹⁴ [...] *Morals by agreement* capture the understanding of economic man; they capture the affections of the liberal individual. [...] First of all, the liberal individual is an active being, who finds satisfaction in the seeking and striving that constitute activity as we humans conceive it. Of course [...] if one finds intrinsic value in instrumentally valuable activity, then one must also find it in the end of that activity; the good life must combine attainment with striving. But, in so far as the latter is essential, the habitat of the liberal individual must be one of scarcity, whether material, mental, or emotional. Second, the liberal individual has her own independent conception of the good. That conception need not rest on purely asocial motivation, for the liberal individual is not an asocial being. But the goods of different individuals characteristically reflect both harmonies and conflicts of interest. The good of each person expresses his preferences, but we have insisted, his considered preferences. Thus the liberal individual must have the capacity to reflect on her preferences, and to alter them in the light of this reflection; this capacity makes her autonomous. Thus, third, the liberal individual is fully rational, where rationality embraces both autonomy and the capacity to choose among possible actions on the basis of one's conception of the good as determined by one's reflective preferences. Defining utility as the measure of considered preference, the liberal individual is rational in being a maximizer of expected utility. Here we emphasize the self-critical dimension of practical rationality, since this seems lacking from the crude conception of merely economic rationality. (GAUTHIER, David. *The liberal individual*. Excerpts from *Morals by Agreement*, 330-55. Reprinted by permission of Oxford University Press. In AVINERI, Shlomo e DE-SHALIT, Avner. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992. p. 153-154).

ser definida a partir de premissas universais. Justiça universal e absoluta é apenas outra ilusão do individualismo e do liberalismo. Dado que os valores que as pessoas sustentam em geral e o conceito de justiça em particular, derivariam de suas comunidades, não existiria possibilidade desse conceito ser universal ou absoluto. Uma crítica que é dirigida à universalidade dos princípios da justiça na teoria da justiça como equidade de Rawls, afirma que seria um erro esses princípios deontológicos terem a pretensão de aplicação e validade para todas as sociedades, oferecendo prioridade dos direitos individuais em relação aos direitos sociais. Conforme Walzer (2003, p. XIX), “Os seres humanos têm, de fato, direitos que transcendem a vida e a liberdade, mas eles não provêm da humanidade que temos em comum; provêm de conceitos compartilhados de bens sociais; são locais e particulares em caráter”.

Para Walzer, seria duvidoso o fato de querer perseguir uma justa distribuição dos bens a partir de princípios criados por pessoas racionais, livres e iguais. Pessoas que, de maneira imparcial, não sabendo nada acerca de sua própria situação, impedidas de fazer realizações particulares, deparando-se com um conjunto abstrato de bens, pudessem fazer a escolha dos princípios que iriam regular a EBS¹⁵. Para ele, essas mesmas pessoas caso se transformassem em pessoas comuns, com percepção firme da própria identidade, com seus próprios bens em mãos, envolvidas nos problemas cotidianos, não aceitariam tal situação hipotética (WALZER, 2003, p. 4).

Quanto à questão do relativismo moral, o argumento individualista, afirma essencialmente que, se alguém segue o relativismo moral, essa pessoa retira esse vigor ou força a partir do discurso moral e político existente no mundo vivido. Uma vez que o ponto de vista do relativismo moral é colocado, não teria sentido para um ocidental levantar um argumento contra, por exemplo, o sistema de castas na Índia, reclamar sobre o abuso dos direitos humanos cometidos no Oriente ou fazer piadas contra Maomé. O debate tornar-se-ia infrutífero e sem sentido. A alternativa oferecida pelos individualistas é a de que os filósofos pratiquem a objetividade no

¹⁵ The intuitive idea of justice as fairness is to think of the first principles of justice as themselves the object of an original agreement in a suitably defined initial situation. These principles are those which rational persons concerned to advance their interests would accept in this position of equality to settle the basic terms of their association. It must be shown, then, that the two principles of justice are the solution for the problem of choice presented by the original position (RAWLS, 2005, p. 118-119).

sentido de obter princípios universais. Retirar-se da sociedade e da cultura poderia ser uma boa medida para resolver dilemas morais. Uma espécie de *epoché*¹⁶, colocar as coisas entre parênteses e a partir daí, refletir sobre as mesmas e criar princípios que possam ter validade universal. Os liberais acreditam que princípios morais são universais e podem ser descobertos ou criados, sendo que os neocontratualistas são ainda mais enfáticos quando aceitam que princípios morais podem ser extraídos a partir de fatos sociais. De acordo com Avineri e de-Shalit,

Sandel diferencia a linha entre o individualismo e o comunitarismo afirmando que o liberalismo, na medida em que é individualista afirma uma política de direitos, enquanto que o comunitarismo tem como preferência uma política de bens comuns. Isso sugere que o liberalismo caminha no sentido de limitar a esfera da política enquanto que o comunitarismo trabalha no sentido de ampliar a esfera da política (AVIERI e SHALIT, 1992, p. 7).

Esta tese de Sandel estaria confirmando o que acontece nas sociedades democráticas contemporâneas: um esvaziamento da política onde a participação dos cidadãos fica restrita ao processo eleitoral. Passada as eleições, um vazio se estabelece entre os eleitores e as instituições públicas. Ficamos restritos a uma democracia representativa, sem vínculos de participação por parte da cidadania. Por isso, comunitaristas argumentam que uma participação política ativa é outro bem que é desvalorizado pelos liberais e individualistas que, na melhor das hipóteses, consideram este evento como um bem instrumental. Desta forma, podemos concluir, que os comunitaristas promovem em um grau até certo ponto exagerado a ideia de que somente seu modelo e suas práticas têm condições de sustentar e promover uma comunidade política.

Estaria o liberalismo, como teoria política, aquém das exigências ontológicas e epistemológicas, se for levado em conta a sua defesa de que um agente moral com neutralidade e independência, pode fazer escolhas racionais, para determinar a melhor definição de sociedade política? Estaria o comunitarismo, como teoria social

¹⁶ “No vocabulário filosófico já é comum o uso do termo ‘*epoché*’, transcrição e tradução do grego (suspensão do juízo), que os filósofos da Nova Academia e os céticos utilizaram para expressar sua atitude diante do problema do conhecimento. [...] O termo ‘*epoché*’ foi revivido com um sentido distinto do cético na fenomenologia de Husserl. Este filósofo introduz, com efeito, o citado termo na formação do método para conseguir a chamada *redução fenomenológica*” (MORA, 2000, p. 854-855).

em vantagem em relação às teorias individualistas que sustentam, como propõe Rawls, a primazia da justiça em detrimento do bem? Fornecer respostas plausíveis para essas questões é uma das tarefas desta pesquisa, o que parece ser um desafio ambicioso de nossa parte. No entanto, é nossa intenção responder, na medida do possível, quais dos dois argumentos estão mais aptos a satisfazer as necessidades reais das complexas sociedades tecnológicas contemporâneas, no que se refere às suas exigências políticas, sociais e econômicas. A distinção entre o comunitarismo como a política do bem comum (bens compartilhados), tendo como consequência uma visão coletivista e o liberalismo (na medida em que seria individualista), na defesa da primazia dos direitos, não deixa de ser um dilema a ser resolvido pela filosofia política contemporânea. O fato é que o debate entre liberais e comunitaristas, individualistas (atomistas) e coletivistas (holistas), no que se refere às suas práticas políticas ainda não esgotou e tudo indica que irá continuar por longo tempo.

É questão aberta se comunitaristas e individualistas irão algum dia recomendar as mesmas práticas políticas, baseadas em diferentes motivos morais, ou se as duas teorias serão capazes de encontrar, de algum modo, algum entendimento ao menos em questões pontuais. O comunitarismo parece ser uma concepção muito ampla, que inclui argumentos metodológicos e normativos, reivindicações morais e políticas e pensadores de tendências, alguns mais liberais, como Taylor e outros mais conservadores. O que todos os comunitaristas têm em comum quando se referem à esfera política, é a defesa da participação na vida pública, o que convenhamos, não deixa de ser uma virtude. Entusiasmam ainda, o envolvimento das pessoas em suas comunidades e a participação em todos os ramos de atividade, seja ela pública ou privada. E é justamente devido a esta participação (liberdade dos antigos), ao lado de estruturas mediadoras, que fazem os comunitaristas serem menos temerosos quanto ao surgimento de possíveis governos opressivos. Por outro lado, muitos individualistas argumentam que políticas coletivistas são mais suscetíveis de conduzir à intolerância e até mesmo facilitando o surgimento de regimes inteiramente totalitários.¹⁷

¹⁷ Alguns autores e suas obras são importantes para o entendimento e o esclarecimento de regimes fechados ou totalitários. A seguir, indicamos alguns com grande destaque neste tema: ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. 2. ed. Cleveland: World Pub. Co.1958. BERLIN, Isaiah.

O conceito “comunidade” tal como empregado no pensamento político contemporâneo é um conceito normativo, no sentido em que prescreve um nível desejado do relacionamento humano. A comunidade como um corpo com alguns valores comuns, normas e metas, na qual cada membro se enxerga como sendo suas, seria a mais acertada das perspectivas de sua enunciação. Comunitaristas argumentam que é moralmente bom as identidades serem construídas por laços comunitários, tendo como resultado uma política do bem comum. No entanto, é justamente estas práticas que podem contribuir para o surgimento de algum tipo de pensamento conservador, o que poderia colocar em risco tal modelo de comunidade, fazendo com que alguns a reprovem: “Pelo menos um dos principais comunitaristas, MacIntyre, tem sido acusado mais de uma vez pelo avanço de uma teoria moralmente conservadora” (AVINERI, DE-SHALIT, 1992, p. 10). Apesar de argumentos contrários, o certo é que comunitaristas sustentam sua teoria ao afirmar que nossos valores morais são determinados por nosso pertencimento a uma comunidade. Concordam, ao menos, que é necessário aos comunitaristas pensar em termos de “reflexão”, “análise crítica” e “correções de crenças” em comunidades que estão envolvidas em um processo de debate público e autocrítica. Além disso, os comunitaristas acreditam que a raiz do totalitarismo está em limitar a esfera política, em alienar as pessoas do debate e da atividade pública. Isto constitui seu principal argumento a favor de estender a participação de todos na vida pública. Neste sentido, a concepção moderna da comunidade é menos determinista do que se acreditava, deixando mais espaço para relações não-comunitaristas na sociedade, como seria o caso do próprio mercado.

Por outro lado, individualistas como Nozick, acusam os comunitaristas de serem demasiadamente ambíguos ou mesmo ambivalentes (AVINERI, DE-SHALIT, 1992, p. 10). Não é muito claro, dizem os liberais individualistas, se os comunitaristas rejeitam a visão de que os princípios dos direitos individuais são os princípios mais fundamentais da vida política, ou se os comunitaristas atacam o liberalismo como uma concepção mais geral do homem e da sociedade; também é difícil saber se os comunitaristas rejeitam a própria ideia de direitos individuais e oferecem uma alternativa de política teleológica, em que o *telos* é a comunidade, ou

se eles argumentam que o peso e prioridade que os individualistas anexam a esses direitos são exagerados (AVINERI, DE-SHALIT, 1992, p. 11). O pensamento de alguns comunitaristas tem como base a argumentação sobre a ideia de autonomia, mas outros começam a partir de um conceito alternativo do eu e, por vezes, os comunitaristas oferecem as mesmas políticas como os individualistas, em outros momentos, recomendando algo mais radical (AVINERI, DE-SHALIT, 1992, p. 10-11).

O próprio individualismo não estaria oferecendo uma visão mais clara de seu modelo de sociedade. Individualistas definem o liberalismo de maneiras diferentes, até mesmo distantes uns dos outros. O conceito de neutralidade serviria para defender uma variedade de interpretações do liberalismo. Para alguns, como Robert Nozick¹⁸, a neutralidade é definida como intervenção mínima do Estado em nossas vidas. Outros, como Rawls, admitem a intervenção do Estado para, por exemplo, regular a estrutura EBS, assegurando alguns bens fundamentais para todos os cidadãos. Alguns argumentam que o liberalismo é uma teoria do governo mínimo, outros, como Rawls, argumentam que é a teoria dos direitos individuais básicos, ressaltando a importância da liberdade e da igualdade para sociedades democráticas contemporâneas. De acordo com Rawls,

Na justiça como equidade alguns desses valores elevados são os valores da justiça expressos pelos princípios de justiça para a estrutura básica: os valores de liberdade política e civil igual, de igualdade equitativa de oportunidades, reciprocidade econômica, bem como as bases sociais de autorespeito dos cidadãos (RAWLS, 2003, p. 189-190).

O desafio para os comunitaristas em relação ao debate com liberais individualistas é fecundo, na medida em que esses reformularam muitas de suas questões. O resultado seria uma espécie de aprimoramento e um repensar das teorias individualistas, colaborando até mesmo com a melhoria dos argumentos por parte de todos. Nesse sentido, o desejo de Amy Gutmann, expresso no artigo *Communitarian Critics of Liberalism*¹⁹, em ver o pensamento liberal renovado a partir

¹⁸ NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

¹⁹ AVINERI, Shlomo e DE-SHALIT Avner. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992, p.121.

das críticas sofrida pelos comunitaristas, tem se concretizado, o que é salutar, pois o pensamento político em geral tem se beneficiado com este debate.

O debate entre comunitaristas e individualistas continua sendo atual e importante para a filosofia política. Na continuação, vamos atualizar as críticas endereçadas à Rawls e sua teoria da justiça como equidade a partir de dois filósofos alinhados à corrente comunitarista. Pretendemos reatualizar questões fundamentais que foram levantadas por Sandel na obra *Liberalism and the Limits of Justice* e Taylor no artigo denominado *Atomismo (Atomism)*, inserido na obra *Communitarianism and Individualism*. Nesses textos, são apresentadas algumas objeções a alguns termos e conceitos idealizados por Rawls em sua obra *A Theory of Justice*, reformulada mais tarde na obra *Political Liberalism*. Rawls é acusado de ter construído uma teoria deontológica e procedimental de cunho universalista e ao mesmo tempo abstrata, dando prioridade ao justo em detrimento do bem. O conceito de pessoa na PO (o mesmo que o estado de natureza para as demais teorias contratualistas) seria, para os comunitaristas, especialmente Sandel e Taylor, abstrato, o que levaria os agentes a escolherem princípios que poderiam servir de modelo para todas as sociedades (princípios universais), conferindo supremacia aos direitos individuais em detrimento de direitos coletivos. O modelo proposto por Rawls teria como consequência uma atomização social, o aprofundamento do egoísmo, ou seja, a ideia de um sujeito individualista vivendo isoladamente em sociedade. Outra consequência do modelo contratualista de Rawls seria a ideia de um Estado neutro em relação aos valores morais compartilhados na comunidade, o que garantiria a autonomia privada (liberdade dos modernos), desencadeando um subjetivismo ético aos moldes do liberalismo. Essas objeções serão todas analisadas em nosso trabalho e, na medida do possível, respondidas.

2.2 A CRÍTICA DE MICHAEL SANDEL À CONCEPÇÃO DE PESSOA EM RAWLS

Em sua obra *Liberalism and the Limits of justice*, (1982) Sandel estabelece uma reflexão a respeito da pretensão das teorias liberais ao determinar para uma dada sociedade, a primazia do justo em detrimento às teorias do bem. Segundo Sandel (1982, p. 1), seu livro se constitui como um ensaio e como um desafio ao liberalismo dominante na filosofia política, moral e jurídica de nossos dias.

Liberalismo para o qual as noções de justiça, equidade e direitos individuais possuem um papel central e que encontra em Kant sua fundamentação filosófica. Uma ética que afirma a prioridade do justo sobre o bem, podendo ser classificada como um liberalismo que teve como missão, se colocar, por exemplo, contrário às concepções utilitaristas.

De acordo com Sandel (1982, p. 1), o liberalismo deontológico é, acima de tudo, uma teoria que diz respeito à justiça e, em particular, acerca do primado da justiça no âmbito dos ideais morais e políticas. Sua tese central pode ser apresentada da seguinte forma: sendo a sociedade composta por uma pluralidade de pessoas, cada uma com seus próprios objetivos, interesses e concepções do bem, estará mais bem ordenada quando for governada segundo princípios que, em si mesmos, não pressuponham qualquer concepção de bem. Aquilo que justifica estes princípios de organização e regulamentação social não é, acima de tudo, o fato de maximizarem o bem-estar social ou promoverem o bem de outro modo qualquer, mas o fato de partirem do conceito de justo, uma categoria moral a que aqui é atribuída prioridade sobre o bem e que é perspectivada como sendo independente do mesmo.

Para Sandel, esta concepção de liberalismo tem como fonte o liberalismo kantiano, o qual inspirou toda a filosofia moral e política contemporânea, inclusive o pensamento de John Rawls, mais precisamente em sua obra *TJ*. E é contra o primado da justiça, conceitualmente falando, que Sandel pretende argumentar quando afirma sobre limites da justiça e por consequência os próprios limites do liberalismo. Para ele, a justiça, enquanto princípio, dificilmente poderá se concretizar por inteiro na prática, limitando-se apenas ao ideal do conceito (Sandel, 1982, p.1). Nega, portanto, a possibilidade da existência de uma sociedade aos moldes propostos por teóricos liberais, por consequência, confrontando-se à teoria da justiça como equidade de Rawls.

Para fazer a crítica ao liberalismo de Rawls, Sandel parte primeiramente de uma abordagem epistemológica, estabelecendo os fundamentos do liberalismo clássico. Para ele, é necessário compreender o que diferencia os liberalismos de John S. Mill e John Locke da ética deontológica de Kant. Os dois primeiros se ocupam apenas da moral enquanto que Kant se ocupa da moral e dos fundamentos

da mesma. Mill referia-se à justiça como sendo a parte principal e incomparavelmente mais inviolável e mais obrigatória de toda a moral (Mill, 1961), sendo que Locke defendia que os direitos naturais de um homem são tão fortes que nenhuma comunidade pode sobrepor-se a eles (Locke, 1994). No entanto, os dois, Mill e Locke, apesar de sua vertente liberal, não chegaram a ser autores liberais deontológicos no sentido mais profundo. A ética deontológica não se ocupa apenas com o valor da lei moral, mas principalmente dos meios pelos quais ela surge ou daquilo que Kant chamou de âmbito de determinação (Kant, 1952).

Do ponto de vista deontológico, o primado da justiça pode ser descrito em um sentido claramente moral. Para Sandel (1982, p. 2), os teóricos liberais entendem que o justo é anterior ao bem, não apenas na medida em que as reivindicações do primeiro tem precedência sobre as do segundo, mas também na medida em que os princípios que o moldam são derivados diretamente. Ou seja, ao contrário de outras injunções práticas, os princípios da justiça se justificam independente de qualquer visão específica de bem. Em face do estatuto independente que apresenta, é o justo que delimita o bem, estabelecendo, então, todo o seu âmbito de determinação. Na perspectiva da fundamentação moral, o primado da justiça ou a virtude da lei moral é um bem em si mesmo que precede todos os demais objetivos ou fins. Kant distingue este sentido fundacional (de segunda ordem) do primado da justiça em relação ao sentido moral (de primeira ordem) nos seguintes termos:

Por primado entre duas ou mais coisas ligadas pela razão entendo eu a prioridade de uma delas ser o primeiro princípio determinante da conexão com todas as outras. No sentido mais estrito, prático, primado significa a superioridade do interesse de uma enquanto o interesse das outras está subordinado a esse interesse (que não pode estar subordinado a mais nenhum outro) (KANT, 1952, p. 343).

Aqui, aparecem dois sentidos diferentes da deontologia. No seu sentido moral, a deontologia opõe-se ao consequencialismo, descrevendo uma ética de primeira ordem que contém certos deveres e proibições categóricas que assumem precedência sobre as demais preocupações morais e práticas. No sentido fundacional, a deontologia opõe-se à teleologia, descrevendo um tipo de justificação nos termos em que os princípios morais são derivados de um modo que não

pressupõe qualquer finalidade ou propósito humanos, nem são determinados por qualquer concepção de bem para o homem.

Dessas duas vertentes da ética deontológica, a primeira é mais familiar. Muitos liberais, e não só os deontológicos atribuíram um peso muito importante à justiça e aos direitos individuais. Para Mill, o primeiro sentido poderia muito bem sobreviver sem o segundo. Mill (1961) salienta que possuir um direito é deter algo cuja posse me deve ser assegurada pela sociedade, sendo que esta mesma sociedade tem o dever de cumprir com tais obrigações por uma questão de utilidade geral. A justiça e o direito tornam-se de importância primordial, independente de qualquer outra reivindicação. Aquilo que faz com que sejam importantes é acima de tudo, o serviço que prestam à utilidade social. Na perspectiva utilitarista, as características dos princípios da justiça decorrem do objetivo da felicidade e do bem-estar das pessoas. Perguntar pelo objetivo de uma ação é perguntar pelas razões que fazem com que as coisas sejam desejáveis, sendo que a felicidade é a única coisa desejável como fim, principalmente porque as pessoas a desejam de fato. Aqui temos, com toda certeza, os alicerces teleológicos e os pressupostos psicológicos do liberalismo de John S. Mill (SANDEL, 1982, p. 4).

Em Kant, os dois aspectos da deontologia estão interligados. A sua ética e a sua metafísica constituem argumentos plausíveis que impedem desvincular um do outro. A concepção kantiana apresenta objeções em relação à perspectiva como a colocada por Mill e por utilitaristas contemporâneos que privilegiam as regras. Segundo Kant, o utilitarismo não é confiável na medida em que nenhum fundamento meramente empírico, seja utilitário ou outro, é capaz de assegurar o primado da justiça e a inviolabilidade dos direitos individuais, pois, um princípio que tenha que pressupor certos desejos e inclinações pode estar condicionado tanto quanto os próprios desejos. Na concepção de Sandel (1982, p. 5), Kant diria que até mesmo exceções em nome da felicidade humana tem de ser rejeitadas, e que a não-afirmação, em absoluto, do primado da justiça conduziria à injustiça e a opressão. E mais, além de ser compartilhado universalmente, o desejo de felicidade não poderia constituir o fundamento da lei moral.

No olhar de Kant, os dois aspectos da ética deontológica são indissociáveis. A prioridade moral da justiça é exigida pela sua prioridade fundacional. Neste sentido, a

justiça não seria apenas mais um valor entre outros, pois seus princípios seriam derivados independentemente. Contrariamente ao que se passa com outros princípios práticos, a lei moral não se vê implicada à partida na promoção de vários interesses e fins contingentes, na medida em que não pressupõe qualquer concepção particular do bem. Já que seu fundamento é anterior a todos os fins empíricos, a justiça ergue-se numa posição privilegiada face ao bem, estabelecendo os seus limites. Para Kant, o fundamento da lei moral se encontra no sujeito e não no objeto da razão prática, ou seja, num sujeito que é capaz de possuir uma vontade autônoma. Não é um fim empírico, mas um sujeito de fins, a saber, o próprio ser racional, que se deve elevar à condição de fundamento de todas as máximas de ação (KANT, 1956, p. 105). Somente um sujeito de fins possíveis pode dar lugar à justiça, na medida em que apenas ele é igualmente o sujeito de uma vontade autônoma. Esta seria para Kant a condição de possibilidade para elevar o homem acima de si próprio enquanto parte do mundo sensível, permitindo-lhe participar de um universo ideal, não condicionado e totalmente independente de nossas paixões, desejos e inclinações sociais e psicológicas. Na perspectiva deontológica é de extrema importância não os fins que escolhemos, mas a nossa capacidade de elegê-los.

Sandel (1982, p. 7), seguindo o raciocínio de Kant, entende que o conceito de um sujeito que é anterior e independente de seus atributos, oferece-nos um fundamento para a lei moral que, ao contrário de fundamentações meramente empíricas, não depende da teleologia nem da psicologia, completando, assim, a visão deontológica. Dessa forma, como o justo é anterior ao bem, o sujeito também seria anterior aos seus fins. Para Kant, essa prioridade é importante para identificar a diferença entre um sujeito e um objeto da razão prática, proporcionando as possibilidades para encontrar um fundamento para a justiça independente de qualquer objeto particular.

Constatada a importância do argumento em favor da prioridade da justiça nos sentidos moral e fundacional, Sandel quer saber agora, se seria possível identificar com sucesso uma versão que dê alcance à primazia do sujeito. Começa pela pergunta se é possível a existência de tal sujeito, capaz de ser identificado antes e independentemente dos objetivos que procura, de suas metas, de seu projeto de vida? Kant, por exemplo, apresenta dois argumentos transcendentais em favor da sua noção de sujeito, sendo que um é epistemológico e o outro prático. O argumento

epistemológico investiga os pressupostos do autoconhecimento, parte do princípio de que apenas através da observação ou introspecção não somos capazes de conhecer tudo o que há para conhecer a nosso respeito. Com o método da introspecção, não vemos além daquilo que os sentidos nos entregam. Somos capazes de conhecer a nós mesmos apenas como objeto de experiência, enquanto portadores de desejos, de inclinações ou de disposições quaisquer. Este conhecimento, no entanto, é limitado na medida em que não será capaz de nos habilitar a ir além das aparências. Por si só, a introspecção ou a sensação interior jamais seria capaz de fornecer conhecimento para além das aparências. Segundo Kant (1956, p. 119), um homem tem de assumir que, para além deste caráter de si mesmo enquanto sujeito composto de meros fenômenos existe algo mais que os fundamenta, ou seja, o seu Ego, o qual constitui-se a si mesmo.

O algo mais que não somos capazes de conhecer empiricamente, mas que é um pressuposto para se conhecer todas as demais coisas fenomênicas, é o próprio sujeito. O sujeito antecede toda e qualquer experiência particular. Fornece o princípio da unidade, sem o qual as percepções que temos de nós próprios não seriam mais do que um fluxo de representações incoerentes e em constante mudança. Esta passagem de Kant, comentada por Sandel²⁰, expressa muito bem o sentido de nossa verdadeira liberdade. Para Kant, a descoberta de que tenho que me conhecer a mim mesmo, quer como sujeito, quer como objeto da experiência, sugere dois modos diferentes de conceber as leis que governam as minhas ações. Esta descoberta conduz-nos do argumento epistemológico para um argumento suplementar, prático, em favor da prioridade do sujeito. Enquanto objeto da experiência, eu pertença ao mundo sensível. Tal como o movimento de todos os objetos, também as minhas ações são determinadas pelas leis da natureza e pelas regularidades de causa e efeito. Em contrapartida, enquanto sujeito da experiência, eu habito o mundo inteligível, ou suprassensível, no qual sou independente das leis da natureza e me apresento como sendo capaz de ser autônomo, isto é, capaz de agir de acordo com uma lei que me dou a mim mesmo.

²⁰ The discovery that I must understand myself as a subject as well as an object of experience suggest two different ways of conceiving the laws that govern my actions. It thus leads from the epistemological argument to a further, practical argument for the priority of the subject. Qua object of experience, I belong to the sensible world; my actions are determined, as the movements of all other objects are determined, by the laws of nature and the regularities of cause and effect. Qua subject of experience, by contrast, I inhabit an intelligible or super-sensible world; here, being independent of the laws of nature, I am capable of autonomy, capable of acting to a law I give myself (SANDEL, 1982, p. 8-9).

É a partir deste segundo ponto, ou seja, habitando o mundo inteligível, é que posso me considerar livre, uma vez que ser livre é não se encontrar sujeito às causas determinantes do mundo sensível, precisamente aquilo que a razão tem sempre que se autoatribuir (KANT, 1956, p. 120). Do ponto de vista de Kant, se eu fosse um ser totalmente empírico, não teria as condições para atingir a liberdade, na medida em que todas as ações de minha vontade estariam condicionadas pelo desejo de algum objeto e todas as escolhas seriam heterônomas, governadas pela busca de algum fim. Assim, a minha vontade nunca poderia ser uma causa primeira, mas apenas o efeito de uma causa anterior, instrumento de impulsos ou inclinações. Quando pensamos em nós mesmos como seres livres, transportamo-nos para o mundo inteligível, como seus membros, e reconhecemos a autonomia da vontade (KANT, 1956, p. 121).

A noção de um sujeito que é anterior à experiência e independente dela, tal como exige a ética deontológica kantiana surge não apenas como sendo possível, mas como indispensável, um pressuposto necessário, possibilitando, então, o autoconhecimento e a liberdade. O desenvolvimento desse raciocínio nos dá o alcance da importância de Kant para a ética deontológica e seu posterior uso por teorias liberais contemporâneas, como seria o caso do neocontratualismo rawlsiano. Fica mais robusta, então, a importância que tem a ética deontológica para o primado da justiça. Na perspectiva kantiana, a prioridade da justiça é moral e fundacional. O seu fundamento radica no conceito de um sujeito que é dado antes dos seus fins, considerado indispensável para o conhecimento de nós próprios enquanto seres capazes de fazer opções livres. As sociedades seriam melhores sob o ponto de vista administrativo quando governadas por princípios que deixassem de lado uma concepção particular do bem. Qualquer outro ordenamento seria incapaz de respeitar as pessoas enquanto agentes de escolha e as mesmas seriam tratadas como objetos em vez de sujeitos, como meios em vez de fins em si mesmas.

2.2.1 Justiça, Sujeito Moral e o Primado do Eu

A tarefa de Sandel têm sido mostrar que tal como Kant, Rawls é um liberal deontológico (SANDEL, 1982, p. 15), o que seria confirmado em sua mais expressiva obra *TJ*, que adotaria as principais teses da ética deontológica. Ou seja,

a teoria rawlsiana ocupar-se-ia em grande parte com pressupostos morais e políticos originários da ética deontológica kantiana. O que Sandel pretende fazer é desafiar Rawls quando este reivindica que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais (RAWLS, 2001, p. 3) e elemento fundamental para suas transformações a partir da EBS, dando destaque para o primado da justiça, junto com o sujeito na posição original. Na perspectiva de Rawls, os bens e fins característicos da comunidade só são integráveis enquanto objeto de escolha por parte de sujeitos previamente constituídos designadamente no quadro delineado pelos princípios da justiça. Neste contexto, o bem de uma comunidade política consistiria na participação num sistema bem-ordenado de cooperação, tendo em vista uma reciprocidade de vantagens. Sandel não concorda com esses pressupostos, pois, para ele, já no ponto de partida, está excluída a possibilidade de uma comunidade política especificar a identidade e os interesses de seus participantes.

É justamente esse valor irreduzível da justiça como um valor absoluto e visto como tendo primazia sobre os outros bens que vai ser colocado em cheque por Sandel.²¹ A teoria de Rawls, segundo ele, coloca a justiça num patamar de superioridade em relação aos demais bens sociais. Um dos sentidos desta prioridade é o fato da justiça ser um dever moral, diferente de outras doutrinas morais, tais como a ética utilitarista que não vê a justiça como prioridade. Uma concepção política de justiça difere de muitas doutrinas morais, pois estas são comumente consideradas visões gerais e abrangentes. O utilitarismo²² é um exemplo conhecido. O princípio da utilidade tem sua aplicação, de modo geral, estendida a todos os tipos de objetos, da conduta dos indivíduos e das relações pessoais à organização da sociedade como um todo. Contrária a tudo isto, a teoria da justiça como equidade e sua concepção política tenta elaborar uma concepção razoável somente para a EBS e não envolveria nenhum compromisso mais amplo com qualquer outra doutrina. De antemão, podemos dizer, que esta crítica endereçada à Rawls por Sandel, não procede, pois a ideia de uma concepção política de justiça além de ter como objeto a EBS (principais instituições políticas,

²¹ SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 16.

²² Rawls acredita que as pessoas situadas na PO escolheriam viver em uma sociedade com uma concepção moral mais próxima da teoria da justiça como equidade em detrimento de alguma forma de utilitarismo. Para maiores detalhes ver: *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971, p. 183.

sociais e econômicas de uma sociedade democrática constitucional), também deve se expressar no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam os ideais dessa concepção (RAWLS, 1993, p. 13).

O que Sandel não aceita é esta exigência epistemológica ou até mesmo ontológica da teoria de Rawls, que coloca, em seu modelo fundacional, a justiça à frente dos demais valores, conferindo ao sujeito moral o direito de fazer a escolha dos princípios na posição original. Quando Rawls sugere um ponto de *Arquimedes*²³, a partir do qual podemos avaliar a EBS, coloca-se um problema que, para Sandel, transforma-se em uma equação de difícil resolução. O problema reside, então, em esclarecer onde é que se poderá encontrar um tal ponto (Sandel, 1982, p. 16-17). Quando a justiça decorre de valores existentes, os padrões de avaliação confundem-se com os objetos a avaliar, não havendo maneiras de distingui-los entre os demais. Quando a justiça nos é fornecida por princípios *a priori*, não dispomos de qualquer instrumento seguro para sustentá-los. São essas as dificuldades das exigências do ponto de *Arquimedes* que estão sob suspeita, segundo Sandel. Em contrapartida, a pretensão de Rawls é encontrar uma perspectiva que não esteja nem comprometida pelas suas implicações com o mundo, nem dissociada deste mesmo mundo. Conforme Rawls, é necessário uma concepção que nos permita distinguir os nossos objetivos à distância, mas não uma distância muito grande. O ponto de vista desejado não é o de um lugar para além do mundo, nem o ponto de vista de um ser transcendental. Trata-se antes, de uma forma de pensar e de sentir que sujeitos racionais podem adotar no interior do mundo (RAWLS, 1971, p. 587).

Concepções teleológicas são incapazes de assegurar direitos de igual liberdade. Para Rawls, a teleologia confunde-se na relação do justo com o bem na medida em que concebe de forma errada a relação do eu com seus fins. É por isso que Rawls reafirma a prioridade deontológica. Ao contrário do que afirma a teleologia, o que é mais importante na condição de pessoa não são os fins que escolhemos, mas a nossa capacidade de os eleger, sendo que esta capacidade está

²³ Rawls busca um ponto de *Arquimedes*, um ponto a partir do qual se possa pensar a liberdade, a igualdade e a equidade de modo neutro e imparcial. O ponto de *Arquimedes* proposto por Rawls para definir o justo e o injusto tem por essência a neutralidade em relação a qualquer interesse particular (RAWLS, 1971, p. 260).

localizada num sujeito que é necessariamente anterior aos fins que adota.²⁴ Para Rawls, a estrutura das doutrinas teleológicas possuem erros básicos de concepção. Devemos inverter a relação entre o justo e o bem, como proposto pelas doutrinas teleológicas, reconhecendo por antecipação a prioridade do justo sobre o bem.

Sandel desconfia desse sujeito moral sustentado por Rawls em sua teoria. Avalia que do ponto de vista deste, a prioridade do eu sobre seus fins, deve significar que não sou um mero receptáculo passivo de meus desejos e inclinações, que me são passados através da experiência. Também não sou um simples produto dos caprichos das circunstâncias, mas, sim, um agente irredutivelmente ativo, volitivo, distinto do meu ambiente e capaz de escolhas racionais, acontecendo que antes que um fim possa ser escolhido, um eu deve estar disponível para o selecionar. Apareceria, então, em um nível alto, aquilo que Sandel e os comunitaristas rejeitam. O sentido de um eu autônomo, enquanto agente capaz de escolher a partir de um dever moral que reflete um imperativo de autonomia moral do indivíduo. Um dever de considerar a pessoa humana como portadora de uma dignidade que está para além dos papéis que desempenha e dos fins que persegue (SANDEL, 1982, p. 20).

No que se refere à exigência epistemológica, a explicação da prioridade do eu tem os mesmos atributos em relação ao que ocorreu com a primazia da justiça. No contexto da justiça, segundo Sandel, necessitávamos de um ponto de vista para podermos avaliar com independência os valores sociais prevalecentes. No caso do agente, necessitamos de uma noção de sujeito independente de seu querer e dos seus fins. Tal como a prioridade da justiça emergiu da necessidade de distinção entre os padrões de avaliação e a sociedade a ser avaliada, também a prioridade do eu emerge da necessidade paralela de distinção entre o sujeito e a sua situação (SANDEL, 1982, p. 20). Para Sandel, este modelo de justificação aparece como

²⁴ And this suggests that the structure of teleological doctrines is radically misconceived: from the start they relate the right and the good in the wrong way. We should not attempt to give form to our life by first looking to the good independently defined. It is not our aims that primarily reveal our nature but rather the principles that we should acknowledge to govern the background conditions under which these aims are to be formed and the manner in which they are to be pursued. For the self is prior to the ends which are affirmed by it; even a dominant and must be chosen from among numerous possibilities. There is no way to get beyond deliberative rationality. We should thereby teleological doctrines and view the right as prior. The moral theory is then developed by working in the opposite direction (RAWLS, 1971, p. 560).

pano de fundo na noção de pessoa em Rawls, o que confirmaria sua teoria como oferecendo primazia para o eu em detrimento aos bens a serem partilhados.

Parece-nos que, a essa altura, a questão fundamental a ser refletida é a identidade da pessoa que faz suas escolhas no modelo proposto por Rawls. Que sujeito moral seria este que está na posição original, sob um véu de ignorância, dotado de poderes para realizar a escolha dos princípios de justiça para uma sociedade bem ordenada? Seria possível a pessoa fazer escolhas independente de suas posses, da visão compartilhada que advém da convivência em comunidade e de seus próprios desejos particulares? Seria possível um eu totalmente distanciado, ou seja, manter um espaço neutro entre aquilo que sou e tenho e aquilo que vou escolher? Uma pessoa liberta dos constrangimentos da natureza e das sanções dos papéis sociais, um soberano absoluto como única fonte de pretensões de validade? A tese de Sandel (1982, p. 20-21) é que seria impossível para um sujeito radicalmente situado fazer escolhas, independente de seus atributos, desejos e posses. Uma pessoa em tais circunstâncias não teria possibilidade de fazer escolhas imparciais e, sua busca por um ponto de *Arquimedes*, estaria seriamente prejudicada. No caso da justiça, cobrar princípios *a priori* para um sujeito radicalmente situado seria uma exigência para além de suas atribuições, o que seria o mesmo que realizar uma ação fora de seu campo fenomênico. No caso do sujeito, surge uma dificuldade semelhante. Um eu totalmente separado de suas características empíricas seria o mesmo que um eu com consciência abstrata. Um sujeito totalmente radicado dando lugar a um sujeito radicalmente desprovido de corpo (SANDEL, 1982, p. 21).

Não podemos perder de perspectiva que no que diz respeito à primazia da justiça e a concepção do eu, as teorias teleológicas e deontológicas percorrem caminhos distintos. As concepções teleológicas assumem que a unidade do eu se constrói ao longo da experiência, como ocorre com o hedonismo, através da maximização da soma de experiências agradáveis. A justiça como equidade inverte esta perspectiva e concebe a unidade do eu como sendo algo previamente estabelecido, algo que pode anteceder a própria experiência. As partes na PO estimam a personalidade moral e não a capacidade para o prazer e para a dor, como o aspecto fundamental do eu. A ideia principal é que, dada a prioridade do

justo, a escolha da nossa concepção do bem está organizada dentro de limites definidos. A unidade essencial do eu está já prevista pela concepção do justo²⁵.

O tema central partilhado pela doutrina liberal clássica que emerge da versão deontológica da unidade do eu é a noção do sujeito humano como um agente soberano dotado da faculdade de fazer escolhas, uma criatura cujos fins são selecionados por ela em vez de lhe serem dados, atingindo seus objetivos e propósitos através de atos de sua vontade, em oposição a atos cognitivos. Neste sentido, um sujeito moral é alguém que possui objetivos por si escolhidos, e cuja preferência fundamental se dirige para condições que lhe permitem construir um modo de vida que expresse a sua natureza enquanto ser racional livre e igual, de forma tão plena quanto as circunstâncias o permitam (RAWLS, 1971, p. 561). Conforme Sandel (1982, p. 22), a unidade prévia do eu significa que o sujeito, independente dos condicionamentos que lhe possam ser impostos pelo ambiente em que está inserido, seria sempre, irredutivelmente, anterior aos seus valores e aos seus fins, e nunca completamente constituído por eles. Assim, para uma concepção deontológica jamais o eu vai estar completamente constituído pelo meio, o ambiente, a cultura ou qualquer outra circunstância de experiência prática. Pois é exatamente esta antropologia liberal, muito bem apropriada por Rawls, que intriga comunitaristas como Sandel e o próprio Taylor. Segundo eles, quando afirmamos um sujeito dotado das características deontológicas como propõem, por exemplo, Kant e Rawls, teremos consequências consideráveis para a política e para a justiça. Enquanto se assumir que o homem é por natureza um ser que elege 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 da escolha, em vez de privilegiar, por exemplo, as condições de autoconhecimento (SANDEL, 1982, p. 22).

Já para Rawls²⁶, o que não podemos fazer é expressar nossa natureza seguindo um plano que veja o sentido da justiça como apenas um desejo a ser

²⁵ The parties regard moral personality and not the capacity for pleasure and pain as the fundamental aspect of the self. They do not know final aims person have, and all dominant-end conceptions are rejected. [...] The main idea is that given the priority of right, the choice of our conception of the good is framed within definite limits. The principles of justice and their realization in social forms define the bounds within which our deliberations take place. The essential unity of the self is already provided by the conception of right (RAWLS, 1971, p. 563).

²⁶ What we cannot do is express our nature by following a plan that views the sense of justice as but one desire to be weighed against others. For this sentiment reveals what the person is, and to

ponderado entre outros. Este sentimento revela aquilo que o sujeito é, e o compromisso nesta matéria não permite ao eu atingir a liberdade plena, antes cedendo aos acidentes e contingências do mundo. Ou seja, o desejo de expressar a nossa natureza enquanto seres livres e iguais, apenas pode ser satisfeito agindo como se os princípios do justo e da justiça tivessem prioridade sobre os demais. É agindo de acordo com essa prioridade, que expressaríamos verdadeiramente nossa liberdade em relação aos acidentes e acasos da vida. Desta forma, para realizar plenamente nossa natureza, não temos alternativa que não seja a de orientar a preservação de nosso sentido de justiça e fazê-lo dominar os nossos demais objetivos. Ou seja, o imperativo da justiça é para Rawls, matéria *sine qua non* no transcorrer de toda sua teoria.

A teoria da justiça como equidade de John Rawls teria como pressuposto fundamental o primado da justiça e a primazia do eu, sendo que este conjunto de proposições fornece um escopo moral e epistemológico para as principais doutrinas liberais. E é este conjunto de proposições que vai ser desafiado por seus críticos comunitaristas, que não aceitam uma concepção de sujeito anterior e separado da comunidade e do ambiente cultural em que vive. De acordo com Sandel (1982, p. 23), o projeto de Rawls assemelha-se muito ao de Kant, muito embora apesar de compartilharem afinidades deontológicas, a solução proposta por Rawls afasta-se radicalmente da de Kant. Mesmo mantendo prioridades deontológicas, incluindo, é claro, a prioridade do eu, Rawls precisa afastar-se do idealismo kantiano e seu sujeito incorpóreo e transcendental. Sandel (1982, p. 24) salienta que, para Kant, a prioridade do direito, ou a supremacia da lei moral, e a unidade do eu, ou a unidade sintética da percepção, apenas se poderia estabelecer através de uma dedução transcendental e da afirmação de um domínio inteligível enquanto pressuposto necessário da nossa capacidade de sermos livres e de nos conhecermos a nós próprios. Ocorre que Rawls necessita sair desse dilema, ou seja, de um lado, um sujeito transcendental e de outro, um sujeito empírico. Ao fazê-lo, teria se afastado da metafísica de Kant, mantendo somente sua força moral. E, para desatar esse nó, Rawls cria um esquema de representação chamado por ele de PO, a qual iremos examinar a seguir.

compromise it is not to achieve for the self-free reign but to give way to the contingencies and accidents of the world (RAWLS, 1971, p. 575).

2.2.2 Objeções de Sandel À Concepção de Pessoa na Posição Original

Entender a concepção de pessoa moral existente no modelo da PO em Rawls é uma das principais tarefas à que se propõe Sandel em sua obra *Liberalism and Limits of Justice*. As questões colocadas por Sandel dizem respeito principalmente ao desafio enfrentado por Rawls no sentido de distanciar sua teoria de uma possível metafísica kantiana.²⁷ Dado que, para Sandel, a PO seria uma resposta de Rawls à Kant, no caso, esta resposta seria satisfatória? Alcançaria Rawls o objetivo de fornecer os alicerces para o liberalismo deontológico e evitar o ambiente metafisicamente contestável da teoria de Kant? Poderia a descrição da PO incorporar e apoiar o argumento em favor do primado da justiça no sentido forte que Rawls procura promover?

Sigamos primeiramente o próprio Rawls na sua explicação da visão kantiana da PO. Para Rawls (1971, p. 255), devemos pensar na PO como sendo, em vários aspectos, como semelhante ao ponto de vista do eu em si, um eu noumênico diante do mundo. As partes, enquanto objeto de conhecimento intelectual puro, tem liberdade para escolher os princípios que desejam. E tem também um desejo de expressar sua natureza de membros racionais e iguais no domínio do inteligível, detentores que são dessa liberdade de escolha, na perspectiva de suas vidas como membros de uma sociedade. As partes devem decidir conscientemente quais princípios escolher para suas vidas cotidianas na comunidade, princípios esses que manifestarão da melhor maneira essa liberdade e revelarão de maneira plena sua independência em relação às contingências naturais e acidentes sociais. Esses princípios são os que de fato determinam a lei moral, ou mais exatamente, os princípios da justiça para as instituições e os indivíduos. Assim, a descrição da PO se parece com o ponto de vista do eu em si, um eu noumênico, no que se refere ao significado de um ser racional, livre e igual.

²⁷ Given our concern with the deontological Project as a whole, our interest in the original position is a more general one. Simply stated, it is this: If the original position in Rawls' answer to Kant, is it a satisfactory answer? Does it succeed in its aspiration to reformulate Kantian moral and political claims 'within the scope of an empirical theory? Can it provide a foundation for deontological liberalism while avoiding the metaphysically contentious 'surroundings' of Kant's theory? More specifically, can the description of the original position accommodate and support the claim for the primacy of justice in the strong sense Rawls seeks to advance? (SANDEL, 1982, p. 28)

De acordo com Rawls (1971, p. 256), o principal objetivo de Kant é aprofundar e justificar a ideia de Rousseau de que a liberdade é agir de acordo com a lei que colocamos a nós mesmos. E isso conduz não a uma moralidade de comando austero, mas, sim, a uma ética de autoestima e respeito mútuos. Neste sentido, Rawls considera que a PO pode ser vista como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica. O que justificaria sua afirmação baseia-se na sua crença de que os princípios que regulam o domínio dos objetivos são os que seriam escolhidos na PO ou situação contratual hipotética:

Minha sugestão é que devemos pensar na PO como sendo, em vários e 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 desejam. 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 (RAWLS, 1971, p. 255).

Acrescenta, também, que o procedimento realizado entre as partes expressa a nossa natureza de pessoas racionais, livres e iguais. São noções que escapariam do campo puramente transcendental e desprovidas de conexões explicáveis com a conduta humana, sendo que a concepção procedimental da PO nos permite estabelecer tais vínculos.

Previendo um embate futuro com o bloco de filósofos comunitaristas e demais críticos de sua teoria, Rawls talvez tenha se antecipado na explicação da concepção do sujeito moral que faz parte de sua teoria da justiça como equidade. Se o acusam de um liberal individualista e de usar a noção de um eu atomizado, egoísta e abstrato, um sujeito totalmente desvinculado da comunidade, provavelmente não o tenham entendido muito bem, ou talvez não o tenham interpretado de maneira satisfatória. Rawls parte da ideia de que a escolha da pessoa na qualidade de um eu em si é uma escolha coletiva²⁸. A força decorrente da natureza igual do eu está no

²⁸ The person's choice as a noumenal self I have assumed to be a collective one. The force of the self's being equal is that the principles chosen must be acceptable to other selves. Since all are similarly free and rational, each must have an equal say in adopting the public principles of the ethical

fato de que os princípios escolhidos devem ser aceitáveis para os demais eus. Se todos são simetricamente racionais e livres, cada um deve ter uma voz igual na adoção dos princípios públicos da comunidade ética. Rawls supõe que as partes estão sujeitas às condições da vida humana, estando no âmbito das circunstâncias da justiça, ou seja, elas estão situadas no mundo junto com outros homens que também enfrentam limitações de escassez moderada e reivindicações concorrentes. Neste sentido, a liberdade humana deve ser regulada por princípios escolhidos à luz dessas restrições naturais. Assim, a justiça como equidade é uma teoria da justiça humana e entre as suas premissas estão os fatos elementares acerca das pessoas e de seu lugar na natureza.

Por outro lado, Rawls (1971, p. 257) supõe que as partes sabem que estão sempre sujeitas às condições da vida humana. Estando no âmbito das circunstâncias da justiça, elas estão situadas no mundo, junto com outros homens, que também enfrentam limitações de escassez moderada e de reivindicações concorrentes. São esses pressupostos que conduzem a teoria rawlsiana a um entendimento empirista, pois é a própria liberdade humana que deve ser regulada por princípios escolhidos à luz das restrições naturais. Assim, a justiça como equidade é uma teoria da justiça humana e entre as suas premissas estão os fatos elementares acerca das pessoas e de seu lugar na natureza. Como observamos, embora Rawls não tenha a pretensão de que sua teoria seja aplicada em sociedades reais, nada impede que a mesma possa servir a tal propósito. Sua teoria não é o que é, nem o que deveria ser, mas, no entanto, não fica eliminada a hipótese de que poderia vir a ser. De acordo com Rawls,

Na justiça como equidade a PO de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa PO não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, sua força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas

commonwealth. This means that as noumenal selves, everyone is to consent to these principles. Unless the scoundrel's principles would be chosen, they cannot express this free choice, however much a single self might be of a mind to opt for them (RAWLS, 1971, p. 257).

concepções de bem ou suas propensões psicológicas particulares (RAWLS 2002, p. 13).

Embora Rawls não tenha tido a intenção de pensar seu contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabeleça uma forma particular de governo, não fica eliminada a hipótese de sua teoria ter um alcance empírico no sentido de protagonizar um acontecimento real.

No dizer de Rawls, a ideia principal é que os princípios de justiça para a EBS são objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres, racionais e iguais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como propulsores dos termos fundamentais de sua associação. Os princípios irão regular todos os acordos subsequentes e especificar os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo imaginadas. E é esse modelo de sociedade, baseado em princípios de justiça, que Rawls vai denominar de justiça como equidade. Portanto, é possível imaginar que aqueles que se comprometem com a cooperação social irão escolher juntos os princípios que devem atribuir direitos e deveres básicos e determinar a divisão dos benefícios sociais. No desejo de se descolar do hedonismo e do utilitarismo, Rawls parte para uma interpretação kantiana proporcionando então, a prioridade do justo em detrimento do bem. “Para percebermos isso, basta que recordemos as características da PO e a natureza dos princípios que são escolhidos. As partes consideram a personalidade moral, e não a capacidade para o prazer e a dor, como o aspecto fundamental do eu” (RAWLS, 1971, p. 563).

Sandel tem dificuldade em aceitar a tese de Rawls. Para ele, seria difícil para Rawls justificar a ética deontológica, ou seja, um eu anterior aos objetivos que defende. Na perspectiva rawlsiana, diz Sandel “qualquer explicação das noções de sujeito e de fins tem que nos dizer, não uma, mas duas coisas: como o eu se distingue dos seus fins, e como se encontra ligado a eles” (SANDEL, 1982, p. 54). O que Sandel coloca em dúvida seria a capacidade que Rawls teria para sair dessa aporia, ou seja, demonstrar a capacidade que a pessoa têm para, na hora de fazer escolhas, possuir, ao mesmo tempo, o desejo de desligar-se dos seus fins e, por outro lado, manter-se identificado com eles. Sandel não está convencido de que isto seria possível: “Sem a primeira, ficamos com um sujeito radicalmente situado, e sem

a segunda com um sujeito radicalmente destituído de um corpo” (SANDEL, 1982, p. 54). Esse quadro de desinteresse mútuo para quem a justiça é primária não é bem entendido por Sandel. Pensa que, para afirmar um eu deontológico, “tenho de ser um sujeito cuja identidade é fornecida independentemente das coisas que possuo, isto é, independentemente dos meus interesses, dos meus objetivos e das relações que estabeleço com os outros” (SANDEL, 1982, p. 55).

Sandel mantém sua posição de que existiria uma fragilidade na teoria de Rawls no que se refere à concepção de pessoa na PO. Alguns pontos são cruciais para o entendimento desse debate, no que poderíamos resumir no seguinte: o primeiro diz respeito ao aspecto excessivamente voluntarista da caracterização da nossa relação com os nossos fins. A ênfase colocada no exercício da escolha voluntária dos fins exclui liminarmente outras possibilidades de compreensão do sujeito ético e político, largamente representadas na tradição. O segundo ponto importante da crítica de Sandel tem a ver com a imagem do sujeito ético como um sujeito independente e dissociado dos seus valores. É como se existisse uma separação entre a pessoa que eu sou e os valores que eu tenho. Para Sandel, se admitirmos, como Rawls, que o sujeito está já e sempre previamente individuado, então, por mais que ele se identifique com determinado fim, este nunca poderá tornar-se parte integrante da identidade do sujeito. Esta distância tem como consequência a projeção do sujeito, considerado em si mesmo para fora do domínio da experiência possível, de modo a garantir a sua identidade de uma vez por todas. Definitivamente, para Sandel, a teoria rawlsiana de pessoa e seu primado da justiça distancia-se de uma visão comunitarista de sociedade: “Tal como o eu é anterior aos objetivos que apresenta, assim também uma sociedade bem-ordenada, definida pela justiça, é anterior aos objetivos comunitaristas em que seus membros possam professar” (SANDEL, 1992, p. 64).

Liberto dos constrangimentos da natureza e das sanções dos papéis sociais, o sujeito humano apareceria, então, como soberano absoluto e autor do único sentido ético possível. Enquanto participante privilegiado da PO poderia escolher os princípios da justiça, bem como estabelecer outros fins e metas, sem ter que considerar outras ordens de razões ou preferências. O sujeito, assim compreendido, torna-se a única fonte de pretensões de validade. Resumindo: o que Sandel estaria contestando é que uma compreensão do sujeito ético e político presente nos textos

de Rawls possa servir de suporte para um entendimento adequado da vida ética e política. Na opinião de Sandel, o liberalismo de Rawls está irremediavelmente afetado por uma compreensão a-histórica e associal do sujeito da experiência ética e política. A partir desses argumentos estaria fracassada a ética deontológica em geral e a versão rawlsiana em particular? Que o contrato na PO é a-histórico não confere nenhuma novidade, pois, o próprio Rawls já fizera esta afirmação. Em suas palestras proferidas regularmente em Harvard durante os anos 80, Rawls deixa claro que a PO é um acordo que tem que ser visto como “hipotético e a-histórico” (RAWLS, 2003, p. 16). Hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram. É a-histórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido realizado alguma vez ou venha a ser celebrado. No entanto, nada impede que possa vir a se concretizar, embora, para Rawls, isto não faça nenhuma diferença.

Nos capítulos 3 e 4 desta tese vamos responder a todas essas questões a partir da leitura de uma concepção naturalizada de pessoa e de uma concepção política de pessoa, como propostas respectivamente por John Mikhail e Paul Weithman, procurando dar respostas compatíveis às interrogações de Sandel e demais comunitaristas. Nosso desafio será demonstrar que o sujeito moral na PO é um agente situado holisticamente, ou seja, ao mesmo tempo em que se coloca como um indivíduo isolado psicologicamente, com suas faculdades racionais aptas a fazer escolhas, pode, também, colocar-se como que perspectivando um olhar coletivo, levando em consideração o outro. Pessoas assim seriam movidas por um interesse moral compartilhado e pela capacidade de serem equitativas. Interesse esse que se faz específico na formulação dos princípios que levam em conta o pressuposto de que todos deveriam ter no ponto de partida, direito a igual parcela dos bens primários²⁹. Bens que são produzidos em uma sociedade bem-ordenada, assim idealizada por Rawls em sua teoria da justiça como equidade.

²⁹ A lista básica de bens primários apresenta cinco categorias que seguem: I. Direitos e liberdades fundamentais; II. Liberdade de movimento e livre escolha de ocupação, contra um pano de fundo de oportunidades diversificadas; III. Capacidades e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; IV. Renda e riqueza e, V. As bases sociais do autorrespeito. Ver mais em: RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 181.

2.3 A CRÍTICA DE CHARLES TAYLOR À CONCEPÇÃO DE PESSOA EM RAWLS

Taylor é um dos filósofos atuais mais preocupados com as consequências que podem surgir a partir do excesso de individualismo nas sociedades contemporâneas. Sua reflexão sobre o tema aparece em várias obras e artigos publicados, o que o referenda como um dos autores contemporâneos de maior relevância em pesquisas relacionadas ao tema. Na obra, *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna* (1997), o filósofo reflete sobre a formação da identidade e a constituição do sujeito na modernidade. Saber quem sou e como se desenvolve a construção de nossas identidades, percorre de forma substancial a análise de Taylor. Para ele, responder a essa pergunta não envolveria apenas um método genealógico. De acordo com Taylor,

O que nos responde de fato essa interrogação é uma compreensão daquilo que tem importância crucial para nós. Saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição (TAYLOR, 1997, p. 43-44).

Sua contribuição ontológica, sociológica ou até mesmo antropológica nos faz crer que não existe possibilidade de formar nossa identidade a partir de um *self* isolado³⁰, independente do meio em que se vive, buscando uma neutralidade em relação às concepções do bem. Meu *Self*³¹ sou eu e aquilo com que me relaciono. As pessoas têm sua identidade definida em parte por algum compromisso moral ou espiritual. Podem também defini-la em parte pela nação ou tradição a que

³⁰ Os registros da palavra *self* remontam ao século X e, como veremos, teve uma multiplicidade de usos respeitáveis. Contudo, apenas no final do século XVII ela adquiriu o uso filosófico específico de nomear uma entidade privada dentro de cada ser humano. O primeiro uso nessa acepção, que o *Oxford English Dictionary* registra, foi feito pelo poeta Thomas Thaherne em 1647. Em 1690, John Locke já trabalhava esse conceito em sua obra *Essay Concerning Human Understanding*. Para mais detalhes a respeito da palavra *self*, ver HACKER, P.M.S. *Natureza humana: categorias fundamentais*. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 262.

³¹ Conforme Taylor (1997, p. 55), só sou um *self* em relação a certos interlocutores: de um lado, em relação aos parceiros de conversação que foram essenciais para que eu alcançasse minha auto definição; de outro, em relação ao que hoje são cruciais para a continuidade da minha apreensão de linguagens de auto compreensão- e, como é natural, essas classes podem sobrepor-se. Só existe um *self* no âmbito do que denomino “redes de interlocução”.

pertencem. Conforme sua concepção, é forte para a formação de nossas identidades, os vínculos de pertencimento, aquilo que nos liga a concepções culturais e espirituais antecedentes. Tudo isso oferece uma estrutura dentro da qual formamos nossas capacidades de julgar aquilo que é bom ou ruim para nossas vidas. Pessoas sem essas precondições estabelecidas viveriam como náufragos. Envolvidas em uma gama de questões, não saberiam o significado das coisas e teriam dificuldades de fazer as melhores escolhas.

Assim, nossas convicções ou intuições morais e até mesmo nossa formação de juízos morais são determinadas em nós pelo contexto em que vivemos. A cultura que pertencemos, as instituições das quais fazemos parte, tudo isto forma um contexto, uma espécie de pano de fundo antropológico e sociológico que podem determinar, inclusive, os traços psicológicos e que tipo de seres humanos somos ou seremos. São redes de comunicação que formam configurações originárias da tradição e do meio em que vivemos, configurações estas que não importa se são teocráticas ou seculares, mas, que, certamente irão influenciar naquilo que somos e naquilo que pretendemos ser. Uma das vertentes do que é ser um agente humano, uma pessoa ou um *self*, envolve a compreensão da evolução de representações ou configurações que ajudam a construir nossa identidade. Compreender o que o indivíduo é, e o bem ao qual está relacionado, ou sua identidade e sua moralidade, envolveria compreender o contexto que este sujeito vive. E a própria construção de nossas intuições morais seria consequência dos entrelaçamentos de todas essas configurações. As mesmas funcionam como eixos que guiam nossas tomadas de decisões para definir o que é certo ou o que é errado. Desta forma, para Taylor, é de se considerar que a nossa noção de moralidade não é construída sozinha. A moralidade leva em conta a presença do outro (TAYLOR, 1997, p. 28-29). É aquilo que ele denomina de vida cotidiana. Pertencemos desde já a algo construído, anterior ao nosso nascimento. Nossa maneira de nos comportar, nossas ações, querendo ou não, se dão por essas relações. Nossa linguagem, nossas atitudes corriqueiras são moldadas em todos os momentos por termos consciência de estar na presença de outros, de nos encontrarmos num espaço que confere às nossas ações, consequências boas ou más.

Saber-se quem se é, significa relacionar-se a certos tipos de concepções sociais, políticas, culturais e morais. Seria uma espécie de bússola funcionando

como uma orientação para nossas tomadas de decisões. Saber-se quem se é, equivaleria estar orientado no espaço moral, um espaço que possibilitaria o surgimento de questões acerca do que é bom ou ruim, do que vale ou não a pena fazer, do que tem importância para o indivíduo ou o que é trivial ou secundário (TAYLOR, 1997, p. 44). Taylor trata, aqui, do vínculo entre identidade e orientação espacial. Um sujeito totalmente deslocado, sem percepção daquilo que o liga com o mundo corre o risco de sofrer com alguma espécie de desordem de personalidade, podendo tomar uma forma de incerteza radical da pessoa com relação a si mesma e sobre o que tem valor para ela. A desorientação ou a incerteza quanto a posição que cada um se coloca como pessoa, pode levar a uma perda de controle da própria posição no espaço físico. Seria como um avião voando sem instrumentos em meio às nuvens. Perderíamos totalmente nossas referências. Ou seja, para a formação de nossa identidade é fundamental uma relação de compartilhamento com algo, com as coisas que nos cercam, com as pessoas as quais nos relacionamos, com a comunidade e assim por diante. Nessa perspectiva, querer, a partir de uma neutralidade ontológica, universalizar princípios que orientem ou prescrevam algum tipo de sociedade, seria como desvalorizar a noção de comunidade e os valores coletivos. Taylor se coloca contrário às ideias liberais de matriz atomista que sugerem a possibilidade de podermos identificar com neutralidade princípios morais ou políticos universais para regular as sociedades democráticas.

Entender o significado de *self* e a noção de sujeito moral que está por trás da construção da identidade do sujeito moderno, constitui-se como um processo fundamental e de extrema importância para também compreender outro conceito trabalhado por Taylor, o qual é denominado de atomismo. O atomismo social ou político representa para as teorias morais exatamente o contrário daquilo que Taylor propõe em termos de *Self* no espaço moral. Mas para compreender o que significa atomismo político, precisamos entender o deslocamento que houve no que se refere à noção de identidade ou moralidade. O mundo moral dos modernos é significativamente distinto do de civilizações precedentes (TAYLOR, 1997, p. 24). A percepção de que os seres humanos merecem respeito e dignidade ou até mesmo fraternidade e benevolência é uma noção muito recente. Essas são noções que construíram um campo fértil para a idealização dos direitos humanos e que raramente se percebia em sociedades precedentes. O Ocidente moderno

desempenhou papel importante na formulação de princípios que proporcionaram e moldaram os direitos em nossos sistemas legais. Foi nesse contexto que surgiu aquilo que entendemos por direitos subjetivos, na qual os agentes conquistam direitos a partir de reivindicações cotidianas. Se nas sociedades tradicionais a participação era extremamente restrita a alguns, nas sociedades modernas ocidentais os agentes são convidados a participar da elaboração das regras do jogo a ser jogado.

Este tipo de concepção de sujeito moral que facilita a afirmação do indivíduo em relação à sociedade e ao Estado, tornando-o um ser humano cada vez mais isolado, despindo-se de sistemas hierárquicos, procurando sua autoafirmação e a afirmação de direitos individuais, vai desembocar naquilo que Taylor vai denominar de atomismo social ou político. Com o fim do medievo e o início da sociedade industrial, a tônica da sociedade moderna passa a ser o individualismo. O capitalismo, sistema econômico que passa predominar no Ocidente, constrói suas bases a partir de sujeitos isolados, livres para decidir que produto consumir, não necessitando mais de autorização de membros hierárquicos para dizer o que pode ou não ser feito. É um novo indivíduo que surge, não podendo ser submetido a ninguém, sendo as suas regras pessoais que movem a sua existência. Esta primazia do indivíduo constitui o cerne da herança judaica cristã e foi muito bem analisada por Louis Dumont, quando acentuou como o individualismo se tornou o valor fundador das sociedades modernas (DUMONT,1985)³². E é justamente esta concepção de pessoa que está sendo criticada por Taylor.

2.3.1 Atomismo

No artigo “*Atomism*”, publicado inicialmente em 1979 como capítulo de livro *Powers, Possessions and Freedom*, editado por Alkis Kontos, republicado após em *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, 2 (TAYLOR, 1985, p.

³² A ideologia do individualismo funda suas bases sobre a igualdade e a liberdade. Ao desprezarem a hierarquia social, todos os homens tornam-se iguais e livres perante o Estado. As funções determinadas pela posição social que o indivíduo ocupa são abolidas e, conseqüentemente, o Estado não consegue administrar a vida social e individual do homem. Não há referências para se espelhar, a noção de direitos e deveres se desvanece. O homem moderno abdica de todo sistema de crenças e valores, negligenciando a trajetória de sua história social para consagrar a satisfação pessoal. Ocorre uma desintegração do indivíduo em relação à sociedade. Ele vive em função das suas necessidades individuais, de maneira que a existência do outro varia de acordo com sua necessidade.

187- 210), e posteriormente na coletânea *Communitarianism and Individualism*, de Avineri e de-Shalit (1992), Taylor examina a questão do atomismo nas teorias políticas, descrevendo o conceito como uma característica das teorias do contrato social, cuja pressuposição básica é a visão da sociedade como em algum sentido constituída por indivíduos para o cumprimento de fins, tendo como objetivo primeiro seus próprios planos de vida boa. Fala-nos sobre o que pensa das doutrinas atomistas, em que consiste as mesmas e quais questões podem estar entrelaçadas ao seu redor. Conforme Taylor (1997, p. 188), os três últimos séculos mostraram um crescente poder das modalidades atomistas de pensamento, particularmente no mundo Ocidental. São sociedades políticas que têm como característica o agregado de um conjunto de indivíduos a fim de obter benefícios por meio de uma ação comum que eles não poderiam conseguir individualmente. Bens comuns construídos a partir de bens individuais já que a ação é coletiva, mas sua meta permanece individual, onde o bem é constituído a partir de bens individuais, sem preocupação de compartilhamento. É verdadeiramente uma ontologia fundada na noção fraca de coletividade e que faz parte da base conceitual das sociedades liberais contemporâneas.

De acordo com Taylor (1992, p. 29), o termo atomismo foi espontaneamente usado para caracterizar as doutrinas do contrato social que estavam em voga no século XVI, sendo, que, ainda hoje, é aplicado por doutrinas contemporâneas que retomam a teoria do contrato social, ou esforçam-se em defender de algum modo a prioridade do indivíduo e seus direitos em detrimento da sociedade, ou que apresentam uma visão de sociedade puramente instrumental. Taylor, na verdade, faz uma crítica ao individualismo possessivo, que considera como uma antropologia originada no modelo da legitimação política do contratualismo. Teorias individualistas tomam como ponto de partida indivíduos isolados, cujo valor supremo seria a capacidade de os mesmos realizarem escolhas, caracterizadas por possuir direitos naturais e uma racionalidade orientada para seus fins, sendo que a sociedade resultante seria simplesmente um instrumento a serviço dos seus objetivos particulares.

Taylor, mesmo que veladamente, faz uma crítica às teorias contratualistas e neocontratualistas, particularmente à teoria da justiça de John Rawls e sua ramificação kantiana. Existe, segundo Taylor (1997, p. 116), na filosofia moral

moderna uma afirmação da noção de ação obrigatória. O foco são os princípios, injunções (obrigações) ou padrões que orientam a ação, enquanto concepções de bem são meramente negligenciadas. A moralidade se preocupa de maneira restrita com aquilo que devemos fazer e não com aquilo que é valioso em si. Os filósofos contemporâneos, principalmente os que descendem de Kant, como é o caso de Rawls, partilhariam desse olhar.

O conceito “atomismo” embora não seja amplamente usado nos discursos filosóficos ou políticos atualmente, faz parte do contexto de autores liberais que, embora não defendam essa posição claramente, aparece como pano de fundo em suas teorias. Mesmo um individualista extremo como Nozick³³, parece não interessar-se por esse termo, preferindo outro, como o “individualismo”. Conforme Taylor (1992, p. 30), existe um problema central em teoria política para o qual vale a pena ao menos algumas considerações. Esclarece-nos que aquilo que chama de doutrinas atomistas é um termo do discurso normativo que assinala a revolução do século 17, e que associamos a nomes como Hobbes e Locke. Esses escritores, entre outros, afirma Taylor, que apresentaram a ideia de contrato social, ideia ainda muito presente nos dias atuais, onde vemos a sociedade política como algo criado pela vontade e pensada instrumentalmente, nos deixaram um forte legado para o pensamento político, em que a noção de direitos desempenha um papel central de justificação da ação e dos arranjos políticos. A doutrina central dessa tradição é uma afirmação daquilo que podemos chamar de primazia dos direitos individuais. Herdamos desse século as teorias dos direitos, uma tendência moderna de expressar as imunidades concedidas às pessoas por lei em forma de direitos subjetivos.

Taylor (1992, p. 30-31) mostra-nos que as possibilidades de existência da doutrina da primazia dos direitos para o homem contemporâneo nas sociedades ocidentais é devido ao profundo afeto que essa mesma teoria exerce sobre ele. A concepção atomista, então, estaria incondicionalmente vinculada a esse contexto social individualista. O maior exemplo, conforme Taylor, é a doutrina de Robert

³³ Robert Nozick representa o libertarismo. Publicou sua obra *Anarchy, State and Utopia* em 1974, sendo que a mesma foi considerada por alguns críticos como uma resposta à obra *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. Em sua obra, Nozick defende claramente a vigência de um Estado mínimo. Para ele, o Estado só se justifica quando ficar unicamente restrito às funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude e a coerção de contratos. Qualquer Estado mais abrangente violará os direitos de as pessoas não serem obrigadas a fazer determinadas coisas.

Nozick que sustenta a afirmação dos direitos individuais e discute em que condições se legitima a nossa obediência política com relação ao Estado. Doutrinas como esta seriam inconcebíveis não fosse a noção forte do atomismo existente entre nós. Nozick transmite uma noção robusta da necessidade da prioridade de direitos, levando-nos a acreditar que o Estado é uma espécie de estorvo, sempre como um empecilho na busca desenfreada por nossos desejos individuais. Teorias que seguem esse modelo, e que pregam a primazia de direitos, têm tido certas influências formativas sobre a consciência política moderna. Argumentos como os de Nozick têm uma aparente compatibilidade com aquilo que pensamos e de certa maneira praticamos os nossos contemporâneos.

Doutrinas que afirmam a primazia dos direitos³⁴ são as que têm como princípio fundamental de sua teoria política a atribuição de certos direitos aos indivíduos e nega o mesmo *status* a um princípio de pertencimento ou obrigação, ou seja, um princípio que estabeleça nossa obrigação como homens de pertencer ou sustentar uma determinada sociedade, ou o de obedecer uma certa autoridade. A noção de direitos é anterior a qualquer princípio que afirma nossa obrigação como homens para pertencer a uma determinada sociedade e mantermos os vínculos com determinadas autoridades. O indivíduo autônomo fica agora no centro de todo sistema legal, o que poderíamos classificar de individualismo possessivo se quisermos subscrever as palavras de Macpherson³⁵. Tudo aquilo que desfrutamos, mesmo questões básicas como a vida e a liberdade, ficam a partir de então baseadas no modelo da posse e da propriedade. Em outras palavras, teorias que defendem a primazia de direitos aceitam princípios que atribuem direitos fundamentais ao homem. Aqueles, que nós como cidadãos, não abrimos mão em nome de outros valores, tais como os de pertencimento e obrigação. Nossa obrigação de pertencer ou sustentar uma sociedade ocorre somente pelo nosso consentimento, derivado a partir do princípio mais fundamental que atribui direitos à

³⁴ Theories which assert the primacy of rights are those which take as the fundamental, or at least a fundamental, principle of their political theory the ascription of certain rights to individuals and which deny the same status to a principle of belonging or obligation, that is a principle which states our obligation as men to belong to or sustain society, or a society of a certain type, or to obey authority or an authority of a certain type (TAYLOR, 1992, p. 30).

³⁵ MACPHERSON, Crawford Brough. *Political Theory of Possessive Individuals: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

pessoa. Em resumo, Taylor, nós pensamos, está a nos dizer que a sociedade contemporânea está mais vinculada aos direitos e menos aos deveres de cada um.

Conforme Taylor (1992, p. 31), a noção da primazia de direitos tem origem no liberalismo de John Locke (contrato que permite a realização de liberdades naturais) que, a partir de sua filosofia funda um novo paradigma para a teoria política, transformando profundamente nossa maneira de lidar com questões públicas e privadas. Oferecer primazia aos direitos individuais deixaria impressionado qualquer um que tivesse vivido em civilizações anteriores, mesmo no ocidente. Em tempos mais remotos da civilização ocidental esses argumentos pareceriam excêntricos ou implausíveis. O que prevalecia nessas sociedades era a noção do direito divino, não a de direitos individuais. Qual, então, o sentido de, atualmente, acharmos razoável para a teoria política iniciar com a afirmação dos direitos individuais e oferecer a ela uma primazia em relação a outras teorias? A resposta para essa questão, segundo Taylor (1992, p. 31) encontra-se na esfera do termo atomismo.³⁶ Para o filósofo canadense, o atomismo representa uma visão sobre a natureza humana ou da condição humana que, entre outras coisas, faz com que a doutrina da primazia dos direitos seja possível. Mas, isto nem sempre foi assim. Esta mesma teoria que afirma nossos direitos como anterior a qualquer outro tipo de bem, era posta negativamente, por exemplo, na democracia ateniense.

Taylor retrocede no tempo e vai até a Grécia clássica para nos oferecer um melhor entendimento do termo atomismo. Encontra, segundo ele, uma tese oposta, tendo como origem Aristóteles, quando este afirma que o homem é um animal social. Aristóteles trabalha a noção de autonomia (*autarkeia*), sendo que para o filósofo grego o homem é um animal social ou mesmo um animal político, pois jamais será autossuficiente sozinho e também não adquire autonomia fora da *polis*. Segundo Aristóteles (2009, p. 26), a autossuficiência parece não bastar-se à si própria. Embora para o Estagirita deva existir certos limites na complexa relação com os outros, não se pode viver em isolamento de si mesmo, nem uma vida de solidão. A vida é vivida conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o ser humano está destinado por natureza a

³⁶ Atomism represents a view about human nature and human condition which (among other things) makes a doctrine of the primacy of rights plausible; or, to put it negatively, it is a view in the absence of which this doctrine is suspect to the point of being virtually untenable (TAYLOR, 1992, p. 31-32).

existir em comunhão com outros. O atomismo, ao contrário, afirma a possibilidade da autossuficiência e da autonomia do homem individualmente. Os direitos aparecem como que desafiados pelo homem, por seu estatuto único, e as exigências de pertencimento ou obrigação como que derivados de seu consentimento e da conveniência de seus interesses. A sociedade é, assim, um mero instrumento a serviço dos direitos e interesses dos indivíduos.

A crítica ao caráter a-histórico, universalista, abstrato e instrumentalista próprio de uma concepção que exalta a autonomia de agentes racionais nos ajuda a entender melhor a crítica de Taylor ao atomismo e, de modo geral, ao direito natural, ao jusnaturalismo e às teorias do contrato social e do neocontratualismo. Taylor parte da concepção aristotélica do homem como um animal social, condição que lhe é própria por, no estado de natureza, carecer de autarquia. Assim, se o homem é por necessidade um ser social por não possuir autossuficiência, seria facilmente contestada a tese dos igualitaristas e liberais individualistas que afirmam a autossuficiência do homem, inclusive com capacidade para fazer escolhas independentes do bem. A autossuficiência da qual se trata aqui não se refere a nossa capacidade de sobrevivência física fora da sociedade. Os próprios contratualistas afirmam que fora da sociedade a vida seria curta, bruta, escassa e horrível. De acordo com Hobbes (1983, p. 75), durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.

O que se tem argumentado nas diferentes teorias da natureza social do homem não é que os homens não possam sobreviver sozinhos, mas que somente em sociedade eles desenvolvem suas capacidades com características humanas. Afirmam as diferentes teorias da natureza social do homem, a visão de que fora da sociedade nossas capacidades especificamente humanas não podem se desenvolver. Um ser humano para desenvolver suas capacidades plenas precisa viver em sociedade. Sozinho, isolado, jamais vai realizar suas capacidades plenamente. Atribuir, por exemplo, um direito X para um agente A, é afirmar que A exige o nosso respeito de modo que somos normalmente restritos a não interferir nos afazeres de A. Isto significa que atribuir um direito é muito mais do que simplesmente emitir a ordem: não interferir com os afazeres de A ou no

desenvolvimento de suas capacidades. A ordem pode ser proposta para mim ou para outros sem bases se assim devemos escolher. Mas afirmar o direito é dizer que um ser como A estabelece uma reivindicação moral em termos de não interferência. Se A tem um direito (liberdade de ir e vir, por exemplo) é obrigação minha respeitá-lo. Para os individualistas, o que faz um direito natural ser inquestionável é que A têm certos direitos naturais que são fundamentais e dizem respeito ao agente A, o qual não pode abrir mão. Abrir mão desses direitos seria como se abrisse mão da própria essência da sua humanidade. O que Taylor quer nos dizer é que seria quase impossível afirmar direitos independente do meio em que vivemos. Se para um liberal isto parece possível, para um comunitarista fica difícil compreender a realização de direitos sem uma ligação com a afirmação de valores compartilhados.

Para Taylor (1992, p. 35), se tudo isso é válido, então a doutrina da primazia dos direitos não é tão independente quanto seus defensores querem reivindicar a partir de considerações sobre a natureza e a condição social humana. A doutrina da primazia dos direitos seria prejudicada por argumentos que conseguiram mostrar que os homens não são autossuficientes, isto é, que eles não poderiam desenvolver suas potencialidades caracteristicamente humanas fora da sociedade ou fora de certos tipos de sociedade. A conexão que Taylor estabelece aqui pode ser feita após a discussão anterior sobre o pano de fundo dos direitos. Se não podemos atribuir direitos naturais sem afirmar o valor de certas capacidades humanas, e se essa afirmação tem outras consequências normativas (por exemplo, que devemos promover e cultivar essas capacidades em nós mesmos e nos outros), então qualquer prova de que essas capacidades só podem se desenvolver em sociedade ou numa sociedade de um certo tipo é uma prova de que devemos pertencer ou sustentar a sociedade ou esse tipo de sociedade.

A separação então estabelecida entre a obrigação moral e as concepções de vida boa só podem justificar-se ao preço de uma redução injustificável daquilo que consideramos ser uma pessoa. A visão que se faz da liberdade de escolha ser absoluta, é a mesma que exalta a escolha como uma capacidade humana. Traz consigo a exigência de que nos tornemos seres capazes de escolha, que nos elevemos a níveis de autoconsciência e autonomia de onde possamos exercer as escolhas, que não permaneçamos sustentados pelo medo, preguiça, ignorância ou superstição em algum código imposto pela tradição, sociedade, ou o destino que nos

diga como podemos dispor do que nos pertence³⁷. A questão central aqui, parece-nos, ser inclusive muito cara à Taylor, a saber, se seria possível conseguir esses atributos (capacidade crítica, autoconsciência de controle sobre nossas intuições) fora da sociedade, isto é, independente da sociedade e das tradições e de todos os marcos interativos. Taylor (1992, p. 35) acredita que o ultra liberalismo somente pode aparecer desconectado de qualquer afirmação de valor e, portanto, obrigação de autorrealização, onde as pessoas passaram a aceitar a psicologia moral totalmente condescendente do empirismo tradicional, de acordo com a qual os agentes humanos possuem como algo dado, uma plena capacidade de escolha ao invés de um potencial que deve ser desenvolvido.

Ou seja, para Taylor, as teorias liberais seriam desconectadas de qualquer afirmação de valor e, portanto, da obrigação de autorrealização. São teorias compatíveis com o empirismo tradicional, onde as pessoas aceitam uma psicologia moral totalmente fácil, de acordo com a qual agentes humanos possuem capacidade plena de escolha como algo dado mais que um potencial que deve ser desenvolvido a partir do seu meio social. Se a liberdade de escolha é um potencial que pode ou não ser desenvolvido, uma capacidade que inclusive comporta certos riscos, então é de se admitir que requer certos cuidados sociais. Isso conduz Taylor a pensar que a doutrina da primazia de direitos, ainda que pretenda estar desconectada de concepções acerca das condições humanas e sociais, apenas seria concebível sobre as bases de uma concepção de uma pessoa como autossuficiente, ou seja, uma concepção atomista. Mas é fácil mostrar as deficiências da tese atomista, indicando a impossibilidade de desenvolver as características especificamente humanas que nos levam a sermos sujeitos capazes de escolhas fora da sociedade. A prova de que certas capacidades só podem prosperar em meios sociais adequados é também a prova de que se valoramos as capacidades que essa sociedade nutre, devemos valorar também as exigências relativas de pertencimento e de incentivos que esta sociedade nos proporciona. Assim, afirmar que temos direitos é também afirmar que temos obrigações, afirmar que somos indivíduos

³⁷ The view that makes freedom of choice this absolute is one that exalts choice as a human capacity. It carries with it the demand that we become beings capable of choice, that we rise to the level of self-consciousness and autonomy where we can exercise choice, that we not remain enmeshed through fear, sloth, ignorance, or superstition in some code imposed by tradition, society, or fate which tells us how we should dispose of what belongs to us (TAYLOR, 1992, p. 35).

privados é também afirmar que somos cidadãos. Direitos e pertencimento para Taylor estão em pé de igualdade.

Para Taylor, as condições sociais de liberdade são baseadas nas noções de que, em primeiro lugar, desenvolver a liberdade requer compreensão de si mesmo, sobre em que as aspirações de autonomia e auto-direção tornam-se concebíveis; e, segundo, de que esta autocompreensão não é algo que podemos sustentar por conta própria, mas que a nossa identidade é sempre parcialmente definida em conversa com outras pessoas ou por meio do entendimento comum que está na base das práticas de nossa sociedade. Sua tese sustenta que, para a construção de uma identidade com autonomia, ou seja, uma autodeterminação do indivíduo, será necessária uma matriz social (TAYLOR, 1992, p. 49), que, com uma série de práticas, reconheça o direito à decisão autônoma possibilitando ao indivíduo ter uma voz na deliberação sobre a ação pública. Esta concepção de liberdade e de autonomia requer um meio social que as possibilite. A capacidade de tomar decisões e realizar nossos desejos, requer um mundo para o qual exista a possibilidade do debate público acerca do que se entende por moralidade e política. Precisa de instituições estáveis e permanentes que funcionem como marco para tal debate protegendo as diversas opções possíveis.³⁸

Taylor está convicto de que um indivíduo mesmo sendo livre só pode manter ou construir sua identidade no interior da sociedade, em um meio cultural arraigado. Ele deve estar envolvido com algo preestabelecido, algo já dado. O sujeito não pode seguir um modelo anarquista como esboçado por Nozick, preocupando-se somente com suas escolhas pessoais, ou associações formadas a partir de tais escolhas, negligenciando a matriz que as proporcionou, sejam elas quais forem (TAYLOR, 1992, p. 47). Apesar de negado por libertários, todas as atividades ou instituições florescem em uma sociedade. A liberdade e a diversidade individual podem somente florescer em uma sociedade onde exista o reconhecimento de tais valores. Mesmo sociedades que se propõem anarquistas (se é que algum dia tenha existido tal sociedade), teriam que se basear em algum instrumento organizacional comum. Não é possível exercer uma liberdade plena sem determinadas formas de sociedade ou

³⁸ The thesis is that the identity of the autonomous, self-determining individual requires a social matrix, one, for instance, which through a series of practices recognizes the right to autonomous decision and which calls for the individual having a voice in deliberation about public action (TAYLOR, 1992, p. 49).

cultura. Isto significa que as instituições políticas da qual participamos são parte importante para nossos propósitos de realização da identidade como seres livres.³⁹ Garantir uma sociedade anarquista não é uma opção viável. Afirmar um valor de liberdade nesse nível através de uma deliberação autônoma e ao mesmo tempo não reconhecer alguma obrigação para manter uma ordem social desse tipo, parece ser um paradoxo.

O terreno desse debate é fértil, pois nossa concepção de liberdade aborda a questão da natureza humana, bem como o grau e a forma com que este tema integra-se às questões sociais. E falar sobre esta questão é falar sobre o atomismo que, para Taylor (1992, p. 48), colocar-se-ia como um problema ao afirmar um agente autossuficiente. Um sujeito fora da sociedade política, sendo que este é um problema que não pode ser contornado pelos que argumentam a partir de direitos naturais. O atomismo trata da autossuficiência, de um agente deslocado e desapegado, sem compromissos compartilhados na sociedade. Ocorre que, para Taylor, não seria correto aceitar que, para a formação de nossas habilidades e capacidades humanas as quais conferem as possibilidades para a formação de nossas identidades, ocorram sem uma mínima noção ou uma certa concepção de nós mesmos. Uma concepção do lugar que ocupamos no tempo e no espaço, o lugar que ocupamos na sociedade, e o reconhecimento que recebemos sem a qual seria inviável a formação de uma identidade.

Conforme Taylor (1992, p. 49), o debate entre atomistas e não atomistas é um tema substancial para a filosofia política. Ele toca a natureza da liberdade, além de definir o que é um ser humano, o que é a identidade humana e como ela é definida e sustentada. Os dois lados, no entanto, têm argumentos distintos na definição de seus conceitos. Taylor está convicto de que, para os atomistas falar sobre identidade e em que condições ela se dá nas práticas sociais, parece um tanto confuso, sendo que os mesmos preferem ficar atrelados às questões sobre a primazia dos direitos. Já, para os não atomistas, este ponto de partida dos liberais individualistas seria um tipo de cegueira, uma ilusão da autossuficiência que lhes impede de ver que o indivíduo livre, portador de direitos, só pode assumir sua identidade graças a seu relacionamento a uma civilização desenvolvida. Para os não atomistas, ou holistas

³⁹ This means that the political institutions in which we live may themselves be a crucial part of what is necessary to realize our identity as free beings (TAYLOR, 1992, p. 47).

(primado da comunidade que visa alcançar uma vida boa), é um absurdo atrelar esse tema a um estado de natureza, pois nesse estado o indivíduo nunca poderia alcançar sua identidade, não podendo também criar por contrato uma determinada sociedade. Em vez disso, o indivíduo livre que afirma ele mesmo como tal, já tem a obrigação de completar, restaurar ou manter a sociedade dentro da qual essa identidade é possível. O que é claro é que os dois lados não estão em pé de igualdade em relação a natureza do homem. Atomistas estão em uma posição mais confortável com relação ao senso comum sobre os direitos dos indivíduos, não abrindo mão de seus pressupostos filosóficos. E nisto eles receberiam apoio nas tradições (teorias contratualistas) que vêm até nós a partir do século XVII, e que começaram com a postulação desse extenso assunto, epistemologicamente uma *tabula rasa* e politicamente a suposição de um sujeito portador de direitos. Não é por acaso que essas doutrinas epistemológicas e políticas são frequentemente encontradas nos escritos de seus ilustres fundadores e representantes da gênese o individualismo moderno.

Para Taylor, as instituições deveriam estar preocupadas em garantir que o contexto social e político sirvam de modelo para auxiliar no desenvolvimento das capacidades que possibilitem nossas escolhas individuais. Indivíduos isolados, sem noção de coletividade e senso de comunidade seriam improváveis de até mesmo pertencer a este mundo. Possivelmente até mesmo não estariam em nosso meio, pois inicialmente todos partilhamos bens sociais imediatamente comuns (TAYLOR, 2000, p. 206). Corremos, então, algum risco ao vivermos em sociedades individualistas e atomistas, onde os interesses particulares estariam acima dos interesses da sociedade e da coletividade? O individualismo instrumental, a sociedade atomizada e o modelo procedimental que defendem os liberais como o próprio Rawls, declarando neutralidade para a escolha de princípios de justiça, seriam um problema para a definição de uma vida virtuosa? O resultado seria um liberalismo ontologicamente desinteressado (TAYLOR, 2000, p. 202), inclinando-se à cegueira de interrogações importantes da sociedade política? Modelos de sociedade como os derivados de teorias procedimentais que sustentam um autogoverno como mero instrumento do regime de direitos e de igualdade seriam uma ameaça para as democracias contemporâneas? O fato é que Taylor se coloca como um crítico da sociedade moderna e suas configurações, um modelo de

liberalismo que confere primazia procedimental para a justiça no que se refere à vida social. De acordo com Taylor,

Trata-se do liberalismo da neutralidade. Um de seus princípios básicos é de que uma sociedade liberal precisa ser neutra a respeito de questões sobre o que constitui uma vida boa. A vida boa é o que cada indivíduo busca, à sua própria maneira, e o governo precisaria de imparcialidade, bem como no que diz respeito a todos os cidadãos, caso tomasse partido nessa questão (TAYLOR, 2011, p. 27).

E quem melhor representaria esse modelo de sociedade seria, para Taylor, John Rawls e sua obra *TJ*.

2.3.2 Concepção de Pessoa em Charles Taylor

Taylor é um filósofo preocupado com a modernidade e suas consequências para o campo da ciência, da economia e da política. Para o filósofo canadense, as transformações epistemológicas surgidas a partir da modernidade mudaram radicalmente a maneira como interpretamos o mundo e a representação que fazemos desse mesmo mundo. Compreender a história da constituição da moral e do *self* modernos tem sido centro de suas atenções em suas principais publicações. Entender o desenvolvimento das sociedades contemporâneas equivale a conhecer as suas raízes espirituais e a gênese de nossa identidade. Compreender a natureza humana pode ser de substancial importância para interpretar os acontecimentos sociais contemporâneos e até mesmo o vazio ético que estamos enfrentando. Refletir sobre a constituição histórica da humanidade revela nossa identidade nela imbricada tanto no nível antropológico como no nível prático.

Em sua obra mais importante, *As Fontes do Self* (1997), Taylor faz uma reflexão profunda sobre a crise ética e espiritual vivida nesses tempos multifacetados que estamos vivendo. Sua interpretação é a de que o ser humano estaria perdendo a razão dos seus fins, produzindo, como consequência, o nascimento no seio dessa modernidade, de uma sensação de mal-estar. Sua obra e seu pensamento é um esforço de articulação e elaboração de uma história da identidade moderna:

Com este termo, desejo designar o conjunto de compreensões (sobretudo desarticuladas) do que é ser um agente humano: os sentidos de interioridade, liberdade, individualidade e de estar mergulhado na natureza, tão familiares ao Ocidente moderno (TAYLOR, 1997, p. 9).

Para Taylor, há um relativismo e ceticismo moral pujantes em nossa civilização, devido à fragilidade do discurso racional em relação às coisas humanas. Superar a epistemologia (TAYLOR, 1995, p. 1), originária do racionalismo de Descartes e principalmente do empirismo de Locke, seria uma das maneiras de superar este mundo mecanicista e cientificista que traz em seu interior a desumanização do homem.

Taylor está preocupado com a nova ciência de cunho mecanicista que se estabeleceu a partir do século XVII. Houve, segundo ele, “uma mecanização do quadro do mundo” (TAYLOR, 1995, p. 3) que destruiu as bases da compreensão do conhecimento e que abriu caminho para uma nova visão do mundo moderno, transformando a própria natureza da ação humana. Durante muitos séculos, a fórmula para se conhecer o mundo e as coisas, passava pela visão tradicional de Aristóteles. Para o estagirita, quando chegamos a conhecer algo, a nossa mente (*nous*) forma uma unidade com o objeto do pensamento (ARISTÓTELES, 2006).⁴⁰ Mente e objeto são unidos pelo mesmo *eidos*.⁴¹ Conforme Taylor o modelo aristotélico pode muito bem ser caracterizado como um modelo participacional: sendo informada pelo mesmo *eidos*, a mente participa do ser do objeto conhecido, em vez de simplesmente descrevê-lo. Hoje, ao contrário, a chave para o conhecimento relaciona-se a um universo mecanicista e sua qualidade crucial seria a recepção passiva de impressões do mundo externo.

Desta forma, o conhecimento se apoiaria em uma relação entre o que está “lá fora” e certos estados interiores que essa realidade possa causar em nós. “Essa

⁴⁰ 3.430^a20 e 431^a1, 431b20-23.

⁴¹ Termo grego entendido como a ideia da realidade e da apreensão inteligível. Quando esses dois aspectos são fundidos em um só temos a ideia de *eidos* como uma essência que é ao mesmo tempo um conceito: o conceito de *eidos* é simultaneamente algo “real” e algo “conceitual”. MORA, 2000, p. 807.

concepção, válida para John Locke⁴², aplica-se igualmente aos mais modernos modelos de pensamento da inteligência artificial. Trata-se de um dos principais rebentos da tradição epistemológica” (TAYLOR, 1995, p. 4). A concepção epistemológica (como conhecemos as coisas), herdeira do racionalismo e do empirismo, seria, portanto, uma compreensão do conhecimento compatível com a moderna ciência mecanicista. Para Taylor, esta seria uma das razões que contribuiu para a atual voga de modelos da mente, os quais são baseados na computação. A consequência seria uma visão representacional que é alimentada pelos novos ideais de ciência e pelas novas concepções da excelência do pensamento. A filosofia de Descartes⁴³ contribuiu muito para este tipo de pensamento. A ideia de que a ciência e o conhecimento verdadeiro, não seria apenas a relação entre ideias da mente e realidade exterior, muda todo o quadro representacional tradicional que até então era predominante. Com esta nova visão epistemológica, se o objeto de minhas especulações vier a coincidir com eventos reais do mundo, isto não bastaria ou não seria suficiente para me dar conhecimento deste mesmo objeto.

Agora, com este novo modelo, a ligação, ou aquilo que Taylor chama de congruência entre a mente de uma pessoa e os eventos reais do mundo, deve aparecer somente através de um método confiável e bem fundamentado. A partir de então, a ciência requer certeza e deve basear-se na clareza inegável, à qual Descartes deu o nome de *évidence*. “Toda ciência é um conhecimento certo e verdadeiro”⁴⁴ (DESCARTES, 1989). E este, então foi o início de uma virada reflexiva que Taylor captou muito bem em sua obra *Philosophical Arguments* (1995). Se considerarmos que Sócrates e Platão afirmavam dever o sábio afastar-se da mera opinião (*doxa*) e fazer um exame mais rigoroso que leve à ciência (*episteme*), este tema não é tão original. Novo é o fato de que agora para se chegar à verdade ou aquilo que conhecemos como ciência, não precisamos mais da tradição e muito menos de nossas crenças sobre o mundo. Uma nova ontologia (o que há para se saber) se apresenta ao homem moderno. Uma ontologia que separa as nossas crenças de nós mesmos, como forma de fundamentar um exame rigoroso sobre a

⁴² Para entender melhor este debate, consultar O *self* pontual de Locke em (TAYLOR, 1997, p. 209-230).

⁴³ Na obra *As Fontes do Self*, Taylor faz uma análise profunda do agente desprendido de Descartes quando este se afasta da ontologia platônica (mundo das ideias) e cria uma nova ordem ontológica a partir da valorização das coisas corpóreas. Para mais detalhes ver *A razão desprendida de Descartes* (TAYLOR, 1997, p. 189-208).

⁴⁴ *Regras para a direcção do espírito*.

verdade. A visão predominante era a de que a ordem cósmica era vista como a incorporação das ideias. Este modelo é destruído pela nova visão mecanicista da ciência moderna à qual Descartes ajudou a realizar. Na ordem cosmológica clássica, o mundo físico à nossa volta assumia a forma que tem para dar corpo a uma ordem das ideias. Isto pode ser tomado numa explicação final, como era para Platão, como algo ordenado para o Bem; ou pode ser integrado à teologia cristã, e as ideias entendidas como pensamento de Deus (TAYLOR, 1997, p. 210-211).

Descartes foi, então, o originador da noção moderna de que a certeza é filha da clareza reflexiva e do exame de que para se chegar ao verdadeiro conhecimento, devemos abstrair nossas próprias ideias daquilo que elas representam. De acordo com Taylor, Locke e Hume, embora com métodos diferentes, seguem o mesmo caminho e todos eles, indistintamente, influenciaram fortemente a cultura ocidental. O *self* passa a ser nada mais do que um feixe de impressões (TAYLOR, 1995, p. 5). Essa virada reflexiva que primeiramente sustentou-se no campo das ideias dos séculos XVII e XVIII, passou a ser profundamente ligada à moderna epistemologia representacional. E esta visão representacional estaria, segundo Taylor, sendo reconstruída em termos de representação linguística e estados corporais, possuindo forte atração ao mapear as operações formais do nosso pensamento. Tanto na teoria da escolha racional, quanto nos problemas éticos, ganha força a ideia de que é preciso ser depositada uma confiança absoluta na definição de relações formais, como um modo de alcançar a clareza e a certeza acerca do que pensamos. O desprendimento cartesiano e o individualismo lockeano entram na cultura ocidental disseminando a ideia de que a pessoa possui uma neutralidade ontológica como critério para suas escolhas.

De Copérnico à Galileu, de Darwin à Freud, emergiu um novo quadro na produção do conhecimento. A partir dessa nova concepção, a ciência moderna passou a ficar estritamente ligada ao moderno ideal da liberdade e da autonomia. As teorias do conhecimento vinculadas a este modelo epistemológico, expressam definitivamente essa noção de liberdade e influenciaram a natureza do agente humano. Com o desenvolvimento e o aprofundamento da epistemologia moderna, surgiram algumas características novas a respeito da constituição do sujeito. A primeira foi o aparecimento de um sujeito desprendido, livre e racional, na medida em que se diferencia plenamente dos mundos natural e social. E o mais importante,

“sua identidade já não deve ser defendida em termos do que está fora dele” (TAYLOR, 1995, p.7). A segunda propriedade que decorre da primeira é uma visão pontual do *self*,⁴⁵ agora idealmente pronto, como livre e racional para tratar o mundo social e natural e até mesmo questões relacionadas ao seu caráter, instrumentalizado como pessoas passíveis de assegurar o seu bem-estar e dos demais. A terceira característica é consequência das duas primeiras: o surgimento de uma visão atomista de sociedade. Uma sociedade constituída por propósitos individuais, sociedade que deve ser explicada e interpretada a partir desses mesmos propósitos.

Todas essas noções, originárias que são da tradição epistemológica, tiveram, segundo Taylor, influências profundas na maneira como interpretamos o mundo de hoje e está estritamente ligada a um modelo ideal de liberdade e autonomia pessoal. E tudo emerge do dualismo clássico cartesiano, em que o sujeito se aparta do seu próprio corpo - que não passa de um objeto – e continua com a ciência que se coloca como um fenômeno neutro, objetivando a vida e a ação humana. Continua com a força que a razão instrumental e os modelos de engenharia têm em nossa política social, na medicina, na psiquiatria e na política. Conforme Taylor, o auge desse novo paradigma epistemológico foi a consagração e a difusão das teorias do contrato social, que iniciaram no século XVII e se estenderam até nossos dias, com influentes representantes no liberalismo: “Essa tradição epistemológica continua a manter vínculos com algumas das mais importantes ideias morais e espirituais de nossa civilização” (TAYLOR, 1995, p. 8).

Acompanhamos, com Taylor, sua reflexão sobre as consequências que houve para o Ocidente do deslocamento de uma epistemologia clássica (como os gregos faziam a representação do mundo) para uma epistemologia moderna que, segundo ele, transformou completamente a nossa maneira de conhecer e interpretar as coisas. Suas consequências para a política e para a sociedade são profundas, resultando em uma nova ontologia social e individual. Estaríamos vivendo então, conforme Taylor (TAYLOR, 1992, p. 29-50), em uma sociedade com forte concepção

⁴⁵ Com a virada epistemológica do século XVII surgiu um sujeito livre sem vínculos com Deus e às coisas sagradas. Surge a figura moderna que Taylor denomina de *self* pontual, uma pessoa que vê a nova ciência como algo que nos tornará “senhores e donos” da terra. Esse é o novo controle instrumental identificado como critério de verdade científica, tornando o mundo algo parecido como uma máquina. Para maiores detalhes ver: (TAYLOR, 1997, p. 212).

individualizada de pessoa, em que os direitos individuais estariam acima dos interesses da sociedade. Neste sentido, teorias liberais de justiça como a teoria da justiça como equidade de Rawls, por exemplo, afirmariam direitos individuais em detrimento à direitos coletivos. Sua interpretação é de que teorias liberais concebem as pessoas atomisticamente, sendo incapazes de explicar de forma adequada a vida em sociedade. Para Taylor, as instituições deveriam garantir que o contexto social e político, sirva de modelo para auxiliar no desenvolvimento das capacidades que possibilitam a escolha individual, e não ao contrário, como pensariam os teóricos liberais que oferecem primazia aos direitos em detrimento do bem.

3 CONCEPÇÃO NATURALIZADA DE PESSOA EM *UMA TEORIA DA JUSTIÇA* DE JOHN RAWLS

No capítulo III, vamos fazer uma reflexão sobre a concepção moral de pessoa e estudar o perfil psicológico dos agentes que participam da escolha dos princípios de justiça em um acordo inicial também denominado PO, em *TJ* de John Rawls. Nosso propósito será refletir sobre os traços psicológicos de tais pessoas que, sob um véu de ignorância, encontrar-se-iam em condições favoráveis para realizar o contrato. Veremos como esses sujeitos se utilizam de juízos ponderados em um equilíbrio reflexivo, com o objetivo de produzir decisões que determinam qual o tipo de sociedade desejam para si e para os outros. Vamos desvendar a mente desses sujeitos morais que a partir de um senso forte de justiça, propõem consensos básicos com o propósito de alcançar uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Que agentes políticos são esses que após a análise de várias alternativas, optariam pelos princípios de justiça, como idealizados por Rawls, no desejo de alcançar uma sociedade composta por cidadãos vistos como pessoas livres e iguais.

O propósito de Rawls é encontrar uma concepção política de justiça que satisfaça as necessidades básicas para uma sociedade democrática, entendida como um sistema equitativo de cooperação. Nesses termos,

Parece razoável supor que as partes na PO são iguais. Isto é, todas têm os mesmos direitos no processo da escolha dos princípios; cada uma pode fazer propostas, apresentar razões para a sua aceitação e assim por diante. Naturalmente a finalidade dessas condições é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que tem uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça (RAWLS, 1971, p. 19).

Entender o que está por trás desse sujeito ético, com forte senso de justiça, envolvido em um acordo inicial, no caso a PO, é um dos propósitos desse trabalho. Baseado naquilo que o próprio Rawls nos legou e apropriando-se de pesquisas relacionadas ao tema, é nossa intenção atualizar essa reflexão e contribuir para ampliar o entendimento da teoria neocontratualista de John Rawls.

Interessa-nos compreender as motivações morais que fazem as pessoas discernir as ações certas das erradas, aquilo que é aprovado ou desaprovado por nós mesmos ou pela sociedade. Para Rawls, não é somente o meio ou a cultura que podem servir de referência às nossas concepções morais. Sua intuição é a de que já nascemos com alguns traços psicológicos que vão ser determinantes para o desenvolvimento de nossas vidas em sociedade. Pode-se pensar a teoria moral como uma tentativa de descrever a nossa capacidade ética, o que, por consequência, nos levaria a ver a teoria da justiça, como a descrição do nosso senso de justiça. Rawls crê ser possível que pessoas que atingem uma determinada idade e possuam uma capacidade intelectual necessária, desenvolvem um senso de justiça dentro das circunstâncias sociais normais. Nessas condições, seria possível a formulação de um conjunto de princípios, que quando conjugados às nossas crenças e ao conhecimento das circunstâncias, nos levaria a emitir juízos de uma forma consciente e inteligente. Uma concepção de justiça nesses padrões caracteriza a nossa sensibilidade moral, pois nossos juízos do dia-a-dia são formulados de acordo com seus princípios. E esses princípios podem servir como parte das premissas de uma demonstração que alcance um entendimento correspondente.

Para um melhor entendimento do modelo de teoria empregado por Rawls achamos importante desenvolver um quadro didático da construção analítica da teoria da justiça. Na obra *Rawls Explained*, Paul Voice nos oferece uma abordagem simples, porém satisfatória, de todos os passos dados por teóricos contratualistas. Conforme Voice (2011, p. 13), a situação inicial que tradicionalmente os contratualistas chamavam de estado de natureza, agora é chamada por Rawls de posição original. Nesta situação inicial, os contratantes ficam submetidos por um véu da ignorância para impedir que conheçam seus interesses e poderes particulares e seu próprio lugar na sociedade. Vários elementos são incluídos na PO e, para entendê-los, será necessário uma melhor abordagem dos mesmos. Seguindo o raciocínio de Paul Voice, isto nos possibilitará entender melhor, porque Rawls derivou e justificou os dois princípios a partir da PO. A estrutura usada por Rawls na situação inicial não é muito diferente da usada pelos demais contratualistas. Qualquer teoria contratualista, por exemplo, tem que dar conta das pessoas e suas circunstâncias, seu método de raciocínio, seu objeto de deliberação e finalmente,

dos princípios que governam a sociedade. Esses elementos fazem parte do processo dinâmico que se move, a partir de uma situação inicial, até o ato final que é o acordo com a sociedade civil. Este é o caráter dinâmico seguido pelas teorias do contrato e que, inclui até mesmo o próprio Rawls. São elementos que tem uma forma de narrativa, em que a preocupação que move a trama é a questão de quais princípios as pessoas irão finalmente subscrever. No caso do modelo de Rawls trata-se do esquema de representação chamado por ele de PO.

Neste sentido, Rawls segue, como as demais teorias do contrato social, o seguinte diagrama: primeiro, temos uma situação inicial em que estão envolvidas as pessoas mais as circunstâncias da escolha⁴⁶. Logo após, com base nos elementos anteriores, teremos um acordo, que leva em conta, um método de deliberação acrescido do objeto dessa deliberação. Por último, teremos então, baseado nos elementos anteriores, uma sociedade civil e os princípios que irão governar tal sociedade. Por exemplo, a teoria do contrato, que afirma a obrigação política em Hobbes, descreve a situação inicial, como um estado de natureza em que as pessoas são egoístas racionais onde as circunstâncias envolveriam uma guerra de todos contra todos. O método de deliberação é uma negociação baseada no *modus vivendi* e o objeto de suas deliberações é, para determinar, a extensão dos poderes do soberano para o qual entregarão suas liberdades naturais. Finalmente, no caso do contrato hobbesiano, os contratantes chegam ao princípio da autoridade absoluta do soberano (VOICE, 2011, p. 14). Uma vez que tenhamos dado conta da narrativa que o filósofo deu a cada um desses elementos e momentos, teremos uma visão clara de sua teoria como um todo. Locke, por exemplo, fundamenta o contrato original na lei de Deus e da Natureza. Kant, ao contrário, assenta-o num princípio de justiça fornecido não pela natureza, mas, pela razão pura (SANDEL, 1982, p. 119).

Quais seriam então os contratantes na teoria de Rawls? Qual a natureza dessas pessoas que estariam na base do contrato em uma situação inicial denominada de PO? Essas respostas, acreditamos serem de substancial

⁴⁶ As circunstâncias da escolha determinam as regras pelas quais as partes devem se submeter para criar os princípios de justiça. Para Rawls, não seria justo que alguns tivessem mais privilégios que outros nestas circunstâncias. Para modelar a posição original, não se permite às partes que conheçam a sua posição social. Para que haja simetria entre as partes, as mesmas devem se encontrar por trás de um véu da ignorância. The “veil of ignorance” has the effect of requiring the parties to make a strictly impartial choice, one that does not favor persons in their position. Rawls calls his conception of “justice as fairness” since it aims to discover the principle of justice that would be agreed to in a fair initial situation (FREEMAN, 2007a, p. 142).

importância para quem pesquisa a teoria da justiça como equidade. É um debate, que por ensejar diversas polêmicas, encontra-se em aberto necessitando de respostas por parte dos pesquisadores. Se, para os teóricos do contratualismo clássico seria fundamental a ideia de que todos os envolvidos teriam como característica compartilhar uma mesma “natureza”, no neocontratualismo rawlsiano é diferente. Em vez de arguir que as propriedades que ele atribui aos contratantes constituem sua e nossa natureza, o que somos essencial e universalmente, Rawls alega que compartilhamos um *self-understanding* (auto entendimento) com os contratantes que representam nosso *self-understanding* na posição original. Rawls afirma que ele está oferecendo um argumento para princípios de justiça que se aplicam a uma sociedade particular, historicamente determinada (VOICE, 2011, p. 14). Tal sociedade pode ser traduzida como uma sociedade que tem instituições com uma história e uma tradição democrática. Em resumo, o escopo dos princípios que ele oferece está limitado às sociedades liberais democráticas. Ele oferece seus contratantes como exemplos de como nós, cidadãos de um Estado democrático liberal compreendemos nossas características essenciais.

Por isso, salientamos que diferente dos demais contratualistas, o escopo oferecido por Rawls é limitado para uma sociedade democrática liberal. Rawls restringe o alcance de seus objetivos, em contraste com a visão tradicional do contrato, porque ele acreditava que os julgamentos sobre uma natureza universal das pessoas são fundamentalmente controversos. Julgar as pessoas conforme seu posicionamento filosófico, religioso ou político pode se tornar um tipo de julgamento metafísico. Restringir o escopo de sua teoria ao domínio do político foi uma maneira de escapar de tal dilema. Assim, Rawls cria novos elementos para o seu tipo de contrato oferecendo a nós, argumentos suficientes para entendê-lo como um contrato possível para sociedades e pessoas reais. Acredita, todavia, que podemos identificar as características que constituem um entendimento público compartilhado, uma compreensão de quem somos como cidadãos de uma sociedade democrática. Esta foi sua tarefa, primeiro em *TJ*, e mais tarde, em seus escritos posteriores quando realizou sua virada para uma concepção puramente política de pessoa no *PL*.

Na parte I, seções 4 e 9 e parte III, principalmente o capítulo VIII de *TJ*, Rawls trabalha o conceito mais amplo de justiça ou conceito naturalizado de pessoa,

envolvendo os agentes que fazem parte do acordo na posição original. Em *TJ*, a concepção naturalizada de pessoa tem um sentido moral mais forte. Ao trabalhar a natureza da teoria moral, Rawls (1971, p. 47) pensa que não há razão para supor que o nosso senso de justiça possa ser unicamente caracterizado pelos preceitos do senso comum, ou derivados dos princípios mais óbvios da aprendizagem. Estabelece uma comparação com nosso senso de gramaticalidade das frases de nossa língua natal⁴⁷. Segundo essa concepção, existem mecanismos internos que favorecem nossa capacidade de reflexão ética e um senso de justiça já pré-determinados. São esses mecanismos internos, juntamente com o que adquirimos em família, com o grupo ao qual pertencemos e com a sociedade em que vivemos que fornecem a capacidade para que possamos formar nossos juízos morais. Conforme Rawls,

Podemos estabelecer aqui uma comparação com o problema de descrever o senso de correção gramatical das frases da nossa língua natal. Nesse caso, o objetivo é caracterizar a habilidade de reconhecer frases bem formadas mediante a formulação de princípios claramente expressos que fazem as mesmas distinções utilizadas pelos que a utilizam como língua natal (RAWLS, 1971, p. 47).

Rawls reconhece que se inspirou em Chomsky, ao argumentar que o objetivo da teoria justiça seria estabelecer princípios que possam dar conta do que chama de senso de justiça, que seria equivalente às intuições do falante na teoria de Noam Chomsky.

Rawls está convicto de que uma explicação correta de nossas atitudes éticas, envolve princípios e construções teóricas que vão muito além das normas e padrões referidos no dia-a-dia. A partir dessa visão, ele imagina a ideia da posição original, momento em que se dá um consenso acerca de princípios que irão ordenar a sociedade. Os princípios são construídos por agentes morais, com um alto grau de senso de justiça, amparados por juízos ponderados em um equilíbrio reflexivo, ferramenta que proporciona a correção de possíveis distorções. Assim, ao decidir quais dentre nossos juízos devemos levar em conta, podemos com bom senso

⁴⁷ Rawls se refere aqui à obra de Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (1965, p. 3-9). Rawls faz uma analogia de seu trabalho com o estudo da linguagem de Chomsky.

selecionar uns e excluir outros (RAWLS, 1971, p. 47). Juízos ponderados são aqueles realizados em condições favoráveis ao exercício do senso de justiça, portanto em circunstâncias em que não ocorrem possibilidades de se cometer algum erro. No entanto, os juízos ponderados, mesmo em circunstâncias favoráveis, podem estar sujeitos a certas irregularidades ou distorções. Por isso, a importância de apelar para o uso do equilíbrio reflexivo. De acordo com Rawls,

Do ponto de vista da teoria ética, a melhor explicação do senso de justiça de uma pessoa não é a que combina com suas opiniões emitidas antes que ela examine qualquer concepção de justiça, mas sim a que coordena os seus juízos em um equilíbrio reflexivo. Como vimos, esse estado é aquele que se atinge depois que uma pessoa avaliou várias concepções propostas e decidiu ou revisar seus juízos para conformar-se com um deles ou manter-se firme nas próprias convicções iniciais (e na concepção correspondente) (RAWLS, 1971, p. 48).

Baseado nas concepções de justiça nos legado pela tradição da filosofia moral, Rawls está convicto de que a teoria da justiça como equidade, se apresenta como aquela que possibilitaria as condições necessárias e até mesmo suficientes, para o surgimento de uma sociedade orientada por princípios de justiça os quais seriam escolhidos na PO.

Rawls imagina uma sociedade, regida por princípios construídos a partir do uso da razão, sendo que a concepção de justiça adotada pelos mesmos, expressa claramente essa preocupação. Somos dotados pela própria natureza por faculdades morais que nos capacitam a ter um senso de justiça que nos levam a compreender e aplicar os princípios de justiça que determinam os termos equitativos da cooperação social. Para Rawls (1971, p. 454), “não há necessidade de invocar doutrinas teológicas ou metafísicas para sustentar os seus princípios, nem imaginar outro mundo que compensaria e corrigiria as desigualdades permitidas pelos dois princípios⁴⁸ neste mundo”. As concepções de justiça devem ser justificadas pelas condições da vida como as conhecemos e suas devidas contingências. As próprias doutrinas tradicionais (utilitarismo e intuicionismo) afirmam que, até certo ponto, a natureza humana contempla um desejo de agir de forma justa quando vivemos em

⁴⁸ Rawls está falando dos dois princípios de justiça que as pessoas na PO escolheriam como forma de orientar uma sociedade bem-ordenada. Para maiores detalhes ver: *TJ* (RAWLS, 1971, p. 60).

instituições justas e nos beneficiamos delas. Desta forma, acreditamos que a concepção de justiça conforme idealizada por Rawls é psicologicamente adequada às inclinações humanas. Agir de forma justa regula um plano racional de vida e faz parte do nosso ideal de sociedade. Assim, as concepções de justiça e do bem, são compatíveis e a teoria da justiça como um todo pode ser considerada coerente. A construção de Rawls nos leva a crer que a justiça como equidade gera sua própria sustentação, demonstrando que ela tende a ser mais estável que as alternativas tradicionais, já que é mais conforme com os princípios da psicologia moral.

Rawls (1971, p. 456), está preocupado em justificar as escolhas feitas pelos agentes na PO. Parte da hipótese de que os fatos genéricos do mundo, incluindo-se os princípios psicológicos básicos, são conhecidos pelas partes na PO e neles se baseiam, quando tomam suas decisões para a construção do acordo inicial. Disso decorre que os sentimentos morais seriam uma parte normal da vida humana:

Quando digo que as atitudes morais fazem parte da nossa humanidade, refiro-me às atitudes que invocam na sua explicação os princípios do justo e da justiça. A plausibilidade da concepção ética implícita é uma condição necessária e por isso, a adequação dos sentimentos morais à nossa natureza é determinada pelos princípios que seriam aceitos na posição original. Esses princípios regulam a educação moral e a expressão de aprovação e desaprovação moral, assim como governam a estrutura das instituições (RAWLS, 1971, p. 489-490).

Algumas doutrinas da psicologia moral e dos sentimentos morais, imprescindíveis e importantes para o aprendizado social, são analisadas por Rawls, como forma de dar sustentação à sua defesa. Parte do princípio aristotélico, que afirma que em circunstâncias iguais os seres humanos sentem prazer ao pôr em prática as suas capacidades, sejam elas habilidades inatas ou treinadas (RAWLS, 1971, p. 426). Segue com Hume e Sidgwick (doutrinas empiristas), passa por Freud (1971, p. 459), quando este afirma que uma parte essencial do aprendizado moral, ocorre cedo na vida. Chega à Rousseau, Kant, Mill e mais recentemente em Piaget,⁴⁹ todos representantes da concepção da aprendizagem moral, que deriva do pensamento racionalista. O diálogo mantido por Rawls com os autores referidos

⁴⁹ In point of fact, Rawls' early writings contain the germs of a scientific theory of moral cognition that far surpasses the work of psychologists like Jean Piaget ((1965/1932) and Lawrence Kohlberg (1981/1984) in terms of depth coherence, and analytical rigor (MIKHAIL, 2011, p. 11).

acima é importante para o melhor entendimento de nossa pesquisa. Na medida do possível, vamos examinar alguns deles, como forma de auxiliar-nos no que se refere à explicação da natureza dos nossos sentimentos morais e sua aplicação para uma sociedade justa e bem-ordenada. Nossa perspectiva é de que feito isto estaremos aptos a dar uma resposta aos comunitaristas e suas críticas endereçadas à teoria da justiça como equidade. Pretendemos, então, apoiar a ideia de Rawls de que, por exemplo, é possível dar prioridade ao justo em detrimento do bem, sem deixar de levar em conta os interesses individuais e sua relação com a comunidade e a sociedade em geral.

Neste sentido, merece atenção uma observação de Rawls sobre os estudos de Piaget: “A obra de Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, me sugeriu a contraposição entre a moralidade de autoridade e as moralidades de grupo e de princípios, e grande parte da descrição desses estágios” (RAWLS, 1971, p. 461). Piaget foi um grande leitor de filosofia e até mesmo professor dessa disciplina na Universidade de Neuchâtel, na década de vinte do século passado, e nunca negou a influência decisiva que ela teve em suas ideias. No entanto, admitia que para estudar o campo da moralidade, seria preciso mais do que a simples especulação. Para Piaget (1965), o critério da verdade não pode permanecer subjetivo, sob as formas de uma satisfação intuitiva ou de uma evidência. Por essa razão, resolveu estudar epistemologia a partir da psicologia, entendendo que a busca de dados empíricos seria fundamental para sua pesquisa, o que segundo ele, a tornaria mais científica. E foi nessa perspectiva que abordou o tema da moralidade, indo a campo, entrevistando crianças, oferecendo dessa forma sua contribuição à abordagem científica da moralidade. Foi pioneiro em fazer pesquisas sobre o juízo moral, entrando em um campo de pesquisa psicológica praticamente inexistente à época. Desta forma, o livro *O Juízo Moral na Criança* (1994) transformou-se em um marco na história da reflexão humana sobre a moralidade.

Diversos pensadores se apropriaram dos estudos de Piaget, como forma de expandir e enriquecer seu campo de pesquisa. Para o professor Yves de La Taille⁵⁰, Piaget contribuiu de forma singular mostrando como o estudo do pensamento infantil

⁵⁰ Professor Titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Ministra aulas de Psicologia do Desenvolvimento e desenvolve suas pesquisas na área de Psicologia Moral, tendo publicado diversos artigos, capítulo de livros e livros sobre o tema. Seu Livro MORAL E ÉTICA, DIMENSÕES EDUCACIONAIS E AFETIVAS (Artmed, 2006) recebeu o prêmio Jabuti em 2007.

joga decisivas luzes sobre o pensamento adulto e humano em geral. Estudar Piaget e sua teoria conhecida como psicologia genética, não se trata apenas de estudar a infância da moralidade, mas sim, através dela, pensar a moralidade humana. O estudo da gênese do pensamento é essencial para a compreensão da moral. É como se o estudo da infância da Razão nos permitisse entender a Razão mesma nas posteriores etapas da vida. *O Juízo Moral na Criança* (1994) serviu de base para muitas reflexões e pesquisas, sobretudo nos campos da Psicologia, da Educação, da Filosofia e do Direito. Por adquirir algumas características como a própria originalidade de sua pesquisa, abrangência de sua análise e articulação da moralidade com os demais aspectos do universo psicológico, tem sido explorada por pesquisadores das mais diversas áreas do pensamento. Não por acaso Rawls se utilizou dessa obra e desse pensador, até mesmo como forma de enriquecer a sua pesquisa no campo da moral e da justiça.

Para a justiça como equidade, as pessoas racionais, livres e iguais estão envolvidas em um projeto de cooperação social, plenamente capazes de fazer isso por toda a vida. Pessoas essas, detentoras de faculdades morais, tais como a capacidade de ter um forte senso de justiça e a capacidade de formar uma concepção do bem, compreendendo a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional esta concepção: “Tal concepção é uma família ordenada de fins últimos, que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida” (RAWLS, 2003, p. 19). Rawls acredita que pessoas possuidoras dessas faculdades morais, estariam aptas a se envolver em uma cooperação social mutuamente benéfica. Ao mesmo tempo, seriam capazes de honrar com os termos equitativos da cooperação proposta por elas mesmas. A partir dessas considerações vamos afirmar que a concepção de pessoa inserida na teoria da justiça como equidade não foi tirada da metafísica ou até mesmo da filosofia do espírito. Ao contrário do que afirmam alguns de seus críticos, a concepção de pessoa é em si normativa e política, elaborada a partir da maneira como os cidadãos são vistos na cultura política pública de uma sociedade democrática bem ordenada.

Nesta perspectiva, vamos analisar na obra *Elements of Moral Cognition* (2010) de John Mikhail, a concepção naturalizada de pessoa, à qual afirma que os seres humanos, possuem um conhecimento inato de uma variedade de regras,

conceitos e princípios morais ou até mesmo jurídicos. Mikhail foi aluno de Rawls, portanto profundo conhecedor de suas ideias, o que sugere elementos suficientes, para que possamos fazer algumas considerações sobre sua pesquisa a respeito da teoria de Rawls e seu pensamento⁵¹. John Mikhail, por exemplo, está convencido que a Gramática Universal de Chomsky pode reforçar a ideia do equilíbrio reflexivo como método viável para a definição de princípios de justiça, nos termos propostos por Rawls (MIKHAIL, 2011, p. 9). Segundo ele, esse programa de pesquisa poderia contribuir para demarcar uma série de juízos morais ponderados, a partir da investigação de ideias morais inatas. Propõe, então, que o equilíbrio reflexivo⁵² serve como método de determinação dos princípios de justiça, sendo uma espécie de mecanismo central da teoria da justiça de Rawls. Já os juízos morais ponderados, são conceitos fundamentais para a justificação e viabilidade deste modelo.

No capítulo I de sua obra, Mikhail (2011, p. 3) apresenta seu principal problema de investigação, ao perguntar se a teoria da cognição moral seria moldada por aspectos da Gramática Universal. Sua resposta é que o próprio Chomsky, com quem manteve contatos estreitos, sugeriu por inúmeras vezes que isto poderia ser verdade. Em *A Theory of Justice*, parte III, John Rawls faz uma sugestão similar, ao comparar o nosso senso de justiça (*rules of justice*), com o valor da competência linguística⁵³ (*rules of grammar*). Segundo Mikhail, filósofos como Stephen Stich, Alvin Goldman, Susan Dwyer, Matthias Mahlmann e Gilbert Harman, entre outros, também têm feito esta reflexão abertamente. Uma obra central para voltar a examinar este tema é o influente livro *A Theory of Justice* de John Rawls (MIKHAIL, 2011, p. 4). A parte III, de TJ, demonstra que é possível se obter um senso de justiça a partir de uma concepção naturalizada de pessoa.

⁵¹ In My conversations with him, Rawls confirmed that moral competence, in a sense analogous to Chomsky's notion of linguistic competence, is an accurate description of the moral capacity, sense of justice, or moral conception he takes to be the moral philosopher's provisional object of inquiry in *A Theory of Justice* (MIKHAIL, 2011, p. 4).

⁵² Daqui em diante a expressão equilíbrio reflexivo poderá ser designada pela sigla ER.

⁵³ Na seção 9, parte I de TJ, Rawls faz algumas observações sobre a natureza da teoria moral. Rawls was one of the first philosophers to recognize the potential implications of Chomsky's Project for moral philosophy. In Section 9 of TJ, he pointed to several structural similarities between the descriptive part of ethics and theoretical linguistics, and he suggested that just as the latter studies aspects of linguistic competence, so the former should be directed toward investigating our moral competence, or what Rawls called there our sense of justice (MIKHAIL, 2011, p. 4).

Convém lembrar que em seu artigo *Outline of a Decision Procedure for Ethics* de 1951⁵⁴, Rawls costumava relatar frases como competência moral (*morally competence*) e juiz competente (*competent judge*). O termo competência moral (*morally competence*) não aparece em suas reflexões sobre a teoria moral na secção 9 de *TJ*. Como alternativa, Rawls identifica seu principal objeto de investigação, na secção 9, por meio de conceitos diferentes, incluindo capacidade moral (*moral capacity*), concepção moral (*moral conception*) e senso de justiça (*sense of justice*). Por exemplo, em vez de considerar que a primeira tarefa da filosofia moral é descrever a competência moral (*moral competence*), Rawls diz: "Agora, se pode por princípio pensar em filosofia moral (e sublinho o carácter provisório deste ponto de vista) como a tentativa de descrever a nossa capacidade moral, ou, no presente caso, pode-se considerar uma teoria da justiça como a descrição de nosso senso de justiça"⁵⁵.

Em vez de sugerir que uma descrição cuidadosa da competência moral pode ajudar a resolver questões filosóficas de longa data, Rawls escreve: "se podemos encontrar um relato preciso das nossas concepções morais, então questões de significado e justificação podem revelar-se muito mais fácil de ser respondidas" (RAWLS, 1971, p. 51). Finalmente, em vez de imputar competência moral para todos os seres humanos normais, Rawls assume que cada pessoa para além de uma certa idade e possuidor de uma capacidade intelectual necessária desenvolve um senso de justiça sob circunstâncias sociais normais e que todo mundo tem em si mesmo toda a forma completa de uma concepção moral (RAWLS, 1971, p. 46-50). Rawls acredita, que a competência moral, tem um sentido análogo à noção da competência linguística⁵⁶ de Chomsky, ou seja, uma acurada descrição da capacidade moral, senso de justiça, ou concepção moral, que ele leva para ser objeto provisório do filósofo moral para suas investigações em uma teoria da justiça.

Ainda no capítulo III, vamos brevemente, nos reportar às recentes pesquisas no campo da cognição moral humana, com o propósito de compreender o modelo de concepção moral de pessoa que Rawls está defendendo. Investigar a existência de

⁵⁴ RAWLS, John. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p.1-19.

⁵⁵ "Now one may think of moral philosophy at first (and I stress the provisional nature of this view) as the attempt to describe our moral capacity; or, in the present case, one may regard a theory of justice as describing our sense of justice" (RAWLS, 1971, p. 46).

⁵⁶ Para uma maior compreensão da analogia entre competência linguística e competência moral ver MIKHAIL, John. *Elements of Moral Cognition*. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 14-27.

uma faculdade moral e compreender seus mecanismos internos, ou até mesmo, prever julgamentos morais, tem atraído profissionais de diferentes áreas de pesquisa, tais como filósofos, psicólogos, neurocientistas, antropólogos e juristas. O interesse pelo funcionamento da cognição moral é extremamente atual. O que comprova isso é a quantidade de artigos relacionados ao tema lançados nos últimos anos. É também atual o fato de que teorias da filosofia moral estão sendo observadas, a partir de experimentos científicos, que buscam compreender o papel das emoções e da razão na formação de nossas intuições morais. Nesta perspectiva, achamos procedente avaliar o procedimento do ER referido por Rawls a partir dessas recentes pesquisas no campo da cognição moral.

Na natureza do comportamento humano, pode estar a origem do entendimento de como somos moralmente e de nossas atitudes morais e naturais. Isto gera uma perspectiva, para a partir do que somos, refletir sobre como devemos ser, o que demonstra que estas duas esferas estão muito próximas uma da outra no que se refere às nossas intuições morais. O diálogo permanente entre a psicologia moral, a filosofia moral e demais campos afins, vem ganhando muita importância, o que só aumenta seu interesse. Confere uma estreita relação entre as várias disciplinas e a própria necessidade de uma maior interdisciplinariedade e transdisciplinariedade na produção científica acadêmica. O que comprova isto é o programa de pesquisa conhecido como Gramática Moral Universal, que vem se desenvolvendo em torno dessa reflexão. Defensores do projeto, como o jurista e filósofo americano John Mikhail, defendem o conhecimento da natureza humana e a origem do conhecimento moral humano por meio de conceitos e modelos similares, àqueles empregados por Chomsky no estudo da linguagem, uma analogia sugerida originalmente por John Rawls em sua teoria da justiça⁵⁷. Partindo da descrição de princípios operacionais do julgamento moral intuitivo, Mikhail propõe que os seres humanos, possuem um conhecimento inato de uma variedade de regras, conceitos e princípios morais e até mesmo jurídicos. Uma investigação mais profunda deste

⁵⁷ In what follows, therefore, I defend Rawls' claim that moral theory can be usefully modeled on aspects of Universal Grammar. My exposition falls into three main parts. In the remainder of Part One, I first introduce the linguistic analogy by identifying some key features of the theory of language to which the study of human morality might be usefully compared, and by drawing on those features to formulate a new analytical framework, for the theory of moral cognition. I also examine what Rawls actually says about the nature of moral theory in *A Theory of Justice* and call attention to what, for our purpose, are his remarks' leading features (MIKHAIL, 2011, p. 7).

conhecimento poderia conduzir, segundo Mikhail, à capacidade de prever intuições morais humanas em um grande número de casos.

Discernir intuitivamente entre o moralmente correto e o moralmente errado e reconhecer os elementos necessários para uma ordem social boa e justa, através de um dispositivo cognitivo natural, não é um tema novo na filosofia moral e na filosofia do direito.⁵⁸ A ideia da existência de uma ordem normativa natural, imutável e universal, apreensível pela razão humana, é o ponto de partida da maioria das teses do direito natural. Santo Tomás de Aquino, por exemplo, já afirmava serem os homens dotados da capacidade de conhecimento da lei natural, que corresponderia ao conjunto das obrigações reconhecidas pela razão, como sendo conformes à natureza. Após seu auge na modernidade, a teoria do direito natural entrou em declínio, quando se passou a entender que todo o conhecimento humano, inclusive com relação à moral, seria adquirido pela experiência. Essa virada foi essencial para a predominância no século XX de diversas teorias morais, como o Utilitarismo, a Ética das Virtudes, a Ética Discursiva, entre tantas outras. Apesar de muito diferentes entre si, todas essas correntes compartilham a aversão à ideia de que sistemas normativos possam fundamentar-se em um conhecimento moral inato. Com isso, o estudo da natureza humana passou a ter pouca importância para os teóricos preocupados em compreender ou criticar os fundamentos da moral e do direito.

Com o advento da revolução cognitiva dos anos 60, passou-se a aceitar, tanto por cientistas cognitivos como por filósofos, que a mente humana não tem uma existência independente do mundo material. Ao contrário, ela é entendida como uma manifestação de um órgão biológico específico, o cérebro. Assim, entende-se que a atividade cerebral humana, com as propriedades misteriosas e intrigantes da consciência, da volição, intencionalidade etc., dependem da instância das propriedades neurofisiológicas do cérebro. A pergunta passou a ser, então, não sobre a existência ou não de aspectos inatos do conhecimento, mas sim sobre a sua extensão e especificidade nos diversos domínios cognitivos como, por exemplo, a moral. Inspirado neste movimento e nos estudos revolucionários conduzidos por

⁵⁸ Mikhail cita alguns autores modernos que foram atraídos pela analogia linguística. Entre os mais importantes: Grotius, Pufendorf, Hutcheson, Hume, Rousseau, Smith, Kant, Bentham, Feuerbach, Mill, Darwin, Nietzsche, Piaget, Pareto, Nozick, Chomsky, entre outros. Ver quadro completo em *Elements of Moral Cognition* (MIKHAIL, 2011, p. 8).

Chomsky no campo da linguagem, que afirmam a existência de uma Gramática Universal, Mikhail pretende fornecer bases empíricas para demonstrar a existência análoga de uma gramática moral universal, resgatando, assim, uma ideia que muitos filósofos e juristas já haviam afirmado no passado.

John Mikhail está convencido que a Gramática Moral Universal pode reforçar a ideia do ER como método viável para a definição dos princípios de justiça, nos termos propostos por Rawls. Conforme opinião de Mikhail (2011, p. 10), as observações de Rawls na seção 9 de *TJ* constituem uma pequena, mas poderosa declaração sobre a natureza da teoria moral jamais escrito.⁵⁹ Em parte, isto é por causa das comparações entre a teoria moral e a gramática generativa que Rawls criou. No entanto, acredita Mikhail, é necessário alguns cuidados com a literatura secundária que se construiu em torno de temas como ER e julgamentos ponderados, pois, sugere ele, grande parte dos comentadores parecem estar mal informados sobre o desenvolvimento destes conceitos na filosofia de Rawls e sua relação com a linguística generativa. Ao tentar esclarecer estas questões, Mikhail espera contribuir para uma melhor compreensão da concepção da teoria moral pressuposta por Rawls em *TJ*.

Para Mikhail, esse programa de pesquisa contribui para demarcar uma série de juízos morais ponderados a partir da investigação de ideias morais inatas. O equilíbrio reflexivo, como método de prospecção dos princípios de justiça é um mecanismo central da teoria da justiça de Rawls, e os juízos morais ponderados são um conceito fundamental para a viabilidade deste modelo. O filósofo e jurista John Mikhail entende que pode ser levado para o próprio campo do Direito as implicações da gramática moral universal. Entre as potenciais contribuições deste programa para a área do Direito, seria a de poder explicar e até mesmo fundamentar o fenômeno dos direitos humanos. Mikhail desconfia que o fato de os direitos humanos, por exemplo, terem se expandido para todo o mundo, pode ter uma explicação científica, baseada em estudos sobre o funcionamento cognitivo do cérebro humano. Conforme ele, os direitos humanos, assim como os princípios de justiça e equidade,

⁵⁹ In my opinion, Rawls' remarks in Section 9 constitute one of the most powerful short statements about the nature of moral theory ever written. In part this is because of the comparisons between moral theory and generative grammar that Rawls draws (MIKHAIL, 2011, p. 10).

empatia e solidariedade, poderiam estar inscritos na própria estrutura do cérebro humano.

3.1 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE, A TEORIA MORAL E A COMPETÊNCIA LINGUÍSTICA

Para confirmar a tese de Mikhail, será necessário entender o que Rawls nos deixou em termos de uma teoria moral construída a partir dos princípios de justiça em ordem lexical.⁶⁰ Refletir sobre a natureza da teoria moral proposta por Rawls, significa entender a concepção de pessoa introduzida na PO e os traços psicológicos referentes à cada participante do experimento mental montado pelo filósofo americano. Para tanto, faz-se necessário a compreensão de conceitos tais como juízos ponderados e equilíbrio reflexivo, condições pelas quais, tais pessoas são submetidas quando da realização de suas escolhas.

Afirmo que a PO é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos. Esse fato delimita o conceito de “justiça como equidade”. Está claro, portanto, que eu quero afirmar que uma concepção de justiça é mais razoável do que outra, ou mais justificável no que diz respeito à “justiça como equidade”, quando pessoas racionais na situação inicial escolhem seus princípios para o papel da justiça preferindo-os aos de outra concepção (RAWLS, 1971, p. 17).

Rawls está querendo nos dizer, que as concepções de justiça, serão definidas pelas pessoas em circunstâncias de aceitabilidade. Seus termos são estabelecidos por um compromisso entre as próprias pessoas à luz do que consideram como seu benefício recíproco. Os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre pessoas livres e iguais.

Supõe que as partes, na PO, tomarão suas decisões para a escolha dos princípios de justiça, a partir de um amplo consenso. Conforme Rawls (2005, p. 18), “O objetivo da abordagem contratualista é o de estabelecer que tomados em seu conjunto esses pressupostos estabeleçam parâmetros adequados para os princípios de justiça aceitáveis”. Constatamos aqui, a mais alta preocupação do filósofo em

⁶⁰ Ordem que, como a de um léxico, exige que o primeiro princípio, seja inteiramente efetivado, antes de se aplicar o segundo princípio (RAWLS, 2002 b, p. 378).

encontrar princípios satisfatórios que possam determinar a construção da justiça social para uma sociedade bem ordenada. Para Rawls, parece razoável e geralmente aceitável, que ninguém deva ser favorecido ou desfavorecido pela sorte natural ou por circunstâncias sociais, em decorrência da escolha dos princípios de justiça. Propõe que em circunstâncias normais, deveríamos garantir que as inclinações e aspirações particulares e concepções individuais sobre o bem não deveriam afetar a escolha dos princípios adotados pelas partes na PO. Por exemplo, se uma pessoa soubesse que era rica, ela poderia achar racional defender o princípio de que cobrar impostos, beneficiando políticas públicas, com o simples objetivo de serem transferidos para os menos favorecidos na sociedade, seria do seu ponto de vista, injusto. Se, ao contrário, soubesse que era pobre, com grande probabilidade proporia o princípio contrário. A ideia central de Rawls foi criar um recurso teórico, chamado véu da ignorância. Através desse recurso, restringiu todas essas informações, imaginando uma situação inicial onde todos estariam em situação de igualdade.

A concepção de pessoa idealizada por Rawls possui apenas alguns conhecimentos inatos, como, por exemplo, de que para se viver em sociedade deve-se abrir mão do egoísmo extremado. Fica excluído o conhecimento de todas as contingências que criam disparidades entre os homens e permitem que eles se orientem pelos seus preconceitos. Ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou *status* social, sua sorte na distribuição de habilidades naturais, sua inteligência ou sua força. Para Rawls, no entanto, a qualquer momento podemos fazer uso da PO. Apenas devemos obedecer a certos procedimentos, argumentando, então, em defesa dos princípios de justiça, compatibilizando-os aos padrões e às restrições exigidos. É indispensável, por exemplo, que as partes na PO sejam iguais. Todos devem ter os mesmos direitos no processo da escolha dos princípios: “A finalidade dessas condições seria a de apresentar ou até mesmo representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que tem uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça” (RAWLS, 1971, p. 19).

Colocados sob uma espécie de véu da ignorância (*veil of ignorance*), para evitar preconceitos e demais distorções na hora da escolha, as partes, ou cada pessoa, possuem capacidade necessária para, a partir de escolhas racionais, extrair

princípios que sejam válidos para todos, indistintamente, a priori, sabendo que deverão agir de acordo com eles. Essas são condições necessárias para definir os princípios da justiça. Princípios que pessoas racionais, preocupadas em promover seus interesses consensualmente, aceitariam em condições de igualdade. Assim, ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais ou naturais. Poderíamos interpretar a situação inicial como sendo uma etapa em que seus participantes, após avaliação de todas as possibilidades, encontrar-se-iam plenamente capacitados em atender às convicções mais profundas no que se refere aos nossos anseios básicos para viver em sociedade.

As pessoas que participam da situação inicial ou que se colocam na PO, correspondem àquilo que podemos imaginar como sendo nossas próprias convicções ponderadas sobre a justiça. Possuem elas a capacidade de avaliar suas ações, revisar seus juízos ou julgamentos, modificando-os quando for necessário. São pessoas psicologicamente preparadas para, através de avanços e recuos, obter as condições necessárias e suficientes para chegar ao acordo original. Modificar os juízos, conformando-os aos princípios de justiça, é uma virtude substancial dessas pessoas que participam do contrato originário. É assim que pessoas razoáveis, livres e iguais, sob um véu da ignorância, acabam por encontrar “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 reflexivo” (RAWLS, 1971, p. 20).

Lembrando, o debate entre comunitaristas e liberais leva em conta a concepção normativa de pessoa que se encontra na PO. Comunitaristas como Sandel (1982), por exemplo, acusam Rawls, de construir uma teoria abstrata ou metafísica, com uma noção de pessoa totalmente desapegada ou sem ligação com as coisas no mundo real. Neste sentido, o Rawls do *PL*, não deixa de ser uma resposta a seus críticos, quando procura escapar de uma identidade de pessoa que possa ser acusada de individualista ou atomista. Conforme Nythamar de Oliveira, o individualismo de Rawls é tanto um modelo moral, quanto um modelo metafísico, na medida em que “independentemente do seu estatuto metafísico, são apenas agentes individuais que são importantes na concepção das instituições sociopolíticas e, é apenas os interesses dos indivíduos que devemos levar em conta na

elaboração de tais acordos" (OLIVEIRA, 2007, p. 172). Sua percepção é que a concepção normativa de pessoa em Rawls é talvez a melhor maneira de explicar a sua estratégia engenhosa de recorrer a um equilíbrio reflexivo, concebido como um dispositivo procedimental entre uma teoria não-ideal da natureza humana (onde encontramos nossos juízos ponderados ou nossas intuições do senso comum, do que é certo ou errado) e uma teoria ideal, em que uma concepção pública de justiça remete a pessoas livres e iguais, com duas faculdades morais (sentido de justiça e concepção do bem). Para Nythamar Oliveira, o ER pertence, assim, juntamente com a PO e a sociedade bem-ordenada, à um modelo de construtivismo que Rawls usa de modo a realizar o experimento mental (*heurístico*) de uma teoria ideal de justiça que em última análise atenda às necessidades e capacidades não ideais.

O equilíbrio acontece quando os princípios e opiniões coincidem e, é reflexivo, porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam. Rawls concorda que este equilíbrio pode ser instável, requerendo ajustes ao longo do processo:

Está sujeito a ser perturbado por outro exame das condições que se pode impor à situação contratual e por casos particulares que podem nos levar a revisar nossos julgamentos. Mas por enquanto fizemos o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções sobre justiça social. E atingimos uma concepção da PO (RAWLS, 1971, p. 20-21).

Rawls pensa um modelo de contrato social a partir da interpretação da PO. Apresenta a PO como sendo o resultado de um roteiro hipotético de reflexão. Notamos que sua tentativa foi a de acomodar em um único sistema tanto os pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios de justiça, quanto os juízos ponderados sobre a justiça. Propõe que para atingir a interpretação mais adequada de uma situação inicial, não se recorra à noção de evidência no sentido tradicional, seja a respeito das concepções gerais, seja a respeito das convicções particulares. Rawls não pretende que os princípios de justiça propostos sejam verdades necessárias. Para ele, uma concepção de justiça não pode ser deduzida de premissas axiomáticas ou de pressupostos impostos aos princípios desejados. Em vez disso, a sua justificação é uma questão de apoio mútuo de muitas considerações, do ajuste de todas as partes em uma única visão coerente.

Embora deixe claro que a PO seria puramente hipotética, devemos lembrar que pode ser postulada como um modelo de contrato até mesmo para sociedades reais. Ele mesmo afirma no capítulo I de *TJ* que os princípios de justiça se justificam porque foram aceitos consensualmente numa situação inicial de igualdade. Embora seja uma teoria, não fica impedido que tal consenso jamais aconteça de fato. Por outro lado, seria natural perguntar por que deveríamos nos interessar por esses princípios morais. A resposta do próprio Rawls é de que as premissas incorporadas na descrição da PO são premissas que de fato aceitamos mediante raciocínios filosóficos (RAWLS, 1971, p. 21). Se admitirmos que todo programa de governo parte da ideia de alguém ou de algum grupo de pessoas, é razoável propor que uma teoria moral como a de Rawls não ficaria impedida de se tornar realidade. O que fica em aberto é a questão de saber quais são nossos limites no que se refere aos termos equitativos da cooperação social. Seriam as pessoas que fazem parte da PO, ou até mesmo nós como seres humanos que somos, com todas as nossas virtudes e defeitos, dotados de características genéticas ou inatas que facilitariam tal acordo? Possuiríamos alguns traços psicológicos que nos levariam a um estado de colaboração e não ao puro egoísmo de natureza hobbesiana?

Se levarmos em conta a história da humanidade é natural pensarmos que existe um aprimoramento das nossas relações. A própria origem do Estado é uma eficaz demonstração de que estamos dispostos, como sujeitos racionais que somos a abrir mão de algumas vantagens individuais como forma de garantir a convivência coletiva em sociedade. Partindo desse raciocínio, poderíamos dizer que existe um teleologia⁶¹ (uma intenção ou propósito) que nos leva a acreditar em uma sociedade que avança em direção ao aperfeiçoamento político e social. Acreditamos que Rawls está correto quando afirma que: “Pode-se pensar a teoria moral primeiramente como uma tentativa de descrever a nossa capacidade ética; ou, no presente caso, pode-se ver a teoria da justiça como a descrição do nosso senso de justiça” (RAWLS, 1971,

⁶¹ O termo “teleologia” foi empregado por Wolffe (*Philosophian rationalis sive logica*, III, §§ 85) para designar a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas, ao contrário da parte da filosofia natural que se ocupa da causa das coisas. Só o nome é novo. A ideia de uma explicação por meio de fins é antiga; entre os filósofos gregos, pode ser encontrada em Anaxágoras, Platão e Aristóteles. [...] Distinguiu-se também a teleologia aplicada ao estudo de fenômenos naturais e a teleologia aplicada ao exame de atos de agentes humanos: no primeiro caso se maneja o conceito de direção para um fim, geralmente “programado”; no segundo, os conceitos de intenção e propósito. Cabe usar, porém, termos como ‘propósito’ e ‘direção para um fim’ para caracterizar os critérios que todo sistema teleológico deve cumprir, seja um organismo biológico, um ser humano, um mecanismo cibernético etc. (MORA, 2000, p. 2827-2828).

p. 46). Quando fala da natureza humana, da psicologia⁶² e do senso de justiça, ele está se referindo à nossa capacidade moral de prospectar nossos interesses individuais, mas, ao mesmo tempo, a nossa capacidade moral de aceitar e até mesmo desejar que todos os membros da sociedade tenham acesso aos bens mínimos para viver com dignidade.

Impossível pensar que um autor comunitarista como MacIntyre (1985, p. 419), por exemplo, tenha afirmado que a teoria da justiça como equidade em nada contribui com o objetivo de reconstrução da comunidade ou de uma sociedade qualquer. Ao contrário do que pensa MacIntyre, e a partir da interpretação que estamos fazendo da teoria da justiça como equidade de John Rawls, pensamos que a concepção de pessoa moral proposta por Rawls não está centrada em um indivíduo atomizado que se sobreporia à sociedade. Na percepção de MacIntyre, o agente que participa das escolhas na PO estaria colocado como um indivíduo que antecede o estabelecimento de laços morais, impondo uma prioridade do justo sobre o bem. Nosso entendimento é que, embora Rawls tenha dado prioridade ao justo, pode haver correspondência entre o justo (*right*) e o bem (*good*), pois o papel da justiça como equidade é o de especificar os direitos e deveres básicos dos cidadãos e determinar as partes distributivas apropriadas, evidenciando que a justiça é a virtude mais importante das instituições sociais, o que determina que cada pessoa possui uma inviolabilidade normativa fundada na justiça. A ideia básica é que, em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, que são partes dessas faculdades), as pessoas são livres (RAWLS, 1993, p. 19). O fato de possuírem essas faculdades⁶³ em um grau razoável torna as pessoas, membros plenamente cooperativos de uma sociedade-bem-ordenada dando prioridade ao justo em relação ao bem.

Resposta semelhante pode ser dada a Taylor (1997), quando sustenta que o não-realismo moral que aparece na teoria de Rawls, tornaria impossível tanto a compreensão da identidade pessoal quanto da identidade política dos agentes. Aparece aqui, um dos aspectos essenciais e uma das principais críticas

⁶² Sobre psicologia ver *TJ*, parte III, capítulo 8, e *PL*, conferência II.

⁶³ Para Rawls, as pessoas são concebidas como livres e iguais em virtude de possuírem, no grau necessário, as duas faculdades da personalidade moral, a saber, a capacidade de ter um senso de justiça e de ter uma concepção do bem. Mais detalhes em: (RAWLS, 1993, p. 34).

endereçadas à Rawls por Taylor. No entanto, parece-nos que, ao contrário, tal afirmação não seria plausível, pois ao insistir no fato de que o objeto da justiça seria a EBS Rawls estaria enfraquecendo a noção egoísta de tais pessoas, demonstrando sua capacidade de construção de um ideal coletivo, chamado por ele de cooperação social, do qual não pode em hipótese alguma ser separado. São estas características que definem sua identidade. Conforme Audard, “essa concepção define a sociedade como devendo concretizar um ideal de cooperação equitativo entre cidadãos que querem ser tratados como pessoas morais, livres e iguais” (RAWLS, 2002 b, p. XXXV).

A sociedade proposta por Rawls não deixa de ser um empreendimento, em que pessoas e instituições vivem a partir de princípios estabelecidos por elas mesmas. Princípios esses formulados e realizados a partir de uma perspectiva da justiça como equidade, que caracteriza a nossa sensibilidade moral, levando em conta os nossos juízos do dia-a-dia, que a partir de um equilíbrio reflexivo, moldam e organizam a sociedade desejada por todos. Quando Rawls se refere a todos os membros da sociedade, ele está querendo envolver todos os participantes que possuem por natureza certos requisitos ou um senso de justiça que vão além das normas e regras de convivência: “Uma explicação correta das atitudes éticas certamente envolve princípios e construções teóricas que vão muito além das normas e padrões referidos no dia-a-dia” (RAWLS, 1971, p. 47).

A intuição de Rawls é que a ideia da PO, quando se dá um consenso acerca de princípios, não é complicada ou sofisticada. Segundo ele, essa é uma noção muito simples, podendo servir como um elemento propulsor e catalizador para a construção de uma sociedade bem ordenada. Tão simples quanto o aprendizado de uma língua natal por habitantes nativos. Apesar das regras gramaticais que são impostas por estruturas de linguagem, existe, em todo o ser falante, faculdades a priori que independem das normas ou padrões estabelecidos por regras gramaticais. Este exemplo, segundo Rawls, poderia servir para as teorias morais. Para ele, não necessitamos de conhecimentos sofisticados para compreender regras básicas de convivência. Se possuímos uma competência linguística a partir de um programa cerebral e biológico pré-estabelecido, possibilita que poderíamos ter a mesma competência para a aquisição de nosso senso de justiça. Isto pode significar que temos um senso de justiça inato. Esse senso de justiça está para Rawls assim como

a competência linguística está para Chomsky. Quando falamos ou nos comunicamos, apresentamos uma competência linguística que independe das regras gramaticais ou da performance linguística. Isto pode indicar, segundo Rawls, que para termos um senso de justiça não necessitamos teorias sofisticadas ou regras e normas pré-estabelecidas.

Um camponês ou até mesmo uma criança, podem raciocinar ou julgar e falar sua linguagem com um discernimento, uma consistência e uma consideração à analogia, que deixariam perplexos o lógico, o moralista, e o gramático⁶⁴. Não é por acaso a afirmação de Mikhail, quando diz que “um lugar natural para começar a ter um novo olhar sobre esse tema é o livro de Rawls, *TJ*, quando afirma que nosso aprendizado sobre a natureza moral pode ser comparado com o aprendizado de nossa língua nativa” (MIKHAIL, 2011, p. 4). Nos anos 1950 e 1960, Chomsky transformou o estudo da linguagem e da mente, argumentando que todos os seres humanos normais são dotados de um programa genético para a aquisição da linguagem. Chomsky chamou a atenção para o fato de que, antes de qualquer instrução formal, uma vez que uma criança tenha dominado sua língua nativa, ela é capaz de fazer uma ampla gama de julgamentos intuitivos sobre as propriedades e relações de expressões em sua língua, incluindo se qualquer sequência de som aleatório constitui uma sentença gramatical, se uma determinada expressão é ambígua e se, de duas expressões arbitrárias, é uma rima, uma paráfrase, uma implicação, ou uma contradição da outra. Chomsky argumentou que esses e outros comportamentos linguísticos seriam inexplicáveis sem pressupor um conhecimento tácito pela criança da gramática de sua língua. Ele reorientou a linguística teórica em direção a uma investigação empírica dos princípios que subjazem este conhecimento postulado, ou o que ele nomeou de competência linguística, contribuindo, então, para reviver os aspectos da tradição racionalista de Platão, Descartes, Leibniz e Kant.

Sempre foi interesse para os filósofos explicar as questões relacionadas à origem e à natureza dos valores morais, se a natureza humana existe ou não, se

⁶⁴ The peasant, or the child, can reason and judge, and speak his language, with a discernment, a consistency, and a regard to analogy, which perplex the logician, the moralist, and the grammarian, when they would find the principle upon which the proceeding is founded, or when they would bring to general rules, what is so familiar, and so well sustained in particular cases (Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*), in: (MIKHAIL, 2011, p. 3).

somos livres ou condicionados por influências externas a nós mesmos. O racionalismo de Chomsky parte do princípio de que a natureza humana existe num sentido objetivo, e de que todos os seres humanos compartilham essa natureza humana com as ideias e estruturas inatas que ela contém. Posto isto, entendemos que o racionalismo de Chomsky é levado a um universalismo extremo ao propor que cada ser humano compartilha com os outros seres humanos, ideias e estruturas inatas sendo capaz de ter um potencial de organizar sua própria vida e, de vivê-la com criatividade. Todas as disciplinas que estudam o ser humano, se deparam com a questão de saber, se somos o resultado de todos os tipos de fatores externos ou se, apesar de nossas diferenças, temos algo que poderíamos chamar de natureza humana comum, por meio da qual podemos nos reconhecer mutuamente como seres humanos. Chomsky com frequência emprega o conceito de natureza humana relacionando a ela termos como ideias e estruturas inatas (CHOMSKY, 1965).

Rawls foi um dos primeiros filósofos a reconhecer as implicações potenciais do projeto de Chomsky para a filosofia moral. Na Seção 9 de *TJ*, ele apontou para várias semelhanças estruturais, entre a parte descritiva da ética e da linguística teórica, sugerindo que assim como os últimos se referem aos estudos dos aspectos da competência linguística, os primeiros devem ser dirigidos para investigar nossa competência moral, ou aquilo que Rawls denominou em *TJ* como sendo nosso “senso de justiça”. Ou seja, se possuímos, como sinaliza Chomsky, uma competência linguística, ou um programa *a priori* que nos capacita compreender além das regras da gramática, segundo Rawls, poderíamos por analogia, ter competência natural análoga para julgar o que é certo ou errado, colaborando com a aquisição de nosso senso de justiça. Rawls, desse modo, sinalizou sua mudança de uma preocupação semântica estreita de filósofos analíticos do início do século XX, tais como G.E. Moore (1903), A. J. Ayer (1946/1936) e Charles L. Stevenson (1944), retomando uma concepção mais antiga da ética, assumida por quase todos os principais filósofos e juristas do Iluminismo, os quais colocavam o estudo empírico da mente humana e seus vários sentimentos e faculdades morais na vanguarda de suas investigações.

A revolução de Chomsky em linguística tem gerado um grande número de seguidores. Foi pensada por muitos filósofos e cientistas para constituir uma abordagem fundamentalmente promissora e nova para a psicologia cognitiva e o

estudo da mente humana (MIKHAIL, 2011, p. 11). Da mesma forma, o trabalho de Rawls tem sido revolucionário no contexto recente da filosofia moral e política e da filosofia do direito, gerando uma enorme literatura secundária, tais como a de Samuel Freeman e Thomas Pogge. Juntamente com o fato de que Rawls considera, ou ao menos considerou a teoria moral ser um "tipo de psicologia" (RAWLS, 1975, p. 7-22) e, em suas observações metodológicas mais explícitas em *TJ* ter comparado a teoria moral à linguística gerativa (2005, p. 46-53), mostra a importância que adquire a analogia de Rawls, muito bem destacada na obra *Elements of Moral Cognition* de Jhon Mikhail (2011). A analogia linguística proposta por Rawls implica que, sendo (a) a intuição linguística anterior à (b) gramática o que leva Rawls a intuir que a concepção da teoria moral implica em uma (c) competência moral, que é anterior à (d) normas, regras morais e o aprendizado social. Deduz-se que se temos uma competência linguística, podemos, por analogia, possuir uma competência moral para julgar o que é certo ou errado. É plausível supor então, que o mesmo que ocorre com a linguagem pode ocorrer com a moralidade sendo a competência anterior à normatividade.

A teoria linguística tem como objeto singular, um falante-ouvinte ideal, situado em uma comunidade linguística homogênea, que conhece a sua língua perfeitamente. O agente que fala e o que ouve, ao aplicar o seu conhecimento da língua numa performance efetiva, não é afetado por condições gramaticalmente irrelevantes, tais como limitações de memória, distrações, desvios de atenção e de interesse ou erros causais. Esta descrição, segundo Chomsky (1965, p. 83), parece ter sido a posição dos fundadores da moderna linguística geral. Para estudarmos a performance linguística efetiva precisamos considerar a interação de uma variedade de fatores, entre os quais a competência relacionada ao falante-ouvinte. Desse ponto de vista, o estudo da linguagem não seria diferente da investigação empírica de outros fenômenos mais complexos.

Para Chomsky, é fundamental fazer uma distinção entre *competência* e *performance*. A *competência* linguística está relacionada ao conhecimento que o falante-ouvinte possui de sua língua. Já a *performance*, relaciona-se ao uso efetivo da língua em situações concretas:

A performance só é um reflexo direto da competência no caso de vigorarem as condições ideais estabelecidas no parágrafo anterior. Na realidade dos fatos, é óbvio que ela não pode refletir diretamente a competência. Uma gravação da fala natural mostrará numerosos arranques em falso, desvios das regras, mudanças de intenção no meio do caminho, e assim por diante (CHOMSKY, 1965, p. 84).

Para o linguista, assim como para a criança que aprende a língua, o problema consiste em determinar, a partir dos dados da performance, o sistema subjacente de regras que foi dominado pelo falante-ouvinte e que ele põe à uso na performance efetiva. Conclui-se que, em um sentido técnico, a teoria linguística é mentalista⁶⁵ na medida em que tem como objetivo descobrir uma realidade mental subjacente ao comportamento efetivo.

As questões científicas levantadas pela analogia linguística de Rawls colocam-se como um problema clássico. Por exemplo: o que mesmo constitui o conhecimento moral? Seria inato? Nosso próprio cérebro contém um módulo de comando especializado para o julgamento moral? O programa genético humano conteria instruções para a aquisição do sentido de justiça ou o senso moral? Perguntas como essas têm sido feitas de uma forma ou de outra por séculos. Não por acaso, Rawls retoma o tema, levantando-o novamente em *TJ* com o objetivo de ampliar sua investigação filosófica. Investigações recentes no campo da neurociência dão conta de que algo já nasce conosco, sendo que o restante daquilo que constrói nossa personalidade é adquirido na família, no grupo, na cultura e no meio ambiente.

Para a filósofa canadense Patrícia Churchland a neurociência tem muito a contribuir para o entendimento de como funciona nossa mente e nosso cérebro. Está convicta de que a investigação científica é a melhor fonte para entender a mente humana. Seus trabalhos mais recentes estão centrados na neuroética e em como procedemos para fazer nossas escolhas, na responsabilidade e as bases das

⁶⁵ A linguística mentalista é simplesmente a linguística teórica que utiliza a performance como um dado (juntamente com outros dados por exemplo, os dados fornecidos pela introspecção) para a determinação da competência, sendo esta última o objeto principal da sua investigação. O mentalista, neste sentido tradicional, não necessita construir pressupostos acerca da possível base fisiológica da realidade mental que estuda. Em particular, ele não necessita de negar a existência de uma tal base. Pelo contrário, devemos supor que os estudos mentalistas serão, em definitivo, os de maior valor para a investigação dos mecanismos neurofisiológicos, visto que apenas esses estudos se preocupam em determinar abstratamente as propriedades que tais mecanismos devem possuir e as funções que devem assegurar (CHOMSKY, 1965, p. 291-292).

normas morais em termos do funcionamento e da evolução do cérebro e sua interação com o aprendizado social. Conforme Churchland (2011, p. 2), Aristóteles, Hume e Darwin, estavam certos ao afirmarem que nós somos seres sociais por natureza. A questão que fica para ela é o que isso realmente significa em termos de nossos cérebros e nossos genes. Pensa que devemos avançar além das nossas várias intuições sobre nossa natureza, proporcionando algo mais sólido em nossas pretensões sobre tema tão relevante. Para isso acontecer, será necessário o real encontro de nossas pretensões com a biologia evolutiva, a neurociência e a genética, como forma de desvendar "a nossa natureza". Em sua recente obra (CHURCHLAND, 2011), nos fala que, apesar de desconcertada, percebeu que desenvolvimentos recentes nas ciências biológicas nos permitem ver um novo tempo se aproximando. A partir do encontro com a neurociência, biologia evolutiva, psicologia experimental e genética, o fenômeno dos valores morais até então intrigantes, podem tornar-se mais transparentes. Uma maior aproximação entre a filosofia e a ciência pode começar a responder perguntas intrigantes e até agora de natureza complexa como, por exemplo, de onde os valores vêm.

Baseado em recentes pesquisas da neurociência como as de Churchland e na analogia linguística proposta por Rawls, podemos intuir que somos dotados pela natureza, de pré-disposições genéticas que nos capacitariam na hora de fazermos nossas escolhas, discernir sobre o certo e o errado. Rawls confia que isso é possível e sugere que os juízos ponderados “apresentam-se como aqueles juízos nos quais as nossas qualidades morais têm o mais alto grau de probabilidade de se mostrarem sem distorção” (RAWLS, 2005, p. 47). Ao decidir quais dentre nossos juízos devemos levar em conta, podemos com bom senso selecionar uns e excluir outros. Assim, os juízos ponderados seriam aqueles realizados em condições favoráveis ao exercício do senso de justiça e, portanto, em circunstâncias que favoreçam a eliminação de desculpas ou explicações para se cometer um erro. Cabe destacar aqui um ponto de contato entre a concepção de pessoa em Rawls e a postulada natureza humana Paulínia⁶⁶. Presume-se que a pessoa que emite um juízo, dentro da perspectiva da teoria da justiça como equidade, tem a habilidade, a oportunidade e o desejo de chegar a uma decisão correta. O senso de justiça estaria contemplado

⁶⁶ On St. Paul's more optimistic conception, principles of justice and fairness spring from their nature as social creatures. MIKHAIL, John. *Elements of Moral Cognition*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. XV.

a partir da capacidade mental, envolvendo o exercício da reflexão e do pensamento, capacitando racionalmente as pessoas para a deliberação e os julgamentos em geral.

3.2 O EQUILÍBRIO REFLEXIVO COMO MÉTODO DE JUSTIFICAÇÃO NA TEORIA DE RAWLS

Importante considerar a noção do ER como método de justificação na teoria da justiça como equidade. Este método se caracteriza por procurar estabelecer a regra a partir do uso, visando evitar uma reivindicação fundacionista para os critérios universais. Atinge-se uma espécie de equilíbrio ponderado no momento em que praticamos uma reflexão entre nossos julgamentos bem refletidos, juntamente com o que pensamos sobre a justiça. Conforme Rawls,

A necessidade dessa ideia surge da seguinte maneira: segundo o objetivo provisório da filosofia moral, pode-se dizer que justiça como equidade é a hipótese segundo a qual os princípios que seriam escolhidos na PO são idênticos àqueles que correspondem aos nossos juízos ponderados, e, assim, esses princípios descrevem o nosso senso de justiça (RAWLS, 1971, p. 48).

Vemos uma forte preocupação de Rawls com a concepção moral de pessoa já na origem de sua obra. Para ele, quando uma pessoa se depara com uma explicação intuitiva atraente do seu senso de justiça, essa pessoa pode revisar os seus juízos para conformá-los com esses fundamentos, mesmo que a explicação não se adapte aos novos juízos ocorridos. No entanto, tenderá a fazê-lo se encontrar uma explicação para as divergências que minam sua confiança em seus juízos iniciais e se a nova concepção apresentada produzir um entendimento que agora essa mesma pessoa pode aceitar. Segue-se que em uma sociedade democrática, a partir da prospecção dos juízos morais concordantes, pode-se alcançar uma coerência entre os princípios de liberdade e igualdade, com o objetivo de estabelecer critérios para a distribuição dos bens.

Sob a ótica da teoria ética, a melhor explicação que pode ser dada ao senso de justiça de uma pessoa, não seria aquela que combinaria com suas opiniões

emitidas antes que ela examine qualquer concepção de justiça. O melhor, sob o ponto de vista da pessoa, no que se refere ao seu senso de justiça é quando ela consegue coordenar seus juízos em um equilíbrio reflexivo. Para Rawls esse estado psicológico ou mental se atinge quando uma pessoa, após avaliar várias concepções propostas, decide ou revisar seus juízos para conformar-se com os demais, ou manter-se inalterado nas suas convicções iniciais. Rawls supõe que pessoas racionais, livres e iguais estariam em condições de fazer suas escolhas no que se refere às concepções de justiça, para então consolidar uma sociedade caracterizada pela democracia e pelo pluralismo razoável. As escolhas necessariamente seriam em favor das concepções de justiça, conhecidas a partir da tradição da filosofia moral. É seu desejo que, colocadas as alternativas possíveis, as pessoas na PO, colocadas sob o véu da ignorância e submetidas ao exercício de um equilíbrio reflexivo, escolheriam os princípios de justiça que mais se aproximam do ideal filosófico.

De acordo com Rawls (1971, p. 50), “se pudermos caracterizar o senso de justiça de uma única pessoa (educada) é possível que tenhamos um bom ponto de partida em direção a uma teoria da justiça”. Supõe que, todos têm em si mesmos, o modelo completo de uma concepção moral. Destaca que, ao menos em seus estágios iniciais, uma teoria da justiça, por exatamente ser uma teoria, invocaria a teoria dos sentimentos morais tais quais as do século XVIII, estabelecendo princípios que controlam nossas forças morais, ou mais especificamente, “o nosso senso de justiça” (RAWLS, 1971, p. 51). Destaca, também, que seria impossível desenvolver uma teoria substantiva de justiça, fundada unicamente em verdades da lógica e dos conceitos. Assim, a análise de conceitos morais e de seus *a priori*, seria uma base frágil demais na busca de novas alternativas para o entendimento da justiça. Para Rawls, a filosofia da ética deve ter a liberdade de usar hipóteses contingentes e fatos genéricos, para facilitar a construção de novos entendimentos no campo da moral. São dispositivos ou mecanismos que todas as pessoas racionais, livres e iguais, possuem como forma de auxiliá-las na construção de seus juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Um meio para se alcançar a realização de uma sociedade justa, equitativa e bem ordenada.

O objetivo de Rawls foi uma incansável busca de uma alternativa às teorias morais até então dominantes, ou seja, o utilitarismo, o intuicionismo⁶⁷ e o perfeccionismo⁶⁸. Sabia da complexidade dessa tarefa, o que não o afastou em nenhum momento de tal empreitada:

Na apresentação da justiça como equidade, estabelecerei um contraste com o utilitarismo. Procedo assim por várias razões, em parte como um recurso expositivo, em parte porque as diversas variantes da visão utilitarista por muito tempo dominaram a nossa tradição filosófica e continuam a fazê-lo. E esse domínio se tem mantido apesar das persistentes dúvidas que o utilitarismo tão facilmente desperta (RAWLS, 1971, p. 52).

Rawls estava convicto de que chegara a hora de apresentar uma teoria alternativa, capaz de proporcionar um ganho substancial em relação às demais teorias éticas. Para ele, o intuicionismo não seria construtivo e o perfeccionismo seria até mesmo inaceitável. Sua convicção, sem dúvida, era a de que a doutrina contratualista corretamente elaborada poderia preencher essa lacuna. Não por acaso Rawls nos agraciou com sua teoria da justiça como equidade. Uma teoria construída e apresentada de forma a despertar a curiosidade da academia e a sensibilidade de muitos dirigentes políticos importantes⁶⁹ ao redor do mundo.

O desejo de Rawls foi construir uma teoria simples para ser referência na resolução dos problemas complexos das democracias contemporâneas. Uma teoria que partisse dos princípios de justiça em uma ordem lexical, os quais identificam certas considerações como sendo moralmente pertinentes seguidas por regras de

⁶⁷ Intuicionismo: doutrina segundo a qual uma ordem de fatos morais independentes e anteriores ao nosso julgamento poderia ser atingida diretamente ou por aproximação. Rawls distingue o intuicionismo racional do intuicionismo pluralista de Ross, que concluiu pela impossibilidade de descobrir os princípios primeiros de justiça. Ver *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 b, p. 378.

⁶⁸ Perfeccionismo: Doutrina que sustenta, como Platão, Aristóteles e Nietzsche, que certas concepções do bem são intrinsecamente superiores a outras e merecem que se sacrifiquem por elas, em nome do aperfeiçoamento da espécie humana, os interesses u os direitos de certas pessoas. Ver *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 b, p. 380.

⁶⁹ "Success never forgives you" is a common saying. But it never held for John Rawls. In a book of photographs of living philosophers, Rawls' short autobiographical statement concludes with this astonishing sentence: "Around 1950 I started to write a book on justice, which eventually I completed." The "book on justice" concerned was *A Theory of Justice* of 1971, a work whose destiny has been to radically change political philosophy. It was even mentioned by the President of the United States Bill Clinton as an exemplary book on equality and freedom, and later quoted in similar tones by the Chinese leader Hu Chin Tao. MAFFETONE, Sebastiano. *Rawls: An Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, 2010, p. VII.

prioridade, que indicam a precedência apropriada quando existir conflitos entre si. Por isso, a importância do esquema de representação ou experimento mental da posição original, que proporciona com que possamos refletir sobre nossas ponderações sobre a justiça. Definitivamente um esquema simples que, a partir do uso da razão, esclarece e ordena nossos pensamentos, reduzindo ao máximo as tensões ou dissensões, dirimindo, então, as convicções divergentes, o que justifica sem sombra de dúvidas toda sua teoria.

Importante perceber que a expressão ER não se refere a um termo da linguagem comum, mas sim, a um termo técnico criado com habilidade. Como todo termo inventado, tem o significado que o autor lhe atribui. Na *TJ*, Rawls define o termo ER, mais precisamente nas seções 4 e 9 e menciona-o, algumas vezes, no decorrer de toda sua obra. Em *The Independence of Moral Theory* (1975), ele faz algumas observações breves sobre o termo. Apesar disso, não é incomum na literatura sobre Rawls encontrar alguns comentadores investigando o ER de forma equivocada (MIKHAIL, 2011, p. 198). O termo ER aparece pela primeira vez na seção 4 da *TJ* "*The Original Position and Justification*" (1971, p. 17-22), onde é definido como um arranjo hipotético que é atingido no curso de tentar justificar a posição original, resolvendo as divergências entre nossos juízos ponderados e os princípios gerados pelos agentes na situação inicial. Portanto, entender claramente o significado de tal conceito significa ter que compreender conceitos ou termos técnicos como a PO e os juízos ponderados.

Conforme Mikhail (2011, p. 202), o conceito ER é introduzido na seção 4 como forma de explicar o argumento do contrato, qual seja, um estado de relações que é atingido como forma de resolver as divergências esperadas entre nossos juízos ponderados e os princípios gerados por uma determinada pessoa em uma situação inicial, num esforço para justificar a posição original. Mais tarde, na seção 9, Rawls caracteriza o ER de forma um pouco diferente. Não apenas como um estado de relações alcançado no curso de justificar a PO, mas também como um estado de relações que resulta depois de uma pessoa ter recebido a oportunidade de avaliar e refletir sobre as descrições teóricas divergentes do seu senso de justiça podendo, se for o caso, revisar seus juízos iniciais ou manter-se firme neles. Segundo Mikhail, apesar de Rawls não ter enfatizado a distinção entre a descrição

do ER nas seções 4 e 9 da TJ, é importante dizer que elas são superficiais, mas existem.

Na seção 4 de *TJ*, o papel principal do ER é dar apoio ao argumento do contrato. Conforme esse argumento, os dois princípios de justiça são justificados porque seriam escolhidos em uma dada situação inicial ou contratual adequadamente caracterizada. Conforme Mikhail (2011, p. 203), esta estratégia de justificação é processual. Na ausência de um critério independente por justiça, nós construímos um procedimento cuja equidade garante um resultado igualmente imparcial e justo. A PO é em si justificada como sendo a interpretação mais adequada da situação inicial em duas formas: a primeira, por fundamentar suas condições em presunções intuitivamente plausíveis e comumente compartilhadas. A segunda, por testar suas consequências contra os nossos juízos ponderados de justiça.

Na seção 4, o ER é introduzido como um estado de relações em direção ao qual nós nos empenhamos na tentativa de uma segunda espécie de justificação da descrição proposta na situação inicial. Presumidamente, quando testamos uma descrição proposta, descobrimos divergências entre nossos juízos ponderados, de um lado, e as consequências dos princípios gerados pela descrição, sob consideração, por outro lado. Avançamos, então, em direção ao ER na tentativa de solucionar essas diferenças. Aqui, isto é útil, por distinguir nossas motivações para avançar em direção ao ER a partir de nossas atitudes em fazer isso. A razão pela qual queremos o equilíbrio, e porque nós não simplesmente nos acomodamos por quaisquer que sejam os princípios, que um conjunto plausível de condições contratuais gere, é que nós podemos ter as convicções mais fortes sobre certas questões específicas de justiça social, do que nós temos sobre o que constitui um arranjo contratual justo. Seria, por exemplo, razoável considerar nossas convicções sólidas, de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas? Ocorrendo tal fato, podemos, por outro lado, suspeitar que a descrição possível de uma situação inicial, cujos princípios consequentemente falham em honrar tais convicções, foram um equívoco de nossa parte. Ou seja, se nossas convicções são fortes o suficiente, podemos ir tão longe a ponto de invalidar tal descrição.

Na teoria da justiça como equidade não basta os princípios de justiça serem escolhidos a partir das restrições do véu da ignorância. Os princípios devem, também, corresponder aos nossos juízos ponderados de justiça em equilíbrio reflexivo. Quando não houver correspondência será necessário revisar as restrições na situação contratual, até se chegar a um acordo que gere princípios que estejam em ER e harmonizados com nossos juízos ponderados sobre justiça. Segundo Denis Coitinho:

Pode-se apontar então, que o método do ER possui uma abordagem coerentista de justificação em ética em razão da expectativa de revisão de crenças particulares em todos os níveis da operação de avanço e recuo, em contraste com modelos fundacionalistas que toma algum subconjunto de crenças como pontos fixos que não podem ser revisados, isto é, que tomam os princípios ou juízos morais como elementos fundamentais de um enunciado moral que seriam diretamente justificáveis (COITINHO, 2014, p. 140-141).

Ou seja, o acordo original é um importante instrumento para a construção dos princípios que, embora escolhidos a partir de opiniões divergentes, através de avanços e recuos, e com o uso do método do ER amparado por juízos ponderados, chega-se a um consenso sobre a escolha dos princípios para governar a sociedade.

A forma como nós avançamos em direção ao ER é por modificar a descrição dos nossos juízos ponderados, porque tanto o último como o primeiro são pontos meramente fixados de maneira provisória, que estão sujeitos à avaliação e podem ser mudados. Por meio de avanços e recuos, algumas vezes conformando as descrições aos nossos juízos, outras vezes conformando nossos juízos às nossas descrições e seus consequentes princípios, até afinal encontrarmos uma configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse as condições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas (RAWLS, 1971, p. 20). Quando isto acontece, o ER é alcançado, e a descrição constitui uma concepção temporariamente estável da PO. A concepção é apenas temporariamente estável porque, como seu nome implica, o ER é um estado que está sempre sujeito a promover mais mudanças e reflexão.

No entanto, de acordo com Rawls, uma vez que o estado de ER é alcançado, a alegação de que a PO é a interpretação filosoficamente mais favorecida da situação inicial é então plenamente justificada, tanto porque as restrições que ela impõe são independentemente plausíveis, quanto porque seus princípios estão em conformidade com nossos juízos ponderados de justiça. Uma vez que a PO é plenamente justificada pela transitividade dos princípios de justiça, o que resulta dela também é justificado (MIKHAIL, 2011, p. 203-204). Ainda conforme Mikhail, três questões são importantes destacar sobre o procedimento e a caracterização de Rawls do ER na seção 4 da *TJ*. Em primeiro lugar, o ER não é, estritamente falando, um método ou uma técnica, como Dworkin e outros comentadores tem frequentemente descrito, mas sim um estado de relações (*a state of affairs*).⁷⁰ Especificamente, é o estado de relações que é alcançado uma vez que uma descrição da situação inicial tenha sido atingida, e ao mesmo tempo expresse condições razoáveis e produza princípios que combinem com nossos juízos ponderados devidamente apurados e ajustados.

A segunda observação que Mikhail faz sobre a seção 4 da *TJ*, diz respeito à palavra “*reflective*” que aparece para desempenhar o mesmo papel da definição de Rawls para o ER, como a palavra “*generative*” desempenha a noção da gramática generativa em Chomsky. Na estrutura de Chomsky, “*generative*”⁷¹ significa simplesmente “*explicit*”. Conforme Mikhail (2011, p. 204), uma gramática linguística pode ser considerada uma gramática generativa, quando os seus princípios podem ser explicitamente apresentados pelo linguista em um formato adequado para funcionar como as premissas de sua derivação. Esse é essencialmente o mesmo significado que Rawls atribui ao conceito de equilíbrio reflexivo. Ele se refere ao fato de que uma vez que tenhamos encontrado a descrição correta da situação inicial, nós sabemos à quais princípios nossos julgamentos se conformam e as premissas de sua derivação.

⁷⁰ Para maiores esclarecimentos sobre a interpretação de Dworkin a respeito do ER ver MIKHAIL, 2011, capítulo 9).

⁷¹ Por uma gramática gerativa entendo simplesmente um Sistema de regras que, de um modo explícito e bem definido, atribui descrições estruturais a frases. Obviamente, cada falante de uma língua dominou e interiorizou uma gramática generativa que exprime o seu conhecimento da sua língua. Isto não quer dizer que ele tenha consciência das regras da gramática ou sequer possa vir a ter consciência delas, ou que as suas afirmações acerca do seu conhecimento intuitivo da língua sejam necessariamente corretas (CHOMSKY, 1965, p. 89).

A terceira consideração de Mikhail sobre a interpretação do ER, na secção 4 de TJ, diz respeito à situação provisória e não necessariamente estável da situação inicial. Rawls sustenta que qualquer descrição proposta da situação inicial é meramente provisória, e como resulta de investigação mais aprofundada, está sempre aberta à modificação, portanto, não necessariamente estável. Para Mikhail (2011, p. 205), a ênfase da natureza provisória da PO é importante, pois implica que está sempre como uma questão em aberto, conseqüentemente, se a situação inicial for devidamente descrita, então, nossas convicções sobre a justiça social estarão justificadas. Rawls destaca o caráter contingente e provisório do ER ao longo da seção 4, compreendido como um estado de relações que se obtém quando a situação inicial foi devidamente adequada.

Um exemplo é quando afirma que no processo para se atingir a interpretação mais adequada da situação inicial, não recorre à noção de evidência no sentido tradicional, seja a respeito das concepções gerais, seja a respeito das convicções particulares:

Não pretendo que os princípios de justiça propostos sejam verdades necessárias ou que possam ser derivados desse tipo de verdade. Uma concepção de justiça não pode ser deduzida de premissas axiomáticas ou de pressupostos impostos aos princípios; ao contrário, sua justificativa é um problema da corroboração mútua de muitas considerações, do ajuste de todas as partes numa única visão coerente (RAWLS, 1971, p, 21).

De acordo com a definição de Rawls, o ER é um estado de coisas que é alcançado quando o teórico moral conhece os princípios para o qual se conformam suas escolhas em um conjunto de juízos ponderados e conhece as premissas de que são derivados esses princípios. Quando este estado de coisas foi alcançado, o teórico chegou a uma concepção da posição original. Um juízo ponderado se justifica quando é derivado da posição original. Nesse ponto, nossos juízos ponderados podem ser chamados de um juízo ponderado em ER. E, se após examinarmos a relação assegurada entre o equilíbrio reflexivo, a justificação de nossos juízos ponderados e a posição original, a resposta é que, na estrutura

oferecida por Rawls, esses conceitos são apenas maneiras diferentes de dizer a mesma coisa (MIKHAIL, 2011, p. 205).

Conforme Mikhail, na seção 9 de *TJ*, Rawls descreve o ER de uma forma mais sofisticada, sendo que a definição da seção 9 é mais relevante por uma série de razões. A mais significativa delas seria a sua localização no texto de Rawls. Por isso, somente depois de comparar o problema da adequação descritiva em ética com o problema da adequação descritiva em linguística e somente depois de distinguir a competência moral e o desempenho moral, por identificar as opiniões ponderadas como aqueles juízos nos quais as nossas capacidades morais são prováveis de serem expressas sem distorção, é que Rawls reintroduz a noção de equilíbrio reflexivo, discutida pela primeira vez na seção 4. A necessidade dessa ideia é afirmada pelo próprio Rawls quando diz que, “segundo o objetivo provisório da filosofia moral pode-se dizer que justiça como equidade é a hipótese segundo a qual os princípios que seriam escolhidos na PO são idênticos àqueles que correspondem aos nossos juízos ponderados e, assim, esses princípios descrevem o nosso senso de justiça” (RAWLS, 1971, p. 48).

Rawls observa que, na descrição de nosso senso de justiça, deve-se fazer uma concessão à probabilidade de os juízos ponderados estarem sujeitos à certas irregularidades e distorções, apesar de serem formulados em circunstâncias favoráveis. Para Rawls, quando uma pessoa se depara frente a uma explicação intuitiva atraente do seu senso de justiça, uma explicação que englobe vários pressupostos razoáveis e naturais, essa pessoa tem a oportunidade de revisar os seus juízos para conformá-los com esses fundamentos, mesmo que a explicação não se adapte perfeitamente aos novos juízos. “Tenderá especialmente a fazê-lo se puder achar uma explicação para as divergências que solapam sua confiança nos seus juízos iniciais e se a concepção apresentada produzir um entendimento que ela agora pode aceitar” (RAWLS, 1971, p. 48). Do ponto de vista da teoria ética, a melhor explicação do senso de justiça de uma pessoa não é a que combina com suas opiniões emitidas, antes que ela examine qualquer concepção de justiça, mas, sim, a que coordena os seus juízos em um equilíbrio reflexivo. Como vimos, esse estado é aquele que se atinge depois que uma pessoa avaliou várias concepções propostas e decidiu ou revisar seus juízos para conformar-se com um deles ou manter-se firme nas próprias convicções iniciais.

Em um olhar eventual, não vemos muita diferença entre as definições de Rawls sobre o ER nas seções 4 e 9 de *TJ*. Para Mikhail⁷², entretanto, existe uma substancial diferença entre as duas descrições e isto fica transparente na página 48 de *TJ*. Enquanto na seção 4 o ER é um estado de relações que atingimos no curso de avaliar as interpretações sugeridas em uma situação inicial e na tentativa de identificar tal interpretação da posição original, como a mais favorecida, na seção 9 o ER é um estado de relações que é atingido no curso de avaliar descrições divergentes do senso de justiça. Da mesma forma, enquanto na seção 4 justiça como equidade é uma tese contratual no qual os princípios de justiça são justificados por serem escolhidos na posição original, qualificando-se como justificável com base na noção de justiça processual pura, na seção 9, justiça como equidade é a hipótese de que esses mesmos princípios descrevem o senso de justiça. Em suma, enquanto que na seção 4, o problema geral de Rawls parece estar discutindo um problema normativo de justificação dos princípios de justiça, na seção 9 aparece o tema de Rawls como um problema descritivo (*descriptive problem*) de descrever e explicar o sentido de justiça.

Segundo Mikhail, “a aparente discrepância nas definições de ER que Rawls fornece nas seções 4 e 9 levanta uma série de questões importantes sobre o significado de sua teoria da justiça como um todo” (MIKHAIL, 2001, p. 207). Entende que existem distinções conceituais entre uma descrição e outra, postulando que a mais urgente destas questões pode ser declarada como segue: em *TJ*, Rawls certamente parece estar defendendo uma solução para o problema da adequação normativa. Esta parece ser a única interpretação razoável de muitas declarações que ele faz ao longo do livro, tais suas observações sobre a noção de justiça processual pura nas seções 14 e 20 e as suas observações sobre justificação na seção 4 e 87. No entanto, como vimos, Rawls também descreve repetidamente justiça como equidade como uma solução para o problema da adequação descritiva e explicativa. Esta caracterização não se limita à seção 9. Na seção 20, por exemplo, Rawls explica que a PO não pretende explicar a conduta humana, exceto na medida em que tenta dar conta de nossos julgamentos morais, e ajuda a explicar nossa aquisição do senso de justiça. Justiça como equidade é uma teoria de nossos

⁷² However, the account of reflective equilibrium that Rawls provides in this paragraph differs from the Section 4 definition in what seem like crucial respects (MIKHAIL, 2011, p. 207).

sentimentos morais, manifestada por nossos juízos ponderados em um equilíbrio reflexivo. Somos então levados a perguntar se, e se sim, como estes objetivos aparentemente divergentes podem ser conciliados e qual o papel que a noção de ER desempenha neste processo.

Retornamos agora, ao próprio Rawls e suas explicações sobre o ER. Em *PL* (1993), Parte Um, Conferência I, quando trata das ideias fundamentais ou mais precisamente da justiça política em uma sociedade democrática, ou seja, que concepção de justiça seria mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade, Rawls nos deixa algumas observações preliminares, mas não sem importância, daquilo que ele entende por ER. Sua preocupação se estende para o campo das instituições, que são responsáveis pelo razoável funcionamento e dão sustentação às sociedades democráticas de uma geração às seguintes. Pergunta então, “como a filosofia política poderia descobrir um fundamento comum para solucionar uma questão tão fundamental como é a de especificar a família de instituições mais apropriada para garantir a liberdade e a igualdade democrática”? (RAWLS, 1993, p. 8).

Percebe-se, como colocado por Rawls, que seu dilema é um problema universal, na medida em que, por seu caráter de pluralidade, o funcionamento de todas as democracias tornam-se, muitas vezes, extremamente frágeis frente às suas discordâncias ou divergências abrangentes. Rawls então aponta para uma solução, quando afirma que “talvez o máximo que se possa fazer seja reduzir o leque de discordâncias” (RAWLS, 1993, p. 8). Sua percepção é que até mesmo convicções profundamente arraigadas podem mudar ao longo do tempo. Cita como exemplo a tolerância religiosa que é aceita em nossos dias por não defendermos mais abertamente como outrora, argumentos a favor da perseguição religiosa. Outro exemplo seria a escravidão que levou à guerra civil nos Estados Unidos. Hoje ela é repudiada abertamente e embora algum resquício de sua herança persista em políticas sociais, não há ninguém que esteja disposto a defendê-la. São exemplos aos quais Rawls se sustenta para afirmar que reunimos convicções firmemente estabelecidas e procuramos articular as ideias e os princípios fundamentais que estão implícitos nessas convicções em uma concepção política coerente de justiça.

Sugere que nossa análise de tais questões leve em conta a própria cultura pública como depositária comum dos princípios e ideias fundamentais que são implicitamente reconhecidos:

Esperamos formular essas ideias de forma clara o bastante para articulá-las em uma concepção política de justiça condizente com nossas convicções mais firmemente estabelecidas. Expressamos isso ao dizer que, para ser aceitável, uma concepção política de justiça deve, após cuidadosa reflexão, mostrar-se consistente com nossos juízos ponderados, em todos os níveis de generalidade, ou em um estado que em outra obra denominei ER (RAWLS, 1993, p. 8).

A obra que Rawls se refere é *TJ*, na qual afirmava que uma das características do ER é a de incluir nossos juízos ponderados em todos os níveis de generalidade. A preocupação de Rawls é claramente com os conflitos existentes na tradição democrática, a natureza da tolerância e as bases da cooperação e da igualdade, que apesar dos avanços, permanecem em muitos casos sem solução. Em virtude disso, recorre àquilo que é familiar e básico, examinando as ideias fundamentais e implícitas na cultura pública política, revelando-nos como os próprios cidadãos poderiam, após cuidadosa reflexão, conceber a sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo.

Na obra *Justice as Fairness: a restatement* (2003), Rawls introduz a ideia de pessoa e de sociedade do ponto de vista político. Afirma que para explicar a noção de equilíbrio reflexivo, parte da ideia de que cidadãos livres e iguais são dotados do uso da razão prática e teórica e possuem um senso de justiça: “Nas condições normais de vida humana, essas capacidades desenvolvem-se gradualmente, e, com a maturidade, são exercidas em diversos tipos de juízos de justiça aplicados a todo tipo de assunto, da EBS às ações particulares e ao caráter das pessoas na vida cotidiana” (RAWLS, 2003, p. 29). Importante lembrar, que a EBS, possui substancial importância na teoria de Rawls, entendida como a maneira pela qual as principais instituições sociais se articulam em um sistema único, distribuindo direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios obtidos, mediante a cooperação social. Concordamos com Rawls, quando afirma que uma sociedade construída a partir desse modelo proporciona as condições básicas para as pessoas viverem uma

vida com dignidade, tendo o senso de justiça como fator indutor para garantir tal sociedade. Pessoas envolvidas em arranjos ou configurações sociais nesse nível, com sensibilidade moral e caráter intelectual elevado, são propensas à produzir juízos que resultam na construção de princípios de justiça para uma sociedade bem-ordenada.

A pessoa moral, do ponto de vista rawlsiano, deduz juízos de justiça política e seleciona aqueles que são denominados juízos ponderados ou convicções refletidas. Esses juízos são realizados sob condições em que nossa capacidade de julgamento foi plenamente exercida e não foi afetada por influências distorcidas. (RAWLS, 1971, p. 47). Juízos refletidos são aqueles proferidos quando as condições são favoráveis ao exercício de nossas faculdades da razão e do senso de justiça, nas condições em que parecemos ter a capacidade, a oportunidade e o desejo de fazer um julgamento correto. Juízos ponderados são construídos quando não temos razão evidente para não fazê-lo, uma vez que as tentações mais familiares estão ausentes. Para Rawls, alguns juízos são sagrados e colocados até mesmo como uma cláusula pétrea, não possibilitando o nosso retorno aos mesmos. Cita como exemplo Lincoln, quando este afirma que “se a escravidão não é condenável, nada é condenável”⁷³ (RAWLS, 2003, p. 29). Valoriza a posição dos juízes, que são concebidas como forma de incluir condições que estimulem o exercício das virtudes jurídicas, entre as quais a prudência e a imparcialidade, estimulando as condições necessárias para o veredicto se concretizar, próximo de juízos bem ponderados.

Uma das preocupações de Rawls, ao dar importância e introduzir o termo ER em sua teoria, foi a de evitar o dogmatismo, a intolerância e até mesmo os ideólogos fanáticos. Pessoas com essas características psicológicas têm pouca contribuição a oferecer à construção de uma sociedade bem-ordenada. O desafio que se coloca é como tornar nossos juízos refletidos de justiça política o mais coerente possível, tanto em nós mesmos como nas demais pessoas, sem impor uma autoridade política externa (RAWLS, 2003, p. 30). Resolver esse problema parece ser substancial para Rawls. Ele acredita que fazemos juízos políticos refletidos em todos os níveis de generalidade, de juízos específicos sobre nossas ações singulares a juízos sobre justiça e injustiça, que ocorrem nas instituições ou nas políticas

⁷³ Rawls refere-se à carta de Abraham Lincoln a A. G. Hodges, de 4 de abril de 1864 (LINCOLN, 1953), referida por Rawls em *Justice as Fairness: A Restatement* (2003, p. 29).

públicas. Entre essas convicções podemos encontrar aquelas sobre as restrições à serem impostas às razões apresentadas a favor dos princípios de justiça visando a EBS, sendo que essas convicções são tomadas tendo como modelo a ideia do véu da ignorância na PO.

Para Rawls, a teoria da justiça como equidade considera que todos os nossos juízos particulares ou generalizados nos capacitam, enquanto seres racionais e razoáveis, a uma dada razoabilidade inerente. Ocorre que, devido aos conflitos existentes em nossas mentes e, além do mais, ao conflito entre nossas mentes e a dos demais, leva-nos a pensar que o mais razoável seria, então, recomendado a nós, revisar, suspender ou até mesmo reformular alguns de nossos juízos para que assim “se possa atingir o objetivo prático de obter um acordo razoável no tocante à justiça política” (RAWLS, 2003, p. 30). Uma pessoa, por exemplo, que imaginamos seja analisado por nós, e encontra-se com uma concepção de justiça política que menos exija revisões dos seus juízos iniciais, que se comprove aceitável quando apresentado e explicitado, e que adota tal concepção, e a ela alinha seus outros juízos, diz-se que essa pessoa, está em ER restrito. O equilíbrio é restrito porque embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, ainda estamos aqui procurando uma concepção de justiça que exige o menor número de revisões para alcançar consistência. Ocorre que, nesse caso, nem as concepções distintas de justiça, nem a força dos vários argumentos que sustentam essas concepções, foram levadas em conta pela pessoa em questão.

Ao contrário, o ER amplo é alcançado por uma pessoa quando esse “alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que as sustentam” (RAWLS, 2003, p. 31). Ou seja, essa pessoa considerou as principais concepções de justiça política encontradas em nossa tradição filosófica, incluindo-se as próprias visões críticas do conceito de justiça. Rawls cita Marx como um exemplo de pensador que estaria em ER amplo, quando da construção de sua teoria. Esse teria medido ou até mesmo ponderado a força das diversas razões filosóficas e não filosóficas que as sustentam. Supõe-se, então, que as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos particulares dessa pessoa, no exemplo de Rawls, o próprio Marx, estariam em acordo. Nesse sentido, o ER é amplo devido à sua reflexão abrangente e a possibilidade de várias mudanças de opinião que o precederam. Rawls admite que embora não tenha empregado o

termo ER restrito e amplo em *TJ*, § 9 (*Some Remarks about Moral Theory*), os mesmos não deixam de ter um significado importante, principalmente, o ER amplo.

Posterior à publicação de sua mais importante obra em 1971, *TJ*, duas explicações importantes são oferecidas por Rawls a respeito do ER amplo e pleno. Em *PL* (1993, p. 384), em citação de rodapé, Rawls diz que o ER amplo (*wide*), no caso de um cidadão, é aquele alcançado quando ele examinou com cuidado as concepções distintas de justiça e a força dos diferentes argumentos a favor delas. Nesse caso, essa pessoa submeteu a exame as principais concepções de justiça política existentes em nossa tradição filosófica, e pesou a força de diferentes razões filosóficas e de outras razões em favor de cada uma delas. Rawls imagina que em casos assim as convicções gerais, princípios primeiros e julgamentos específicos dessa pessoa encontram-se alinhados. O ER é amplo, considerando a reflexão de largo alcance e as muitas alterações de ponto de vista que provavelmente o precederam. Este conceito de ER amplo é o que mais importa para Rawls, pois, segundo ele, o ER restrito leva somente em conta nossos próprios juízos.

Se imaginarmos como o próprio Rawls, que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade regulada por uma concepção política de justiça, podemos então pensar que cada um dos cidadãos em tal sociedade alcançou um ER amplo. Visto que as pessoas reconhecem e afirmam a mesma concepção política de justiça, o ER nessas condições também é amplo (*wide*). Assim, a mesma concepção é afirmada nos juízos ponderados de todos e de cada um ao mesmo tempo. Dessa forma, os cidadãos alcançaram um ER geral, amplo e pleno (*wide*): “Em tal sociedade, não somente existe um ponto de vista com base no qual os cidadãos podem adjudicar suas exigências de justiça política, como também se reconhece mutuamente que esse ponto de vista é afirmado por todos em um ER amplo” (RAWLS, 1993, p. 384). Em termos gerais, pode-se afirmar que este seria um ER intersubjetivo, ou seja, cada pessoa ao fazer sua escolha, leva em consideração a argumentação e as razões de todos.

Que concepção de pessoa Rawls deseja encontrar em sua teoria da justiça como equidade, quando prega uma SOB regida por uma concepção pública de justiça? Que perfil psicológico Rawls atribui aos agentes políticos que participam do

acordo original, como idealizado por ele em TJ? A resposta a essas perguntas é dada pelo próprio Rawls quando afirma que devemos:

[...] pensemos em cada cidadão numa sociedade dessas como alguém que alcançou um equilíbrio reflexivo amplo (*wide*) e não restrito (*narrow*). Uma vez que os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção pública de justiça política, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é afirmada nos juízos ponderados de todos. Portanto, os cidadãos alcançaram um equilíbrio reflexivo amplo, geral e pleno. (Reservamos o adjetivo “pleno” (*full*) para as características tais como as que se realizam em uma sociedade bem ordenada) (RAWLS, 2003, p. 31).

Vemos aqui a importância que Rawls confere à concepção moral da pessoa que participa e se propõe a cooperar para o desenvolvimento de uma sociedade democrática, justa e igual. Este modelo de sociedade deve valorizar a EBS sob um ponto de vista público, a partir do qual todos os cidadãos podem arbitrar suas pretensões e também todos reconhecem que esse ponto de vista é afirmado por eles, em um estado de ER pleno. Uma sociedade com essas características requer que as pessoas estejam em equilíbrio reflexivo.

Conforme Silveira (2008, p. 87), o método do ER se caracteriza por procurar estabelecer a regra a partir do uso, visando evitar uma reivindicação fundacionista para os critérios universais. Como exposto pelo próprio Rawls na seção 9, parte I de TJ, a ideia é partir dos juízos morais concordantes em uma sociedade democrática, tais como a tolerância religiosa e o repúdio à escravidão, para identificar a coerência com os princípios de liberdade e igualdade para, a partir de então, usar os princípios de justiça para o estabelecimento dos julgamentos dos juízos morais discordantes, como por exemplo, estabelecer critérios na distribuição dos bens. O objetivo seria pensar a teoria de Rawls como uma descrição de nosso senso de justiça, de forma que os princípios escolhidos na PO possam corresponder aos nossos juízos ponderados. Para Baynes (1992, p. 70), o ER é um método de justificação em ética, procurando opor-se tanto ao intuicionismo racional, que toma como ponto de partida a existência de fatos morais que podem ser intuídos, sem, contudo, defender o posicionamento oposto do antirrealismo ou relativismo moral, que não vê a possibilidade de se falar em fatos morais independente das crenças.

Norman Daniels argumenta que a versão à qual John Rawls chamou de método de ER amplo revela uma maior complexidade na estrutura das teorias morais do que as visões tradicionais. Conseqüentemente, isto pode tornar a aprovação da teoria em ética um problema mais viável. E, se isso for possível, nos permitiria reformular, ou até mesmo resolver algumas preocupações tradicionais sobre a objetividade na ética. No artigo *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, publicado no *The Journal of Philosophy*, (1979, p. 257), Daniels defende o ER contra várias acusações, entre as quais a de que ele seria uma forma disfarçada de intuicionismo moral e, até certo ponto, "subjetivista". Sustenta, ao mesmo tempo, que o ER amplo pode aumentar nossa capacidade de escolha, sendo um método mais eficaz do que as demais concepções morais concorrentes.

Para Maffettone (2010, p. 139), o método do ER é uma das três estratégias de justificação no interior da teoria da justiça como equidade de John Rawls, à qual também justifica seus princípios apelando para a PO e a teoria da estabilidade. Neste sentido, o ER e a PO apresentariam uma espécie de assimetria: enquanto o primeiro é indutivo, agindo de baixo para cima (*bottom-up*), o segundo é dedutivo, agindo de cima para baixo (*top-down*). Este mecanismo dual apenas reforçaria ainda mais o dispositivo geral de justificação na teoria de Rawls. O ER começa com a ideia de que devemos tornar nossos juízos morais ponderados reciprocamente coerentes com nossos princípios de justiça.

A noção de estabilidade, especialmente no agora chamado segundo Rawls (*Political Liberalism*), supõe um pluralismo razoável composto por doutrinas abrangentes: "Sob essas premissas, podemos suspeitar - dado que por sua vez, os diferentes juízos ponderados das pessoas, dependem de suas próprias doutrinas divergentes de base - de modo que podemos obter um número potencialmente infinito de equilíbrios" (MAFFETTONE, 2010, p. 139). Rawls trabalha a noção de dois diferentes tipos de ER, chamando-os respectivamente de estreito (*narrow*) e amplo (*wide*). A principal diferença é que o ER amplo não considera apenas a disposição dos juízos ponderados e os princípios. O ER amplo também incluiria um terceiro elemento, decorrente da possibilidade de depender de diferentes bases teóricas. Para Maffettone, o próprio Rawls preferia trabalhar com o modelo de ER

amplo (*wide*) mesmo que essa perspectiva mais ambiciosa tornasse mais difícil ver como podemos resolver o já mencionado fato do pluralismo razoável.

Apesar de algumas objeções, os argumentos dos pensadores citados demonstram a preocupação de Rawls com a justificação de sua teoria no campo da ética. O método do ER reivindica uma justificação moral no âmbito de um procedimento público de justificação, pois, pressupõe uma condição de publicidade para as partes na PO. Ao contrário do que pensam alguns filósofos comunitaristas, principalmente Sandel (1982), o objetivo da justiça como equidade é prático, apresentando-se como uma concepção de justiça que expressa uma razão política compartilhada e pública de uma determinada sociedade. Para alcançar seu objetivo, Rawls utilizou-se do procedimento do ER, como núcleo central da concepção política de justiça, de forma a estabelecer uma teoria normativa⁷⁴ da escolha pública e política, de maneira a harmonizar os juízos morais particulares com os princípios extraídos na posição original:

Pode-se dizer que a noção de justificação, de par com o ER pleno, é não-fundacionista nos seguintes termos: não se pensa que algum tipo específico de juízo refletido de justiça política ou nível particular de generalidade possa carregar consigo todo peso de justificação pública. Juízos ponderados de todos os tipos e níveis podem ter uma razoabilidade intrínseca, ou aceitabilidade, para pessoas razoáveis que mantem-se após a devida reflexão (RAWLS, 2003, p. 31).

Concluimos, então, que na teoria da justiça como equidade o ER pleno (*full*) caracteriza-se por seu objetivo prático, por uma reflexão racional e por adquirir características não fundacionistas. Satisfaz, desta forma, a necessidade de uma base para a justificação pública em questões de justiça política, pois, tudo o que se exige com o objetivo prático de se alcançar um acordo razoável em matéria de

⁷⁴ Existem dois tipos de teorias em filosofia moral. As primeiras são relativas ao que se chama *ética normativa*, as segundas, à *metaética*. A vocação da ética normativa é avaliativa ou prescritiva. Ela se interroga sobre o que deve ser ou não ser. Ela se pergunta o que se deve fazer ou evitar fazer. Segundo alguns filósofos, não é impossível construir, nesse domínio, autênticas teorias inspiradas no modelo das ciências empíricas ou no direito, ou seja, em linhas gerais, conjuntos de proposições que dizem o que é bem ou mal ou o que se deve fazer ou evitar fazer, todas elas compatíveis entre si e derivadas de um ou vários princípios gerais justificados. Por OGIEN, Ruwen. *TEORIAS – Teorias e antiteorias: Teorias éticas e metaéticas*. 2013, p. 1018.

justiça política, é a coerência entre as convicções refletidas em todos os níveis de generalidade em um ER amplo e geral.

3.3 SENSO DE JUSTIÇA E A CONCEPÇÃO MORAL DE PESSOA EM UMA SOCIEDADE BEM-ORDENADA

No capítulo VIII, da *TJ*, Rawls trabalha a noção mais forte de justiça, fala sobre pessoas reais e sobre a concepção moral de pessoa em seu nível mais apropriado, visando à construção de uma sociedade democrática, justa e estável. Sua preocupação está voltada para aquilo que ele denomina de “aquisição do senso de justiça pelos membros de uma sociedade bem-ordenada” (RAWLS, 1971, p. 453). Mantém a convicção de que, se instituições justas estiverem fortalecidas e forem publicamente reconhecidas em uma determinada sociedade, certamente seus cidadãos se comportariam seguindo princípios e regras comuns à todos. Por isso, a importância que Rawls empresta aos princípios da psicologia moral, quando demonstra o fato de serem princípios de reciprocidade, ligados à questão da estabilidade relativa. Enfatiza ainda os atributos naturais em virtude dos quais o ser humano tem direito às garantias da justiça igual, definidos por uma base natural de igualdade.

Uma sociedade bem-ordenada seria aquela que promove o bem-estar de seus membros e é regulada por uma concepção comum de justiça: “Trata-se de uma sociedade em que todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e cujas instituições sociais básicas satisfazem esses princípios, sendo esse fato publicamente reconhecido” (RAWLS, 1971, p. 453-454). As pessoas, na PO, devem supor que os princípios escolhidos são públicos e avaliam as concepções de justiça em vista de suas prováveis consequências:

Não há necessidade de invocar doutrinas teológicas ou metafísicas para sustentar os seus princípios, nem de imaginar um outro mundo que compensaria e corrigiria as desigualdades permitidas pelos dois princípios nesse mundo. As concepções da justiça devem ser justificadas pelas condições de nossa vida como a conhecemos; caso contrário, não podem ser justificadas de forma alguma (RAWLS, 1971, p. 454).

Como vimos, ao contrário do que afirmam seus críticos originários da corrente dos comunitaristas, a teoria da justiça como equidade opera com uma concepção de sujeito moral vinculado às contingências e experiências reais. Sandel (1982), por exemplo, afirma que teorias como a de Rawls, seriam por demais abstratas e impossíveis de serem colocadas em prática nas sociedades reais. Ao contrário de Sandel, pensamos que a teoria da justiça como equidade pode ser postulada por pessoas racionais, livres e iguais que, em um determinado momento, baseadas em fatos, podem tomar a decisão de desejar um novo modelo de sociedade que valorize a EBS, proporcionando, no ponto de partida, condições iguais à todos seus participantes.

É razoável imaginar que pessoas dotadas de uma concepção forte de justiça, em uma situação inicial de igualdade, são capazes de ambicionar uma sociedade justa, com base nos princípios de justiça idealizados por Rawls. Pessoas, que abrindo mão do conhecimento prévio de seus talentos, deliberem a favor da justiça distributiva, colocando de lado seus próprios interesses. Dotadas de uma concepção forte de justiça, essas pessoas teriam razões suficientes para escolher os princípios de justiça, que, a partir de juízos ponderados e, em conformidade com o equilíbrio reflexivo, estariam aptas a demonstrar que o princípio da diferença, serve como um mecanismo para a construção de uma sociedade justa. Podemos ir além e imaginar que na medida em que os argumentos de Rawls são convincentes, e na medida em que são argumentos válidos e sólidos, como ideal de construção de uma sociedade justa e democrática, podem até mesmo servir de modelo para ajudar-nos a pensar uma nova sociedade. Não é demasiado propor que os princípios de justiça, tais quais Rawls nos propôs, possam ser incorporados nos programas de políticas públicas e até mesmo serem usados pelos legisladores.

A sociedade bem-ordenada proposta por Rawls é regulada por uma concepção pública de justiça. Seus membros têm um desejo forte de agir em conformidade com os princípios de justiça que eles mesmos ajudaram a construir. O que Rawls está propondo é que uma concepção de justiça como equidade é mais estável que qualquer outra alternativa. Esta concepção e o senso de justiça que a sustenta, tende a gerar um grau elevado de justiça, causando, então, a estabilidade da sociedade, traço esse tão desejado nas teorias morais:

Em circunstâncias iguais, as pessoas na PO adotarão o sistema de princípios mais estável. Por mais atraente que seja por outros motivos, uma concepção da justiça terá graves defeitos se, à luz da psicologia moral, não conseguir produzir nos seres humanos o devido desejo de agir segundo seus preceitos. Assim, continuando a argumentar a favor dos princípios da justiça como equidade, eu gostaria de mostrar que essa concepção é mais estável que outras alternativas (RAWLS, 1971, p. 455).

A concepção de pessoa moral proposta por Rawls possui um forte desejo ou inclinação no sentido de incentivar a indústria (destreza) humana a distanciar-se do egoísmo psicológico. Indivíduos que buscam apenas seus próprios interesses não possuem, por natureza, um senso efetivo de justiça. O legislador que participa da construção de uma sociedade bem-ordenada, concebe as organizações sociais e suas instituições de modo que, motivados por interesses de justiça, influenciam de forma coletiva arranjos sociais, econômicos e políticos estáveis.

Não seria demasiado pensar que, se vivêssemos em uma sociedade onde suas instituições fossem justas, as pessoas, ao menos até certo grau, seriam habitualmente condicionadas a agir de forma justa. Ou seja, condições favoráveis à justiça determinam um desenvolvimento social e econômico em um grau mais elevado, favorecendo todas as pessoas na EBS. Gera, então, um círculo virtuoso com todos desejando agir de forma justa, pois as consequências dessa ação determinariam uma sociedade justa: “Nesse caso, as concepções da justiça e do bem são compatíveis, e a teoria como um todo é congruente” (RAWLS, 1971, p. 456). Se considerarmos que a psicologia moral das pessoas que participam da escolha dos princípios da justiça possuem um sentimento moral forte em querer viver em uma sociedade estável, temos como justificar que a justiça como equidade, proposta por Rawls, gera sua própria sustentação. Se admitirmos que as pessoas na PO, quando da tomada de suas decisões, conhecem fatos genéricos sobre o mundo, incluindo-se princípios psicológicos básicos, devemos admitir que elas estariam aptas a desenvolver um forte senso de justiça, empatia e demais sentimentos morais com relação aos outros.

Rawls está preocupado com os traços psicológicos que constituem as pessoas na PO. Lembremos que a PO é um dispositivo analítico empregado por Rawls que formula uma hipótese com a pergunta pelo tipo de sociedade que tais

peças gostariam de viver (RAWLS, 1993, p. 381). Pessoas colocadas em tal posição questionariam sobre os princípios de justiça que seriam mais razoáveis para o empreendimento de uma sociedade política vista como uma democracia constitucional, cujos cidadãos são considerados livres, iguais, razoáveis e racionais. Rawls acredita que em tal situação, as pessoas encontrariam os princípios para desenvolver uma sociedade com ideais de cooperação. Princípios que seriam fornecidos por um dispositivo de representação, no qual as partes racionais (como representantes dos cidadãos) encontram-se situadas em condições razoáveis para fazer tal acordo, restringidas por algumas condições especiais, como por exemplo, o véu da ignorância. Seria como se pessoas livres e iguais chegassem elas próprias a um acordo sobre os princípios políticos, pressupostos esses que vão dar as condições para o desenvolvimento da justiça como equidade.

A ideia da PO pode ter aparecido nos primeiros trabalhos de Rawls, principalmente em sua dissertação de 1950. Embora não tenhamos fôlego suficiente para aprofundá-la na atual pesquisa podemos, ao menos, fazer algumas considerações a respeito. Devemos lembrar que em *TJ*, Rawls trata a PO como sendo um *status quo* inicial, o mesmo que o contrato social para as teorias contratualistas, onde pessoas racionais, livres e iguais afirmariam consensos básicos em termos equitativos visando uma sociedade bem-ordenada. Para Jon Mandle, essa ideia embora não explicitamente, já teria aparecido em sua dissertação de 1950, “*A Study in the Grounds of Ethical Knowledge*” (MANDLE, 2014, p. 128). Mandle está convencido que o modelo da PO tem suas raízes mais remotas, podendo ser encontrada em um problema que Rawls enfrentou em sua tese⁷⁵. Foi, segundo Mandel, nessa dissertação que Rawls teria estruturado os fundamentos daquilo que mais tarde se tornaria conhecido como PO. Diríamos que a semente foi lançada em um terreno fértil (sua dissertação) e germinada em seus trabalhos posteriores ao ponto de oferecer-nos uma teoria de alcance indescritível.

A contribuição de Rawls para a ética e a filosofia política é vasta e aparece claramente já em sua tese de 1950. Para aqueles que, como Mandle leram sua dissertação prestando atenção aos detalhes do que escreveu, não restam dúvidas

⁷⁵ Although he did not introduce the idea of the original position until 1963, its roots can be found in a problem that Rawls faced in his 1950 dissertation, “*A Study in the Grounds of Ethical Knowledge*.” *The Choice from the Original Position*, (MANDLE, 2014, p. 128).

que aparece ali a ideia da PO. Lá Rawls estruturou seu projeto por observar que duas atitudes eram comuns nos debates sobre o conhecimento ético: a que era expressada por várias visões autoritárias e as apresentadas por uma variedade de opiniões frequentemente rotuladas de positivistas. Enquanto as primeiras reivindicam que os princípios éticos devem ser tirados da autoridade ou posto por um ato de fé, os últimos sustentam que as normas éticas são simplesmente expressões que se assentam em inclinações emocionais. Para Rawls, tais expressões “não são o tipo de coisas que podem ser submetidas à crítica racional e à reflexão” (RAWLS, 1950, p. 2-3). O projeto de Rawls foi o de afastar-se de raciocínios morais ou a possibilidade do conhecimento moral a partir de escolhas antidemocráticas e niilistas ou entre dogmatismo e ceticismo. A ideia era fundar um conhecimento moral baseado “no senso coletivo do direito de homens e mulheres livres e inteligentes” (RAWLS, 1950, p. 8). Definitivamente, ele já havia elaborado uma estrutura da PO em sua tese de doutoramento⁷⁶. Seu desejo sempre foi o de contribuir com a ideia de uma democracia de cidadãos-proprietários (*property-owning democracy*), incentivando na vida social apenas aqueles elementos que, como em países democráticos, são fundamentais, nos livrando do autoritarismo e de ideias arbitrárias e irracionais.

Rawls está nos mostrando que viver em uma sociedade estável e com um nível forte de congruência entre a justiça e a distribuição dos bens, torna esta sociedade virtuosa do ponto de vista social, na medida em que o próprio modelo afeta a psicologia das pessoas, tornando-as propensas à distribuir mais justiça ao invés de menos. E, para alcançar tal objetivo seria necessário que tal modelo se aplicasse a um tipo de sistema com razoável equilíbrio, alcançando um estado que persistisse indefinitivamente ao longo do tempo (RAWLS, 1971, p. 457). Aqui, surge um forte obstáculo à teoria de Rawls, ao qual não podemos deixar de observar. É improvável, embora não impossível, encontrar nas sociedades complexas contemporâneas, um sistema social estável, sem interferência de agentes externos. Importa-nos, no entanto, o fato de que Rawls está nos propondo esta alternativa, cabendo a nós refletir sobre a mesma. Na prática, todos os sistemas sociais estão sujeitos à algum tipo de distúrbio, embora, por ação de forças internas, o equilíbrio

⁷⁶ The key thought was this: “Those principles of law and morals are finally authoritative which reasonable men can willingly adopt as their own, and because they feel them to be right and just after the widest inquiry has been made on the questions involved” (RAWLS, 1950, p. 8).

possa vir a ser restaurado, atingindo, então, as condições necessárias para se alcançar uma sociedade bem ordenada. Importante, para efeito de nossa pesquisa, a percepção de que Rawls está analisando a concepção de pessoa a partir de uma sociedade com um sistema estável e com um razoável equilíbrio interno, proporcionando as condições suficientes para o surgimento de uma EBS aos moldes da teoria da justiça como equidade.

Uma sociedade por mais diversificada e complexa que possa ser, por mais que mudem as suas instituições, não fica impedida, segundo a concepção rawlsiana, de permanecer justa, ou aproximadamente justa. Para Rawls (1971, p. 458), “os sentimentos morais são necessários para garantir que a estrutura básica seja estável no que se refere à justiça”. Ao examinar algumas correntes tradicionais que abordam a gênese dos sentimentos morais e como eles se formam, Rawls fica convencido da importância que tem os sentimentos morais para a formação das pessoas. Segundo sua análise, a primeira tradição nasce historicamente da doutrina do empirismo e se funda no utilitarismo, representados por Hume e Sidgwick, quando postulam a teoria do aprendizado social. Esta corrente defende que o objetivo do treinamento moral seria o de fornecer motivações, como o desejo de fazer o que é correto apenas porque é correto, e o desejo de não fazer o que é errado. A conduta correta é aquela que beneficia os outros e a sociedade. Isso se consegue através de um processo de aprovação e desaprovação, por pessoas que estão em posição de autoridade, podendo as mesmas usar de recompensas ou punições quando necessário.

Assim, através de vários processos psicológicos, acabamos adquirindo um desejo de fazer o que é correto e aversão ao que é errado. Vemos que, ao menos aqui, Rawls se aproxima do utilitarismo como método de afirmação moral. A segunda tradição vem da psicanálise, que também serve de modelo para Rawls nesta tarefa de examinar a psicologia moral das pessoas. Assim, a própria teoria de Freud, em alguns aspectos, se assemelha a essa visão, ao afirmar que os processos pelos quais a criança vem a ter atitudes morais, giram em torno da situação edípica,⁷⁷ e dos profundos conflitos originados por ela. Os preceitos

⁷⁷ A instauração do superego resulta de um processo duplo: por um lado, uma identificação com os pais, vistos como grandiosos e todo-poderosos; por outro, o desaparecimento do complexo de Édipo, que se produz quando a criança se afasta deles para se voltar a outro modelos (professores, heróis,

morais, reforçados por aqueles que ocupam posições de autoridade, são aceitos pela criança como melhor meio de resolver suas ansiedades. Necessário dizer, que esse processo de ensino aprendizagem entre pais e filhos podem algumas vezes serem equivocados, tendo consequências psicológicas desastrosas para a criança. No entanto, o progresso moral na vida posterior consiste, em parte, na correção dessas atitudes à luz de princípios que reconhecemos como sólidos.

Outra tradição que serve como matriz para nossa aprendizagem moral da qual Rawls se apropria para fundamentar sua teoria, “deriva do pensamento racionalista e é ilustrada por Rousseau (2004) e Kant (2002), algumas vezes por J. S. Mill e mais recentemente pela teoria de Piaget” (RAWLS, 1971, p. 459). Refere-se às nossas qualidades inatas ao afirmar que a aprendizagem moral não é tanto uma questão de fornecer motivos que faltam, mas, sim, do livre desenvolvimento de nossas capacidades intelectuais e emocionais inatas, de acordo com sua tendência natural. O que Rawls está a nos dizer é que, quando as capacidades de entendimento amadurecem e as pessoas reconhecem o seu lugar na sociedade, sendo capazes de adotar o ponto de vista das outras, elas apreciam os benefícios mútuos do estabelecimento de termos equitativos de cooperação social:

Temos uma simpatia natural com as outras pessoas, e uma suscetibilidade inata para os prazeres proporcionados pelo sentimento de companheirismo e pelo autodomínio, que fornecem uma base afetiva para os sentimentos morais, uma vez que sejamos capazes de ter um entendimento claro de nossas relações com nossos consócios, de uma perspectiva adequadamente geral. Assim, essa tradição considera os sentimentos morais como uma consequência natural de uma plena valorização de nossa natureza social (RAWLS, 1971, p. 460).

Rawls comenta a visão de Mill sobre nossos sentimentos morais quando este afirma que as organizações de uma sociedade justa são para nós tão adequadas que qualquer condição obviamente necessária para o seu estabelecimento é aceita da mesma forma que uma necessidade física. Em uma sociedade assim, todos têm

etc.), e quando as imagens dos pais são reconduzidas a seu justo valor, *desidealizadas*. Ao lado das funções de crítica, julgamento e punição, o superego executa aquela da consciência moral e do ideal. O ideal do ego, que tende constantemente para o aperfeiçoamento, é resultado da admiração que a criança sentia outrora por seus pais. Ver: BOURGUIGNON, André. *Freud, Sigmund, 1856-1939: A moral individual*. 2013, p. 441.

consideração uns pelos outros com base em princípios mutuamente aceitáveis de reciprocidade. Sofremos na medida em que nossos sentimentos não comungam com os demais e essa tendência à sociabilidade fornece, com o tempo, uma base sólida para os sentimentos morais.

Em *Utilitarismo* (1961), Mill reflete sobre a aquisição de nossos sentimentos morais. Fala sobre moral e legislação, doutrina e prática, princípio e aplicação. Para John Stuart Mill, embora na ciência, verdades particulares precedam a teoria geral, o contrário deve dar-se no domínio da prática, tal qual a ética ou a legislação. Para Mill, com relação às teorias anteriores, houve um avanço no campo das concepções éticas. Eliminou-se toda e qualquer transcendência como forma de estabelecer critério no campo da moral. Mill (1961, p. 52), tinha o entendimento de que os sentimentos morais não eram inatos, mas, sim, adquiridos. Por paradoxal que possa parecer, também entendia que mesmo adquiridos pelo aprendizado, não era motivo para que devessem ser considerados menos naturais. Parece uma contradição, mas sua convicção era mesmo de que os nossos sentimentos não fariam parte de nossa natureza, no sentido de se encontrarem de um modo perceptível em todos nós. Seu objetivo maior era afastar de todos, para efeito de critérios de moralidade, qualquer possível origem transcendente da ética. Importante, no entanto, constatar que, para Mill, embora a faculdade moral não fosse uma parte da nossa natureza, constituiria, no entanto, como sendo uma consequência natural de nossa natureza: “Capaz como elas, até certo ponto, de brotar espontaneamente; e suscetível de, sendo cultivada, atingir um alto grau de desenvolvimento” (MILL, 1961, p. 53).

Ainda sobre a análise que Rawls faz sobre como adquirimos nosso senso de justiça, duas outras modalidades são importantes às quais são destacadas também no capítulo VIII, de *TJ*. Sua reflexão se estende para aquilo que ele denomina de moralidade de autoridade e moralidade de grupo. “Moralidade de autoridade é o nome que darei ao primeiro estágio do desenvolvimento moral” (RAWLS, 1971, p. 462). Ele se refere à moralidade na sua forma mais primitiva, adquirida por uma criança e que é gradualmente adquirida pelos membros mais jovens da sociedade. É, então, sucessivamente transmitida de geração em geração, pois essa é uma das condições da vida humana em sociedade. Sua hipótese é que a EBS deve incluir, de alguma forma, a estrutura familiar, pois entende que crianças que estão sujeitas à autoridade legítima dos pais são suscetíveis para melhor compreender a hierarquia

necessária nas instituições sócias. Muito importante para Rawls é o amor que os pais devem transmitir aos filhos. Estes, a partir da afetividade recebida e da confiança alcançada, estarão aptos a adquirir um senso moral necessário para viver em uma sociedade cooperativa:

Quando o amor dos pais pela criança é reconhecido por ela com base em suas intenções evidentes, a criança fica segura de seu valor como pessoa. Ela se torna consciente de que é apreciada em si mesma, por aqueles que para ela são as pessoas poderosas e dominantes de seu mundo (RAWLS, 1971, p. 464).

Lendo essa interpretação de Rawls, fica evidente para nós a importância que o mesmo conferia à obra *Emílio* de Rousseau.

Rawls está nos lembrando que a criança, em seus vários estágios, até o desenvolvimento completo de sua adolescência, necessita não somente da afetividade parental, mas, também, de noções de disciplina, noção essa que contribuirá e será fundamental para o convívio dela com outras pessoas e com o mundo que a rodeia. Desta forma, com o tempo, adquire várias habilidades e desenvolve um senso de competência que reafirma sua autoestima. Resumindo, a moralidade de autoridade necessita de condições que facilitem sua construção e favoreçam seu aprendizado por parte das crianças. Os pais devem amar a criança para, então, serem dignos de sua admiração. Devem, também, enunciar regras inteligíveis, claras e justificáveis, adaptadas ao nível de compreensão da criança e o mais importante: seguir eles mesmos esses preceitos, na medida em que devem ser o exemplo para as crianças. Quando essas injunções estão presentes, estarão dadas as condições para que a criança conheça seus limites e aceite obedecer regras que lhe são dirigidas por pessoas que têm autoridade, adquirindo seu amor e sua confiança. Concluimos, que se esse padrão de moralidade for transferido para as demais instituições que compõem a EBS, as chances dessa sociedade ter sucesso seriam maiores e mais consistentes. Na falta de afeição, de exemplo, e de orientação, nenhum desses processos pode ocorrer, assim como não ocorrerão nas relações sem amor, mantido por ameaça e coerção.

O segundo estágio do desenvolvimento moral é o da moralidade do grupo: “Enquanto a moralidade da autoridade para a criança consiste em grande parte numa coleção de preceitos, o conteúdo da moralidade de grupo é ditado pelos padrões morais adequados ao papel do indivíduo nas várias associações às quais pertence” (RAWLS, 1971, p. 467). As regras de moralidade são impressas nas pessoas, pela aprovação ou desaprovação, dos membros do grupo que detêm autoridade. Nesse estágio, a família é considerada como uma associação, com hierarquia definida, na qual cada membro possui direitos e deveres. À medida que a criança cresce, passa a pertencer a outros grupos, como a escola e sua comunidade. Esse tipo de visão moral têm consequências para toda a vida, oferecendo ao adolescente as bases fundamentais para colocar-se como membro da sociedade. Assim, a moralidade de grupo inclui um grande número de ideais, definindo a adequação da pessoa nas respectivas funções e papéis que poderá desenvolver em sociedade. Seguir esses ideais conduz a pessoa de forma quase que natural compreender a importância da moralidade de princípios.

Parece-nos plausível pensar que a moralidade de grupo leva a pessoa a colocar-se no lugar da outra. Então, para a completude de um sistema de cooperação se realizar, as instituições da EBS devem levar em conta o desenvolvimento das habilidades intelectuais de seus participantes. Para a educação dos jovens, devemos considerar o aprendizado que aprecia uma variedade de pontos de vista e a diversidade de pensamento. Sempre, no entanto, levando em conta o olhar do outro e o ideal de uma sociedade bem-ordenada aos moldes de um sistema de cooperação. Conforme Rawls (1971, p. 469-470), “a efetividade no aprendizado da arte de perceber o semelhante tende a afetar a sensibilidade moral de uma pessoa; e é igualmente importante entender as complexidades da cooperação social”. Rawls está a nos dizer que, se os projetos de um grupo são reconhecidos como justos e, se seus princípios de justiça servem para definir um ideal adequado, assegurando que todos os seus membros se beneficiem, possuindo conhecimento dos mesmos, a conduta dos que fizeram sua parte será considerada benéfica para todos, despertando sentimentos de amizade e confiança ao conjunto da sociedade. Desta forma, a moralidade de grupo pode ser benéfica para a construção dos princípios de justiça e posterior definição das principais instituições da sociedade. Esses princípios se aplicam ao papel de cidadão

assumido por todos, já que todos, e não apenas aqueles que abraçam a vida pública, devem ter opiniões políticas referentes ao bem comum. Rawls supõe que pode existir uma moralidade de grupo, na qual seus membros se consideram como pessoas livres e iguais, amigas e parceiras, reunidas em um sistema de cooperação, objetivando o bem de todos, governados por uma concepção comum de justiça. O conteúdo dessa moralidade se caracteriza pelas virtudes voltadas para a cooperação, que se traduz como justiça e equidade, fidelidade e confiança, integridade e imparcialidade.

A moralidade de princípios é outra característica apontada por Rawls como de substancial importância para a construção de uma sociedade com base na teoria da justiça como equidade: “Alguém que atinge as formas mais complexas da moralidade de grupo, expressa, por exemplo, pelo ideal de cidadania igual, certamente tem um entendimento dos princípios da justiça” (RAWLS, 1971, p. 472). Esta concepção surge da construção pedagógica exercida pela educação das pessoas que pertencem às instituições da EBS. Indivíduos que seguem os padrões morais como os caracterizados acima, levam para suas vidas e para os cargos que ocupam, sua preocupação com a aprovação ou desaprovação social de suas ações. Desenvolvem o hábito virtuoso de corresponder às concepções éticas exigidas pela sociedade, procurando, então, conquistar a aceitação para sua conduta e seus objetivos. Obedecer aos princípios de justiça, escolhidos no contrato original, estabelece que as pessoas tenham motivos fortes para fazê-los, pois, tais hábitos e atitudes são comandados por uma vontade moral, determinada por valores que fazem parte da moralidade de grupo e que pertencem aos traços psicológicos de cada pessoa.

Uma sociedade justa proporciona às pessoas que vivem nela o desejo de agir segundo os preceitos dos princípios de justiça que são estabelecidos na PO. Neste caso, os princípios morais escolhidos por pessoas racionais, definem modos já aceitos de promover os interesses humanos, sendo que o senso de justiça desenvolvido por tais pessoas é uma forma de prolongamento do amor pela humanidade. Ao agir de acordo com esses princípios, as pessoas expressam a sua natureza de seres racionais, livres e iguais. Rawls, a partir de sua teoria, idealiza uma sociedade bem-ordenada capaz de interpretar o senso de justiça de um modo naturalizado. Admite, no entanto, que o utilitarismo e o perfeccionismo possam ser

doutrinas capazes de impessoalidade e de “um certo grau de sentimento de companheirismo” (RAWLS, 1971, p. 477). Reivindica, no entanto, que sua doutrina está mais apta a desenvolver tal objetivo. Uma sociedade bem-ordenada seria como o prolongamento de nossos sentimentos naturais. Uma sociedade perfeitamente justa como defende Rawls, seria parte de um ideal que seres humanos racionais, desejariam acima de qualquer coisa. Assim, o conteúdo dos princípios de justiça, o modo como eles são deduzidos, e os estágios do desenvolvimento moral, mostram como na justiça como equidade essa interpretação é possível.

Rawls supõe que, para alguém que entende e aceita a doutrina contratualista, o sentimento de justiça não difere do desejo de agir segundo os princípios que indivíduos racionais aceitariam em uma situação inicial, que concede a todos uma representação igual como pessoas morais. Indica que o correto é querer agir de acordo com os princípios que expressam a natureza dos homens como seres racionais, livres e iguais:

À luz da teoria da justiça, entendemos como os sentimentos morais podem ter uma função reguladora em nossa vida, e têm o papel que lhes é atribuído pelas condições formais impostas aos princípios morais. O fato de sermos governados por esses princípios significa que queremos viver com os outros em termos que todos reconheceriam como equitativos, de uma perspectiva que todos aceitariam como razoável. O ideal de pessoas cooperando nessa base exerce uma atração natural sobre nossos sentimentos (RAWLS, 1971, p. 478).

Para Rawls, a moralidade de princípios assume duas formas: a primeira, corresponderia ao nosso senso do justo e de justiça. A segunda, corresponderia ao nosso amor pela humanidade e pelo autodomínio. Esta forma é considerada como super-rogação. Em sua forma normal de justo e de justiça, a moralidade de princípios inclui as virtudes das moralidades de autoridade e de grupo. Define o estágio no qual todos os ideais são entendidos e organizados em um sistema coerente por meio de princípios adequadamente gerais. Por outro lado, a moralidade de super-rogação vai muito além de nossos deveres e obrigações naturais. Suas qualidades são a humildade, o autodomínio, o desapego, a benevolência e uma elevada sensibilidade aos sentimentos e necessidades dos outros. Essas ações requerem autocontrole que é adquirido a partir de disciplina e treinamento. Embora

poucos alcancem, mais parecendo para santos e heróis, esse tipo de moralidade é indispensável para aqueles que ocupam cargos em uma sociedade bem-ordenada.

Neste capítulo, trabalhamos uma concepção naturalizada de pessoa na teoria da justiça de John Rawls. Vimos a preocupação do filósofo com o problema da psicologia moral e com nossa aquisição do senso de justiça. Propôs que parte de nossa moral pode ser adquirida pelo meio e parte pode ser inata. Sua constatação foi a de que os seres humanos possuem um conhecimento inato de uma variedade de regras, conceitos e princípios morais. Tomando como base os aspectos da gramática universal, proposta na teoria da linguagem de Chomsky, imaginou que, apesar das regras gramaticais que são impostas por estruturas da linguagem, existe em todo o ser falante, faculdades *a priori*, que independem das normas ou padrões estabelecidos por regras gramaticais. Para Rawls, por analogia, este exemplo pode servir para as teorias morais. Para ele, não necessitamos de conhecimentos sofisticados para compreender regras básicas de convivência. Se possuímos uma competência linguística, a partir de um programa cerebral e biológico preestabelecido, implica que podemos ter a mesma competência para a aquisição do nosso senso de justiça.

4 CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA NO *LIBERALISMO POLÍTICO* DE JOHN RAWLS

Neste capítulo, vamos trabalhar a concepção política de pessoa na obra *PL* (1993) de John Rawls, principalmente a Parte I, conferências I, II e III, mostrando que houve um deslocamento e uma conseqüente reformulação no pensamento de Rawls no que se refere ao conceito moral de pessoa entre *TJ* e *PL*. Se, em *TJ* sua teoria é tratada como uma doutrina abrangente, no *PL*, passa a ser definida como liberalismo político. Agora, a concepção de justiça passa a ser uma concepção política de justiça que, a partir de um consenso sobreposto⁷⁸, pretende alcançar o pluralismo razoável. Pluralismo aqui, entendido como uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais como resultado normal da cultura de instituições livres e democráticas. Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou mesmo, aproximar-se da compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis (RAWLS, 1993, p. 441). A ideia de uma verdade moral que era mais forte em *TJ* perde espaço no *PL* para aquilo que se propõe ser razoável. Uma concepção política de justiça tem como objeto a EBS, aplicando-se às instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade democrática autossustentada. Sendo o consenso sobreposto resultado normal da cultura de instituições livres, acreditamos que o mesmo coloca-se como um aspecto da eticidade das sociedades democráticas. Aqui, fica evidente, a

⁷⁸ Rawls está preocupado com a estabilidade social nas democracias contemporâneas. Por isso, fala da estabilidade pelas razões certas, a partir de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*). As razões certas seriam as ideias e os valores políticos e morais de uma sociedade democrática. Já, o consenso sobreposto, requer um esforço por parte das pessoas no sentido de deixar em segundo plano suas doutrinas abrangentes e, elevar a um primeiro plano, os princípios que irão regular a sociedade. Em um artigo publicado em 1977, *The Idea of Public Reason Revisited*, Rawls nos oferece um bom exemplo do que seria, na prática, um consenso sobreposto. Começa por perguntar se seria possível para alguém que tem fé, endossar um regime constitucional mesmo quando as suas doutrinas abrangentes podem sofrer restrições sob esse regime. Nesse caso, o melhor seria endossar uma democracia constitucional razoável como forma de assegurar imparcialmente a liberdade dos seus seguidores compatíveis com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais. Ao afirmar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa entende que esses são os limites que Deus impõe à nossa liberdade. Entende Rawls, que a liberdade de consciência e o princípio de tolerância que devem ocupar um lugar essencial em qualquer concepção democrática podem ser coerentes com a igual justiça para todos os cidadãos, em uma sociedade democrática razoável. Nos fala também, da interpretação que Abdullahi Ahmed Na-Na'im faz da Shari'a, livro sagrado (Lei Divina) dos muçulmanos que, segundo ele, deveriam seguir o período inicial de Meca quando a Shari'a sustentava a possibilidade de uma união da fé com o pensamento racional referendando uma democracia constitucional. Esse exemplo, segundo Rawls, é verdadeiro para as demais doutrinas abrangentes (filosóficas, morais e políticas). Para maiores detalhes ver: (RAWLS, 1999, p 590-591).

fragilidade da tese dos comunitaristas que criticam Rawls por não levar em conta que as opiniões dos indivíduos são reflexo de seu modo de vida, de sua inserção em uma comunidade.

No modelo de liberalismo político proposto por Rawls a sociedade é entendida como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, divididos em doutrinas abrangentes e razoáveis tendo como objetivo a EBS, orientada por uma concepção pública de justiça. O objetivo é estabelecer uma referência moral e política para a esfera pública, deixando a esfera privada a cargo das doutrinas abrangentes dos indivíduos. As ideias básicas da concepção política de pessoa são: concepção política de justiça (*political conception of justice*), consenso sobreposto (*overlapping consensus*), a ideia de razão pública (*public reason*), concepção política de pessoa (*political conception of person*), pluralismo razoável (*reasonable pluralismo*) e construtivismo político (*political construtivismo*).

Para dar conta da estabilidade política e social o liberalismo político articula apenas valores políticos em uma base pública de justificação, usando princípios da razão prática no âmbito do razoável, defendendo uma autonomia moral e política da esfera pública em relação às diversas concepções de bem da esfera privada. De acordo com Rawls,

O tipo de estabilidade que se quer de justiça como equidade tem por fundamento, então, o fato de que se trata de uma visão política liberal e que aspira a ser aceitável aos cidadãos, concebidos como razoáveis e racionais, bem como livres e iguais, e, assim, está voltada à razão pública dos cidadãos. [...] Se a justiça como equidade não fosse expressamente concebida para conquistar o apoio refletido de cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, ainda que conflitantes – sendo a existência de tais doutrinas uma característica do tipo de cultura pública que a própria concepção liberal fomenta – tal justiça não seria liberal (RAWLS, 1993, p. 143).

A justiça como equidade torna-se uma ideia razoável a partir do entendimento que as pessoas têm da própria estrutura analítica⁷⁹ à qual esta mesma

⁷⁹ Quando fala de estrutura analítica, Rawls está se referindo às duas partes do argumento a partir da posição original. Ambas as partes são desenvolvidas dentro da mesma estrutura analítica e estão sujeitas às mesmas condições incorporadas à posição original, concebida como um dispositivo de representação. Esses dois estágios correspondem às duas partes do argumento a partir da PO para

justiça está vinculada. Cada pessoa, com o uso da razão, tem a compreensão da dimensão e do significado das suas escolhas para compreender que estão agindo da forma mais apropriada.

Nossa intenção neste capítulo é compreender a evolução do pensamento de Rawls e, ao mesmo tempo, mostrar que o conceito de político estabelecido por ele é compatível podendo sim, ser defendido como uma alternativa para sociedades democráticas contemporâneas. Sabemos que para qualquer teoria normativa, entre as quais estão incluídas as teorias contratualistas ou neocontratualistas, o conceito de pessoa tem importância central, pois, é a ação de cada agente que vai produzir ou deixar de produzir consequências para a comunidade política. O grande desafio de Rawls e sua teoria foi o de repensar a questão da comunidade política em uma perspectiva que não houvesse o cerceamento e as limitações das condutas individuais. Historicamente, algumas tentativas para a distribuição da justiça fracassaram por ser tratada como um fim último sem levar em conta os meios para se chegar à tal objetivo. Rawls está convicto de que, para reintroduzir os imperativos da justiça social, não devemos em hipótese alguma suprimir as liberdades e os direitos individuais. E as bases para um consenso devem surgir exatamente desse *ethos* social e político: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar” (RAWLS, 1971, p. 3). Sua contribuição é simbólica e emblemática para os tempos atuais, ou seja, exclui qualquer apelo à autoridade tirânica proveniente do Estado ou de corporações privadas. A fonte do poder deve ficar a cargo da comunidade política, sempre tendo como objeto a EBS.

O conceito tradicional de político e da própria filosofia política sofrem profundas mudanças do ponto de vista rawlsiano. O recurso ao poder autoritário fica completamente excluído em sua teoria. A autoridade do “saber” e da “verdade” sofrem transformações ontológicas e até mesmo antropológicas. As intuições, as opiniões e os juízos ponderados são agora valorizados, levando a pessoa ao mais alto grau de participação no campo do político. A partir do construtivismo político

sustentar os dois princípios em *TJ*. Na primeira parte do argumento, as partes escolhem princípios sem levar em conta os efeitos das psicologias especiais, ao passo que, na segunda parte, elas indagam se uma sociedade bem-ordenada baseada nos princípios selecionados na primeira parte seria estável, isto é, se geraria em seus integrantes um senso de justiça suficientemente forte para se contrapor à injustiça. Para maiores detalhes ver Parte II, Conferência IV, § 2. (RAWLS, 1993, p. 140).

elaborado por Rawls, a noção de pessoa adquire um significado pleno em termos políticos, pois, é ela, que a partir de um ER assegura um consenso sobreposto acerca dos valores políticos fundamentais em uma sociedade democrática, criando os princípios de justiça, a partir das ideias públicas compartilhadas de sociedade: “Ao acatar esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes razoáveis” (RAWLS, 1993, p. 90). Percebemos em Rawls, outra maneira de fazer política, desautorizando as formas tradicionais que até então tinham primazia em suas ações. Volta as costas para a tradição racionalista do Iluminismo, reencontrando de certa maneira, a dos sofistas gregos (LAUFER, 1990, p. 68). Ao afirmar a prioridade do político sobre a filosofia, da retórica e da persuasão sobre a força (ou a Razão), Rawls dá então ao termo “político” um sentido diferente, correspondente a uma concepção da filosofia política que é ela própria, modificada (AUDARD, 2002 b, p. XV). O lugar da política coloca-se então, como um centro orientador para evitar os ataques às liberdades individuais reafirmando a importância da comunidade política.

Destacamos que o termo político em Rawls possui um vínculo apenas indireto com os valores morais. Os valores políticos não são unificados a partir de uma mesma doutrina moral abrangente presente na comunidade. Uma sociedade democrática possui como característica central um pluralismo de ideias e uma não hegemonia. Embora suas instituições políticas carreguem valores morais com os quais as pessoas podem se identificar como pessoas privadas, possuidoras de valores diferentes, essas mesmas pessoas reconhecem que construir uma comunidade política requer um consenso mínimo. E para se chegar a um consenso em termos políticos não é necessário que pessoas racionais, livres e iguais renunciem a seus valores morais abrangentes. Do ponto de vista de Rawls, os valores morais por originarem-se de fontes históricas e culturais variadas, não estão naturalmente de acordo entre si. Apesar disso, não há impedimento algum para a aplicação de princípios democráticos descobertos pela livre circulação do pensamento e da consciência.

Princípios políticos não podem ser diretamente originados de uma simples coleção disparatada (sem razão ou sentido) de intuições morais (AUDARD, 2002 b, p. XXXIV). Por isso, a necessidade de uma mediação entre nossas convicções

morais e filosóficas abrangentes e a prospecção dos princípios de justiça. E é justamente essa mediação que Rawls denomina de concepção política de sociedade e de pessoa. Em suas palavras: “Em resumo, a ideia é que, numa democracia constitucional, a concepção pública da justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas à controvérsias” (RAWLS, 2002 b, p. 202). Resulta que, para Rawls, uma concepção pública de justiça deve ser política, não metafísica. Agora, a concepção de pessoa bem como a justificação de uma concepção de justiça é mais uma tarefa social prática e menos um problema epistemológico ou metafísico (RAWLS, 2002 b, p. 22). Portanto, a concepção política de pessoa, define que uma comunidade política deve ser norteadada por um consenso evitando assim, que somente parte da população formalmente defina os rumos da política. A concepção política oferecida por Rawls é estrutural. Significa que esta concepção define o modo como os membros da sociedade desejam ser tratados e como se tratam entre si.

Embora não sendo moralmente neutra a concepção de pessoa expressa por Rawls tampouco pode ser acusada de ideológica, pois a mesma define a sociedade como devendo concretizar um ideal de cooperação entre pessoas que querem ser tratadas como livres e iguais. Qualquer que seja a família ideológica que individualmente cada um professa, a intuição de Rawls é de que, quando colocadas as alternativas, as pessoas escolherão o ideal político público da democracia, como forma de zelar por seus interesses privados sem deixar de valorizar a coisa pública. Partindo dessa visão não podemos deixar de levar em conta que a concepção moral está bem presente no campo político. O que Rawls nos traz de novo é a possibilidade de consensos políticos, independente de nossas concepções morais abrangentes. A moral em Rawls não pode ser vista de uma forma simplista e sem falhas ou como uma ideologia dominante e condicionada. Ela sozinha não pode servir de força aglutinadora. Ao contrário, o consenso deve ocorrer a partir de eventos não hegemônicos, reconstruindo e reforçando, assim, o elemento essencial do discurso e do debate público.

A tarefa que Rawls se propôs em sua teoria, mais precisamente em seus últimos textos, foi a de identificar se em nossa intuição moral haveria lugar para aquilo que podemos chamar de ações políticas convergentes. Nossas ações políticas convergentes são imprescindíveis ou até mesmo essenciais para a

construção de uma sociedade democrática e a conseqüente sobrevivência de suas instituições. Devemos reconhecer que os problemas políticos devem ser resolvidos a partir dos princípios que vão aparecer no legislativo, na magistratura e na própria constituição. A originalidade da teoria de Rawls indica que os valores morais dominantes em uma comunidade, não são condicionantes e nem proporcionam diretamente a justificação moral de uma sociedade democrática e seus princípios políticos ou de justiça. Rawls reconhece que em qualquer sociedade democrática existem profundas divergências morais, políticas, religiosas e filosóficas. Ocorre, no entanto, que isto não deve servir de obstáculo para que possamos renunciar à ideia de que possuímos valores em comum. Valores compartilhados que estão no centro de nossa identidade pública os quais podem ser prospectados na PO. Quando esses valores são definidos como políticos aumentam nossa percepção de que somos pessoas livres e iguais, impulsionando nossa adesão a regimes liberais e democráticos. Quando encontramos ações políticas convergentes, cresce o nosso senso de cidadania e percebemos a importância de uma concepção política de pessoa como a descrita por Rawls.

4.1 O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS: IDEIAS FUNDAMENTAIS

Destacaremos agora algumas das ideias fundamentais de John Rawls no que se refere a sua passagem de uma concepção de pessoa em *TJ* para o *PL*. Se, em teoria, a concepção moral de pessoa depende mais de doutrinas abrangentes, em *PL* esta concepção está vinculada a uma noção política de pessoa, o que constitui uma identidade de pessoa ligada à coisa pública (razoável), não mais levando em conta questões particulares (razão). Assim, a ideia de uma concepção política de justiça está profundamente ligada ao liberalismo político e se expressa claramente na justiça como equidade:

Embora tal concepção seja, como não poderia deixar de ser, uma concepção moral, trata-se de uma concepção moral que se aplica a um tipo específico de objeto, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas. Ela se aplica, em particular, ao que denominarei a “estrutura básica” da sociedade, que, para os nossos propósitos no momento, estou supondo ser uma democracia constitucional contemporânea (RAWLS, 1993, p. 11).

Por estrutura básica Rawls entende serem as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade e o modo como se combinam em um sistema único de cooperação social de uma geração às seguintes. Uma concepção política de justiça foi formulada como uma visão que se sustenta por si própria. É um módulo, ou uma parte constituinte essencial, que se encaixa em diferentes doutrinas razoáveis que subsistem na sociedade por ela regulada e pode conquistar seu apoio (RAWLS, 1993, p. 12). Desta forma, uma concepção política de justiça como a formulada por Rawls difere de inúmeras doutrinas morais por terem como característica visões gerais e abrangentes. O utilitarismo nos serve como exemplo: o princípio da utilidade costuma ter sua aplicação estendida a todos os tipos de objetos, da conduta dos indivíduos e das relações pessoais à organização da sociedade como um todo. Já uma concepção política de justiça elabora uma concepção razoável somente para a EBS.

Outra característica de uma concepção política de justiça identificada por Rawls “é que seu conteúdo se expressa por meio de certas ideias fundamentais percebidas como implícitas na cultura pública política de uma sociedade democrática” (RAWLS, 1993, p. 13). Essa cultura compreende as instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação. A cultura pública tem como base o acervo comum em uma sociedade. Tudo aquilo que podemos denominar de cultura de fundo em uma sociedade civil faz parte da cultura pública política. É a cultura da vida cotidiana e de suas diversas associações, tais como Igrejas, Universidades, sociedades científicas, clubes entre outras entidades que constroem a base de uma sociedade. As principais instituições da sociedade são vistas por Rawls como um acervo de ideias implicitamente compartilhadas. E é justamente este acervo que serve como ponto de partida para a construção de um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. Rawls não parte de algo abstrato para construir sua teoria. Apenas separa as doutrinas abrangentes, ou seja, aquilo que é de interesse particular (razão), daquilo que é de interesse público (razoável). Essa ideia central é formulada junto com duas outras ideias fundamentais que são inseparáveis dela. A primeira é a de cidadãos entendidos como pessoas livres e iguais e a segunda, a de uma sociedade bem-ordenada, entendida como aquela que é regulada por uma concepção política de justiça. Supõe-se que pessoas

com um forte senso de cooperação, embora convivendo com doutrinas conflitantes, estarão aptas a conquistar o apoio de um consenso sobreposto.

A ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação leva em conta a cultura pública de uma sociedade democrática. Pessoas assim, “não veem a ordem social como uma ordem natural fixa ou como uma hierarquia institucional justificada por valores religiosos ou aristocráticos” (RAWLS, 1993, p. 15). A cooperação é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos. Os termos equitativos de cooperação são aceitos por todos envolvendo a ideia de reciprocidade. Todos que estão envolvidos na cooperação e que fazem sua parte como as normas e os procedimentos exigem, beneficiam-se de uma forma apropriada. E, esta ideia de cooperação social requer uma noção de vantagem racional ou do bem de cada participante. Uma concepção política de justiça identifica termos equitativos de cooperação. Como o objetivo fundamental da justiça é a EBS, esses termos equitativos são expressos pelos princípios que especificam os direitos e deveres fundamentais no âmbito das principais instituições da sociedade.

Um aspecto relevante em nossa pesquisa é entender a ideia de pessoa na teoria de John Rawls por compreender que para qualquer teoria normativa esse é um conceito central. Como Rawls propôs um tipo de sociedade que “toma como ponto de partida a ideia segundo a qual a sociedade deve ser concebida como um sistema de cooperação” (RAWLS, 1993, p. 18), cabe-nos ver o alcance que sua teoria têm no que se refere à concepção de pessoa envolvida no procedimento da PO. Poderia Rawls usar expressões tais como *Homo politicus*, *Homo oeconomicus*, *Homo ludens* ou *Homo faber* para se referir ao tipo de pessoa que está envolvida em tal procedimento? Acreditamos que Rawls, por ser um filósofo contemporâneo e, portanto, já identificado com as complexidades da sociedade pós-moderna e pós-industrial não quis ficar preso a conceitos “prontos” e até certo ponto ideológicos. Sua preocupação era resolver tal dilema, por isso, precisou identificar em sua teoria “uma concepção de pessoa condizente com esse ideal” (RAWLS, 1993, p. 18). O conceito de pessoa não é uma preocupação atual. No mundo antigo já fora objeto de reflexão tanto pela Filosofia como pelo Direito. Referia-se àquele que é capaz de participar ou de desempenhar um papel na vida social, exercendo plenamente seus direitos e deveres: “Assim, dizemos que uma pessoa é alguém que é capaz de ser

um cidadão, isto é, um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade ao longo da vida inteira” (RAWLS, 1993, p. 18).

Rawls deixa claro que uma concepção de pessoa da forma como ele entende “é uma concepção normativa, quer seja legal, política, moral ou até mesmo filosófica ou religiosa, dependendo da visão geral à qual pertence” (RAWLS, 1993, p. 18). Para seu propósito, a concepção de pessoa é moral, tendo como ponto de partida nossa concepção cotidiana de pessoa entendida como uma unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade. O que Rawls faz é ajustar esse conceito de pessoa à sua concepção política de justiça na teoria da justiça como equidade, deslocando-se das doutrinas abrangentes mais fortes em *TJ* para uma concepção política de pessoa no *PL*. Desta forma, ele escapa de uma concepção metafísica e abstrata de pessoa, problema que lhe rendeu várias críticas, principalmente por parte dos comunitaristas, colocando-se agora como uma alternativa às diversas teorias morais que desejam ser uma solução para sociedades e pessoas reais: “Trata-se, com efeito, de uma concepção política de pessoa e, considerando-se os objetivos de justiça como equidade, é uma concepção apropriada para servir de base à cidadania democrática” (RAWLS, 1993, p. 18).

Na obra *PL*, Conferência I, § 5, Rawls mostra o significado de uma concepção política de pessoa. A intenção é demonstrar que sua teoria não corresponde a uma doutrina metafísica de pessoa. Em sua busca por uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática, entendida como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, que, em sua condição de autonomia política aceitariam de modo voluntário os princípios de justiça, apresenta os cidadãos que participam da PO, como cidadãos livres e iguais do ponto de vista de uma concepção política de pessoa. Todos os cidadãos devem endossar livremente a concepção política de justiça, conquistando o apoio das pessoas que professam doutrinas conflitantes, a partir de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis. Isto sugere que deixemos de lado a forma como as doutrinas abrangentes das pessoas se relacionam com o conteúdo da concepção política de justiça e que consideremos esse conteúdo como resultante de várias ideias fundamentais retiradas da cultura pública política de uma sociedade democrática. Pessoas com essas características “são livres no sentido de conceberem a si próprios e aos outros como indivíduos que possuem a faculdade moral de ter uma concepção do bem”

(RAWLS, 1993, p. 30). Na condição de cidadãos, entende-se que são capazes de rever e alterar suas concepções do bem, por motivos racionais ou razoáveis assim que o desejarem. Dada a faculdade moral que pessoas livres tem de formular, revisar e de racionalmente se empenhar na realização de uma concepção do bem, a identidade pública de tais pessoas não é alterada por possíveis mudanças na concepção específica que afirmam.

A identidade da pessoa que Rawls nos apresenta diz respeito às questões de justiça política. Se eu, você, ou qualquer outra pessoa, na qualidade de cidadãos livres e iguais, professarmos algum tipo de religião, por exemplo, ela não deveria interferir no modo como vamos atuar politicamente na sociedade: “Não há nenhuma perda do que podemos denominar sua identidade pública ou institucional, ou sua identidade para os propósitos do Direito fundamental” (RAWLS, 1993, p. 30). Desde que cumpramos os princípios acordados na PO, respeitando o contrato firmado entre todos, no que se refere aos direitos e deveres, estamos livres para professar nossas convicções políticas, religiosas ou filosóficas. O tipo de sociedade que Rawls propõe garante os direitos fundamentais e as exigências reconhecidas da justiça, independente de filiação religiosa ou de classe social. As pessoas afirmam valores da justiça política e querem vê-los expressos nas instituições políticas e nas políticas públicas. A identidade moral de tais pessoas não fica prejudicada. Ao mesmo tempo, que expressam os valores da vida pública, não deixam de considerar seus objetivos particulares, pois, ajustam e reconciliam esses dois aspectos de sua identidade moral. Podemos intuir que, na concepção política de pessoa como referida por Rawls, a *pólis* e o *oikos* andam juntas. O ambiente público e privado em equilíbrio, seguindo a justa medida de Aristóteles.

A concepção de pessoa em uma teoria da justiça como equidade cria compromisso com esses dois tipos de vínculos: o coletivo e o particular, o político e o não político. São esses vínculos que irão determinar a identidade moral e dão “forma ao modo de vida de uma pessoa, àquilo que ela própria julga que está fazendo e tentando realizar no mundo social” (RAWLS, 1993, p. 31). Uma pessoa racional e razoável deseja e quer que as demais pessoas desejem, um ambiente social e político com condições ideais para tocar sua vida em frente. E para que isto seja possível é imprescindível que sejam criados compromissos de ordem moral e

política entre as pessoas e estas em relação ao Estado⁸⁰. Rawls reconhece que as concepções do bem de uma pessoa podem mudar a qualquer momento ou ao longo do tempo. Mudanças profundas podem acontecer em nossos compromissos e fins últimos no que diz respeito à nossa identidade moral. Cita o exemplo de “Saulo de Tarso que no caminho para Damasco transforma-se em Paulo, o Apóstolo” (RAWLS, 1993, p. 31). Essa conversão, no entanto, para os propósitos de uma teoria da justiça como equidade ou para os propósitos da vida pública não faria diferença alguma. Em uma sociedade bem-ordenada que se apoie em um consenso sobreposto, os compromissos e valores políticos dos cidadãos, na medida em que se integram à sua identidade⁸¹ não institucional ou moral, são aproximadamente os mesmos.

Uma característica relevante da concepção de pessoa na teoria da justiça é o fato de que pessoas com essas qualidades se veem como livres e são fontes *self-authenticating*⁸², de demandas válidas. Pessoas nessas condições estão aptas e “consideram-se no direito de fazer demandas às suas instituições de modo que promovam suas concepções do bem” (RAWLS, 1993, p. 32). As demandas que as pessoas veem como fundamentadas em deveres e obrigações, que tem por base a concepção do bem e a doutrina moral que professam em suas vidas, também valem como *self-authenticating*. É razoável imaginar que, quando se trata de uma concepção política de justiça, envolvendo uma democracia constitucional, as concepções do bem e as doutrinas morais endossadas pelos cidadãos sejam compatíveis com uma concepção pública de justiça, pois, os deveres e obrigações autenticam-se a si próprios do ponto de vista político. Com essa concepção de pessoa, Rawls procura evitar que os cidadãos envolvidos nesse processo, derivem seus deveres e obrigações devidos à sociedade a partir de uma hierarquia social justificada por valores religiosos ou aristocráticos. Pessoas livres e iguais do ponto de vista da teoria de Rawls são consideradas fontes de reivindicações, baseadas nos direitos, deveres e obrigações sociais. As leis que regulam a EBS derivam de suas vontades enquanto cidadãos livres e iguais: “Conceber os cidadãos como

⁸⁰ O papel dos compromissos é apresentado por Bernard Williams. Ver: WILLIAMS, 1981, p. 10.

⁸¹ Para Rawls, nossa identidade pessoal não deve afetar aquilo que somos enquanto pessoas políticas. Interessante observar que Rawls tinha grande preocupação na definição do conceito de pessoa. A citação 34, página 31 do *PL*, reafirma essa posição. Rawls se ocupa de alguns filósofos clássicos ou modernos e alguns autores na área da filosofia da mente para especificar o conceito de pessoa.

⁸² Pessoas que mostram o seu poder de persuasão na vida social concreta.

peças livres em virtude de suas faculdades morais é inseparável de uma concepção específica de justiça política” (RAWLS, 1993, p. 33).

Outro aspecto importante para o qual os cidadãos são vistos como livres, é o fato de que são considerados capazes de assumir a responsabilidade por seus próprios fins. À medida que as instituições de fundo são justas e uma vez que se assegure a cada pessoa uma parte equitativa dos bens primários nos padrões requeridos pelos princípios de justiça, supõe-se que os próprios cidadãos são capazes de ajustar seus objetivos e suas aspirações àquilo que é razoável esperar que possam fazer. Destacamos que uma das características das pessoas colocadas nessas condições é a de serem vistas “como capazes de restringir suas demandas em matéria de justiça àquilo que os princípios de justiça permitem” (RAWLS, 1993, p. 34). As pessoas, do ponto de vista da teoria da justiça como equidade, colocam limites em seus desejos e aspirações, entendendo que o peso de suas demandas deve ser regulado por uma concepção política que leve em conta um sistema equitativo de cooperação. Nossa percepção é que Rawls e sua teoria se adaptam perfeitamente às exigências do mundo contemporâneo. Embora Rawls tenha deixado de lado os direitos dos animais e o problema do meio ambiente por não ser um tema relevante em sua filosofia, pensamos que o modelo deixado por ele serve aos propósitos atuais para a proteção dos animais e do meio-ambiente. É razoável imaginar que pessoas apoiadas em um senso de justiça como equidade, estarão propensas a diminuir o consumo, contribuindo significativamente com a diminuição dos danos ao ambiente natural. Pessoas que fundamentam sua vida política a partir da ideia de uma sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação são plenamente capazes de assumir a responsabilidade por seus fins.

Outra questão que perturbava Rawls era a acusação que recebera dos filósofos comunitaristas no que se referia à concepção de pessoa na PO. Para esses filósofos, de um modo geral, o pensamento liberal não dá respostas corretas ao problema da identidade da pessoa. Sandel, por exemplo, sugere que a teoria da justiça como equidade de John Rawls opera com uma concepção de sujeito moral como um eu completamente dissociado de suas experiências contingentes (SANDEL, 1982, p. 15-28). No *PL*, principalmente as conferências I, II e III, Rawls faz a defesa de sua teoria, propondo que: “a filosofia política não se afasta, como pensam alguns, da sociedade e do mundo” (RAWLS, 1993, p. 45). Sobre o uso que

faz de concepções abstratas, o filósofo americano tem fortes argumentos para se defender de seus contendores. Vejamos: “Para formular o que denominei liberalismo político, parti de uma variedade de ideias básicas e familiares que estão implícitas na cultura pública política de uma sociedade democrática” (RAWLS, 1993, p. 43). São ideias que reforçam a possibilidade de uma concepção de justiça política ser posta em prática em sociedades reais. Como complemento à ideia de justiça política, acrescenta-se a ideia de uma concepção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, uma concepção política de pessoa como livre e igual e a concepção de uma sociedade bem-ordenada. Outras duas ideias apresentadas por Rawls complementam a estrutura de sua teoria: a concepção da EBS e a PO: “Por fim, para mostrar que uma sociedade bem-ordenada é um mundo social possível, acrescentamos a essas ideias a de consenso sobreposto e de doutrina razoável abrangente” (RAWLS, 1993, p. 43).

Com isso, Rawls quer mostrar que seu liberalismo político, apesar de ter um conteúdo teórico forte, partindo até mesmo de inferências abstratas, não deixa de ter validade e ser até mesmo uma referência, podendo servir de modelo para legisladores e magistrados. Suas ideias são introduzidas com a intenção de preencher uma lacuna existente na filosofia política, oferecendo novos conteúdos para reflexão ao liberalismo político afirmando novas possibilidades de fazer política, dando relevância a ideias que são fundamentais para o exercício da democracia tais como as ideias do domínio público e de razão pública. Para tanto, alguns requisitos são importantes e são esclarecidos por Rawls, no sentido de tornar viável uma sociedade como um sistema equitativo e estável de cooperação, entre cidadãos livres e iguais, profundamente divididos pelas doutrinas abrangentes e razoáveis que professam. Entre esses requisitos está o de que a EBS seja regulada por uma concepção política de justiça e que essa concepção possa ser o objeto de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis e que o debate público, “quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estiverem em jogo, seja conduzida com base na concepção política de justiça” (RAWLS, 1993, p. 44). Essas são condições básicas que caracterizam o liberalismo político como idealizado por John Rawls. Um liberalismo que tem como objetivo substancial a correção de possíveis injustiças que possam ocorrer na EBS, servindo também de ideal para uma democracia constitucional.

Nossa percepção é que Rawls não deixa de empregar concepções abstratas, embora, as utilize, e, isto deve ser evidenciado, apenas como ponto de partida para sua teoria: “Na filosofia política, a atividade de abstração é desencadeada por conflitos políticos profundos” (RAWLS, 1993, p. 44). Sua convicção é de que somente ideólogos ou visionários não conseguem perceber os conflitos profundos que há entre valores políticos e entre estes valores políticos e os valores não políticos. A sociedade por ser composta por controvérsias profundas que ocorrem de longa data e, dada sua complexidade entre pessoas e instituições públicas ou privadas, requer a ideia de uma justificação razoável entendida como um problema prático, não metafísico. Quando nossos entendimentos políticos colapsam ou estão dilacerados, resta-nos a filosofia política. Em suas palavras:

A filosofia política não se afasta como pensam alguns, da sociedade e do mundo. E também não tem a pretensão de descobrir, com seus próprios métodos característicos de argumentação, e apartada de toda e qualquer tradição de prática e pensamento políticos, em que consiste a verdade. Nenhuma concepção de justiça poderia ter peso para nós se não nos ajudasse a colocar em ordem em nossos juízos ponderados de justiça em todos os níveis de generalidade, do mais geral ao mais particular. Um dos papéis da PO é nos ajudar a fazer isso (RAWLS, 1993, p. 45).

Cabe à filosofia política o papel de refletir sobre valores, princípios e critérios que são formulados e organizados de uma maneira tal que somos induzidos a livremente reconhecê-los como aqueles que realmente aceitamos ou deveríamos aceitar. E, como sugere Rawls, podemos utilizar a PO para aprofundar esse reconhecimento.

No esquema de representação ou experimento mental da PO, como proposto por Rawls, temos a oportunidade de reafirmar nossos juízos particulares, embora sempre levando em conta a concepção de justiça com seus princípios e ideais, o que requer das pessoas envolvidas no processo que seus juízos em todos os níveis de generalidade estejam alinhados de uma forma refletida. Num olhar mais profundo, ou até mesmo fazendo uma meta-leitura da teoria de Rawls, fica-nos a impressão de que existe uma coerência entre nossos interesses privados (juízos particulares) e os interesses públicos (princípios gerais): “É um erro supor que as

concepções e os princípios gerais sempre prevalecem sobre nossos juízos mais particulares” (RAWLS, 1993, p. 45). Nossos juízos ponderados, através do uso do equilíbrio reflexivo, vão determinar que tipos de pessoas somos e que tipo de sociedade queremos para nós. Esses dois lados de nossa reflexão prática são complementares, devendo ser ajustados um ao outro, de modo que possam ser vistos como uma construção coerente.

Um dos maiores legados que Rawls nos deixou foi o entendimento de que para a construção de uma nova sociedade é preciso, por parte das pessoas, o exercício e a capacidade de reflexão: “A atividade de abstração, portanto, não é gratuita, não se trata de abstração por abstração” (RAWLS, 1993, p. 45). É a capacidade que pessoas livres, racionais e iguais têm para elevar ao mais alto grau de abstração o debate das questões públicas. Quando o conflito se estabelece, e isto é normal que aconteça, pois, faz parte da essência da democracia dada suas visões divergentes, faz-se necessário um maior nível de abstração para que possamos ter uma visão clara, ordenada e refletida desses conflitos. Rawls não entrega a uma autoridade suprema a possibilidade de dirimir nossos conflitos. Ao contrário, estabelece que a solução dos conflitos está implícita na cultura pública política das sociedades democráticas e são os próprios cidadãos, após cuidadosa reflexão, que fazem o acordo para conceber a sociedade como “um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo” (RAWLS, 1993, p. 46).

Neste sentido, falham os que acham que Rawls tem uma concepção de pessoa deficiente, abstrata e desligada da vida real. Não entenderam que para a possibilidade de construção de um novo modelo de sociedade faz-se necessário um nível de abstração por parte do teórico. Não entenderam que a teoria da justiça como equidade necessita, como qualquer outra teoria, uma formulação de concepções idealizadas ou até mesmo abstratas de pessoa e de sociedade. O que Rawls fez, no entanto, foi ligar de forma coerente e holística essa concepção de pessoa e de sociedade com as ideias fundamentais das sociedades liberais e democráticas, colocando-as em sintonia com uma concepção política razoável de pessoa: Paul Voice diz que: “A alegação de que Rawls tem uma concepção deficiente de pessoa repousa sobre o que eu vejo como um mal entendido ou até mesmo uma leitura errada de *TJ*. Rawls tem uma concepção substantiva e historicamente situada de pessoa” (VOICE, 2011, p. 104). Para ele, o que Rawls fez,

afinal de contas, foi construir uma teoria da justiça para um tipo particular de sociedade, historicamente especificada, ou seja, uma sociedade democrática liberal moderna.

Rawls lembra que seu método para chegar aos dois princípios de justiça (RAWLS, 1971, p. 60) seria o mesmo que um processo de auto-conhecimento empreendido por cidadãos em uma determinada sociedade. O erro que a crítica comunitarista fez foi confundir os cidadãos com os contratantes na posição original. Rawls claramente não pensa dos contratantes, quer como descrições metafísicas do eu ou como modelos ou ideais do eu. Nós, como cidadãos de sociedades democráticas e participantes do relato da justiça em Rawls não somos de fato pessoas abstratas ou contratantes historicamente não situados. A PO é como um dispositivo que proporciona uma situação de escolha e, que, perspicazmente exhibe as principais características da nossa estrutura moral e política: “Não há compromissos metafísicos aqui para o que somos de verdade. Assim, os contratantes são abstrações de cidadãos, mas não representam uma teoria incoerente de pessoa” (VOICE, 2011, p. 105). Qualquer teoria que prescreva como a justiça poderia ser deve fazer uma abstração, em algum grau, da concepção de pessoa, extraindo o que é importante e relevante a considerar ao pensar sobre o que a justiça exige. Para Voice, a virtude do método de Rawls é que ele deixa muito claro o que é captado através de sua descrição da posição original.

4.2 DOCTRINAS ABRANGENTES RAZOÁVEIS, AUTONOMIA POLÍTICA E CONCEPÇÃO DE PESSOA EM RAWLS

Devido a existência de uma pluralidade de doutrinas compreensivas razoáveis nas sociedades democráticas contemporâneas, e, dado que a condição da vida humana tem como característica permanente a divergência, resultado natural das atividades da razão humana em regimes de instituições livres e duradouras, seria possível encontrar alguma unidade que pudesse dirimir as doutrinas não razoáveis, agressivas e irracionais que o pluralismo traz consigo? Para Rawls, este é o problema central do liberalismo político (RAWLS, 1993, p. xviii) e para o qual coloca a seguinte questão:

Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? (RAWLS, 1993, p. xviii).

Rawls está confiante que nossa própria razão possa fornecer os princípios e as condições necessárias e suficientes para a formulação de um modelo de sociedade, com regras de correção e aprimoramento, com vistas a implementar sua teoria da justiça como equidade: “A PO nada mais é do que a escolha desses princípios que inevitavelmente faz o sujeito filiado racionalmente à tradição democrática constitucional, inspirada pela história política e econômica dos últimos 200 anos, e pelo conceito de pessoa que essa mesma tradição ética deixa como herança” (FELIPE, 2001, p. 157)⁸³. Rawls fornece a estrutura e o conteúdo de uma concepção política, capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*), respondendo, de certa forma, a algumas questões fundamentais que o liberalismo político busca entender.

Vemos que a tarefa de Rawls é grandiosa e requer toda uma engenharia para adequá-la ao *modus vivendi* das sociedades democráticas contemporâneas. Garantir um consenso mínimo sobre questões relevantes requer, por parte de Rawls, uma reformulação em sua teoria. Para afirmar seu liberalismo político, Rawls precisa se afastar das doutrinas abrangentes as quais dificultariam um acordo mínimo na PO. Deste modo, indica um ponto de vista limitado de concepção política, mais no sentido de articular valores políticos, evitando uma abrangência à todos os valores subjetivados na sociedade. No *PL*, “a estabilidade para uma sociedade bem-ordenada passa a ser assegurada por um consenso sobreposto, a partir de doutrinas abrangentes razoáveis” (WEITHMAN, 2010, p. 3). Fazendo isto, proporciona uma base pública de justificação para sua teoria. Reafirma, igualmente, que os princípios e ideais de uma concepção política liberal “baseiam-se em

⁸³ De acordo com Sônia Felipe, desde a proclamação da independência norte-americana, passando pela revolução francesa, o ideal da democracia tomou conta do mundo político ocidental, fundando-se nas ideias de liberdade, de igualdade e de fraternidade, portanto, traduzida no modelo de Rawls por equidade.

princípios da razão prática, em associação com concepções de sociedade e de pessoa que são também elas, concepções da razão prática” (RAWLS, 1993, p. xx).

Dado o fato de um pluralismo razoável, não há na cultura pública de uma sociedade democrática uma base pública e compartilhada de justificação que se aplique às doutrinas abrangentes. Nossas crenças particulares dificultam entrarmos em um acordo. Muitos que insistem em suas crenças também pensam que somente elas podem ser verdadeiras. Muito embora todos tenham o direito de afirmar suas crenças e até mesmo defendê-las, é razoável imaginar que tais afirmações podem sofrer resistência perante as pessoas em geral, o que dificultaria sua justificação pública: “As pessoas razoáveis percebem que os limites da capacidade do juízo colocam restrições àquilo que pode razoavelmente ser justificado a outros e, por isso, subscrevem alguma forma de liberdade de consciência e a liberdade de pensamento” (RAWLS, 1993, p. 61). Ao mesmo tempo, que não é razoável que empregemos o poder político ou coercitivo, para reprimir doutrinas abrangentes (que fazem parte da cultura de fundo a sociedade) é necessário que se coloque um critério de razoabilidade, para aceitá-las como verdadeiras. Na teoria da justiça como equidade as pessoas, na condição de livres e iguais, têm uma participação igual no poder político e coercitivo coletivo da sociedade e todos, estão igualmente sujeitos aos limites da capacidade do juízo. A conclusão de que é razoável demandar a liberdade para expressar suas crenças deriva-se (i) do pluralismo razoável e (ii) da incapacidade de convencer outros sobre sua visão particular sobre o que é bom que é um dos aspectos do pluralismo razoável. Há não apenas uma pluralidade de visões do bem, como cada uma é capaz de obter assentimento de seus defensores independentemente da validade das demais visões concorrentes e eventualmente incompatíveis.

As pessoas que fazem parte da PO não têm o direito de empregar o poder coercitivo do Estado para decidir questões que dizem respeito a elementos constitucionais essenciais ou questões de justiça de base e segundo as determinações da doutrina abrangente particular de cada cidadão. O que se deve propor, conforme Rawls, é uma forma de tolerância e de liberdade de pensamento que seja coerente com a visão que temos de uma sociedade bem-ordenada. A expressão razoável, embora de cunho epistemológico, trata-se aqui, “mais precisamente, de um ideal político de cidadania democrática que inclui a ideia de

razão pública” (RAWLS, 1993, p. 62). O que está por trás da ideia de Rawls, até mesmo implícito em sua teoria, compreende aquilo que cidadãos livres e iguais podem razoavelmente exigir uns dos outros com respeito às suas visões abrangentes razoáveis. Não se pode exigir nada que seja contrário àquilo que as partes em sua condição de representantes na PO, poderiam aprovar: “Assim, não podem, por exemplo, aceitar que todos tenham de professar uma visão abrangente específica” (RAWLS, 1993, p. 62). O que significa que as diretrizes e procedimentos da razão pública⁸⁴ são entendidos como aqueles que poderiam ser selecionados na PO e que pertencem a uma concepção política de justiça. O razoável, em contraste com o racional, leva em conta o mundo público dos outros⁸⁵.

Importante a análise de Rawls sobre como as deliberações das partes modelam a autonomia racional dos cidadãos. Nesse sentido, o conceito de pessoa política requer algumas características que são fundamentais. Por exemplo, os cidadãos se concebem como pessoas livres, “como pessoas que tem a faculdade moral de formular, rever e se empenhar racionalmente na realização de uma concepção do bem” (RAWLS, 1993, p. 72). Também, são pessoas que são fontes autoautenticadoras de demandas válidas e, ainda, se reconhecem como pessoas que são capazes de assumir responsabilidade por seus fins. Ser livre com estas características possibilita aos cidadãos ter autonomia, tanto racional quanto plena. A autonomia racional baseia-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Se expressa no exercício da capacidade de formular, revisar e se empenhar na realização de uma concepção do bem, assim como de deliberar de acordo com essa concepção. Manifesta-se na capacidade que tais pessoas têm de alcançar acordos com outras quando estão sujeitas a restrições razoáveis.

A autonomia racional é representada fazendo da PO um caso de justiça procedimental pura. Quaisquer que sejam os princípios que as partes selecionam da

⁸⁴ I would like now to connect the OP with Rawls' conception of public reason, which he advances in *Political Liberalism*, and that I present in the following chapter. At this stage, let us simply define public reason as the reason that citizens use in the public political realm once they have access to full information, to advance their claims in public terms that the others cannot reject, even if they do not agree with these claims. (AUDARD, 2007, p. 171).

⁸⁵ Rawls distingue com clareza o campo semântico do que é racional e o que é razoável. Conforme ele, as diretrizes da razão pública, quando as entendemos como propostas pelas partes na PO, podem ser vistas como categorias que fazem parte do primeiro aspecto do razoável: essas diretrizes constituem princípios propostos como termos equitativos de cooperação social para guiar a razão pública, termos aos quais nos dispomos a nos sujeitar desde que os outros também o façam. Ver mais detalhes em (RAWLS, 1993, p. 62).

lista de alternativas que lhes seja apresentada, serão aceitos como justos. Seguindo a ideia de que cabe aos próprios cidadãos, por meio de seus representantes, especificar os termos equitativos de cooperação (neste momento ainda não está em jogo o método do equilíbrio reflexivo), o resultado da PO produz princípios de justiça apropriados para cidadãos livres e iguais: “Isso contrasta com a justiça procedimental perfeita, em que há um critério independente e previamente dado do que é justo” (RAWLS, 1993, p. 72). A partir daqui, será possível conceber um procedimento capaz de assegurar que o resultado satisfaça esse critério. Para esclarecer melhor a distinção entre justiça procedimental pura (primeira etapa da PO, sem o uso do equilíbrio reflexivo) e a justiça procedimental perfeita (com o uso do equilíbrio reflexivo), Rawls nos apresenta um simples exemplo da divisão de um bolo. Se a divisão igual é aceita como equitativa, simplesmente determinamos que a pessoa que corta o bolo fique com o último pedaço (RAWLS, 1993, p. 72-73). No caso da justiça procedimental pura, aquilo que conta como justo, qualquer que seja esse resultado (por exemplo, a pessoa que corta o bolo ficar com a maior fatia do mesmo), não leva em conta algum critério prévio, contra o qual o resultado possa ser confrontado.

Na justiça procedimental pura, em sua deliberação racional, as partes não se veem obrigadas a aplicar ou subscrever nenhum princípio do direito e da justiça que seja dado de antemão. As partes, por estarem submetidas ao véu de ignorância, têm somente os três interesses formais de ordem superior para orientar suas deliberações: (i) o senso de justiça consiste no interesse de ordem mais elevada de desenvolver e exercer a capacidade de entender, aplicar e agir de acordo com os princípios de justiça que sejam racionalmente adotados pelas partes. (ii) as partes chegam a um acordo para proteger os interesses daqueles a quem representam no que se refere à concepção do bem. As partes avaliam os princípios disponíveis, estimando os bens primários que são essenciais à realização dos interesses de ordem superior de cada pessoa e, (iii), as partes identificam os bens primários a partir das condições sociais de fundo, possibilitando a cada um desenvolver suas faculdades morais com base na liberdade e na igualdade. Os bens primários são especificados de modo que no rol sejam incluídos os direitos e liberdades fundamentais compreendidos pelo primeiro princípio de justiça, a liberdade de movimento, a livre escolha da ocupação, protegida pela igualdade equitativa de

oportunidades da primeira parte do segundo princípio, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito (RAWLS, 1993, p. 76).

A ideia de uma autonomia plena, leva em conta não mais somente as partes, mas os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, em sua vida pública, em plena autonomia: “Isso significa que, em sua conduta, eles não só cumprem os princípios de justiça, como também agem em conformidade com esses princípios, por considerá-los justos” (RAWLS, 1993, p. 77). Além disso, reconhecem esses princípios como aqueles que seriam escolhidos na PO. Os cidadãos adquirem autonomia plena, exatamente, em virtude do reconhecimento público e da aplicação dos princípios de justiça em sua vida política. Fazem-no, assim, por exigência de um senso forte de justiça adquiridos no exercício da autonomia plena:

Desse modo, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que esses cidadãos dariam a si próprios, caso se deixasse representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais. Ênfase aqui, que são cidadãos que alcançam a autonomia plena: trata-se de um valor político, não ético (RAWLS, 1993, p. 77).

Pessoas, assim, se realizam na vida pública pela afirmação dos princípios políticos de justiça e pela proteção proporcionada pelos direitos e liberdades fundamentais. Rawls deixa claro, no entanto, que essa autonomia plena de vida política deve ser distinta dos valores éticos da autonomia e da individualidade, que aplicam-se à vida como um todo, tanto social como individual, da forma expressa pelos liberalismos abrangentes de Kant e de Mill. A justiça como equidade, ao contrário, afirma a autonomia política para todos e deixa que os cidadãos separadamente decidam à luz de suas doutrinas abrangentes, que peso deve ser dado à autonomia ética.

A autonomia plena é modelada pela forma como se estrutura a PO. Se expressa pela ação com base nos princípios públicos de justiça, que se entende que especificariam os termos equitativos de cooperação que os cidadãos eles mesmos dariam a si próprios, caso se encontrassem situados de forma equitativa uns em relação aos outros. A autonomia plena é modelada, ainda, pelas condições

razoáveis que se impõem às partes concebidas como racionalmente autônomas. E essa autonomia, as pessoas a realizam ao agir em conformidade com a concepção política de justiça guiada pela razão pública dessa mesma concepção. A PO é equitativa por recorrermos à ideia fundamental de igualdade tal como existe na cultura pública política de uma sociedade democrática: “Para modelar essa igualdade na PO, dizemos que as partes, como representantes daqueles que satisfazem essa condição, encontram-se simetricamente situadas” (RAWLS, 1993, p. 79). Estabelece-se um critério equitativo como forma de se encaminhar os termos de cooperação social para a EBS. E uma das características de tais pessoas é possuir as faculdades morais⁸⁶ e as capacidades normais exigidas para alguém ser um membro cooperativo da sociedade ao longo do tempo.

Pessoas assim possuem uma base de motivação moral para compartilhar tal modelo de sociedade. São consideradas como racionais e razoáveis tendo como elemento fundamental a faculdade de possuir um senso de justiça e uma concepção do bem. Outro requisito da concepção de pessoa política é o de ter as faculdades intelectuais para a construção de juízos, pensamento e inferência. Supõe-se que pessoas assim, possuem as capacidades e qualificações necessárias para serem membros normais e cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. Rawls considera algumas características especiais no que diz respeito à razoabilidade e à sensibilidade moral das pessoas: (i) Deve existir por parte delas uma disposição de propor termos equitativos supondo que os outros aceitem, assim como uma disposição de se sujeitar a esses termos confiando que os demais farão o mesmo. (ii) As pessoas reconhecem os limites da capacidade do juízo como limitações àquilo que pode ser justificado a outros e somente professam doutrinas abrangentes razoáveis. (iii) As pessoas desejam ser membros plenamente cooperativos da sociedade e querem ser reconhecidos como tais e, (iv), as pessoas possuem uma psicologia moral razoável (RAWLS, 1993, p. 81-82). Rawls acredita que pessoas com essas características podem colaborar para o surgimento de uma sociedade

⁸⁶ Para Rawls, os cidadãos possuem duas faculdades morais: a primeira é a capacidade de ter um senso de justiça, o que lhes possibilita entender, aplicar e agir de acordo com os princípios razoáveis de justiça que especificam termos equitativos de cooperação social. A segunda faculdade moral é a capacidade de ter uma concepção do bem, uma concepção dos fins e objetivos que são merecedores de nosso empenho devotado, junto com uma ordenação desses elementos que deve nos servir de guia ao longo de toda a vida. A capacidade dos cidadãos de ter uma concepção do seu bem de maneira que seja apropriada à justiça política é modelada no procedimento pela suposição de racionalidade das partes (RAWLS, 1993, p. 103-104).

nos moldes da teoria da justiça como equidade, pois, as mesmas, possuem um desejo de cidadania plena.

Por trás do esboço da psicologia moral de pessoa tal como pensado por Rawls, podemos encontrar um sujeito disposto a participar de uma sociedade cooperativa, pois, acredita que as instituições ou práticas sociais serão justas e equitativas. Cidadãos assim se mostram dispostos a fazer sua parte nesses arranjos, desde que tenham garantias razoáveis de que os demais farão o mesmo. Trata-se de uma psicologia moral derivada da concepção política de justiça como equidade. No quadro postulado por Rawls, o que se torna relevante é o esquema de conceitos e princípios que expressa certa concepção política de pessoa e o ideal de cidadania. Para ele, a natureza humana e sua psicologia natural são amplas e, por isso mesmo, tem a capacidade de limitar as concepções de pessoa e os ideais políticos praticáveis (RAWLS, 1993, p. 87). Possuímos, então, além de nossas psicologias morais abrangentes, algo que possa contribuir para a elaboração de novos ideais de como poderíamos viver. Um pensamento refletido acerca da vida política é algo que estaria ao nosso alcance. Considerando os objetivos de uma concepção política de justiça, “podemos dizer que ela busca especificar a concepção mais razoável de pessoa que os fatos gerais sobre a natureza humana e a sociedade parecem admitir” (RAWLS, 1993, p. 87). Conforme Rawls, a experiência histórica e motivações morais como o altruísmo não tem sido suficiente para resolver nossos problemas políticos. No entanto, “é preciso que formulemos um ideal de Estado constitucional para verificar se tem força para nós e se pode ser posto em prática com sucesso na história da sociedade” (RAWLS, 1993, p. 87). Para isso, a filosofia política e sua concepção política de justiça, a partir de um esquema normativo de pensamento, podem contribuir substancialmente.

Toda teoria política ou cada teoria que trata de como um governo deve ser constituído ou regido, pressupõe um relato das suas relações e estruturas, em virtude do qual os indivíduos em um sistema de governo constituem um povo, uma nação ou um Estado. Este quadro, portanto, pressupõe uma ontologia política. Estas questões ontológicas equivalem a uma visão particular da sociedade política: uma visão particular da estrutura e as relações entre os indivíduos na sociedade para o qual Rawls quer projetar uma estrutura de base justa (PETTIT, 2005, p. 157). Existe uma ontologia implícita de pessoa e uma relação entre as pessoas e o Estado que

frequentemente moldam o que pensamos em termos normativos sobre política. No caso de Rawls, sua rejeição à imagem de pessoa como um agente de grupo está conectada com sua objeção ao utilitarismo, e a rejeição da imagem de pessoa como um mero agregado, conecta-se com sua objeção ao libertarismo. Pettit entende que Rawls situa-se entre esses dois conceitos e isto explica muitos de seus compromissos distintivos. Rawls rejeita essas duas visões extremas de pessoa e isso explica a sua oposição, por um lado, ao utilitarismo e, por outro, ao libertarismo. O utilitarismo seria uma espécie de solidarismo político e representaria as pessoas como agentes unificados. A segunda visão, o singularismo político, representaria as pessoas como um mero agregado ou coleção de pessoas. A ontologia rawlsiana, no entanto, defende uma terceira visão de pessoa, distinta de qualquer uma destas, o que ajuda a explicar os elementos importantes de sua própria visão normativa.

Pettit esclarece que: “a rejeição de Rawls ao singularismo político estaria ligada à sua hostilidade ao libertarismo, em particular, ao tipo de libertarismo defendido por Nozick” (PETTIT, 2005, p. 158). Por outro lado, sua rejeição ao solidarismo político estaria vinculada à sua hostilidade ao utilitarismo. A abordagem de Rawls, sobre a sociedade política, indicando que esta não é nem solidarista e nem singularista possibilita-nos a busca de uma alternativa às mesmas, descrevendo, então, um terceiro tipo de concepção de pessoa. Conforme Pettit, a concepção de pessoa em Rawls sofre, então, uma alteração podendo ser descrita como um terceiro tipo de pessoa, ou seja, como uma “*civcity*”, uma espécie de junção entre as palavras civilidade (*civic*) e cidade (*city*) (2005, p. 158). Pessoas alinhadas ao solidarismo (utilitarismo) ou ao singularismo (libertarismo) não compartilham crenças e desejos em comum. Ao contrário, os membros de uma “*civcity*” estão comprometidos com o debate a respeito de seus propósitos alegadamente compartilhados.

A noção de “*civcity*” identificada por Pettit (2005, p. 167) pode aplicar-se em uma variedade de contextos que vão desde o pequeno ao grande, do informal ao formal, aplicando-se, ao menos em princípio, para as pessoas de uma comunidade política. Incluem-se nesse contexto, pessoas ou povos democráticos que fazem o debate sobre como seu governo deveria ser constituído, que tipo de coisas que deveria fazer e como fazer. Este debate se materializa nos locais de trabalho, cafés, nos lares, nos palanques de campanhas políticas, na televisão e em uma infinidade

de outros locais. Ao debater sobre questões importantes, eles irão gerar entre si, de novo, inevitavelmente, um fundo de considerações que, cada um está preparado a admitir como relevante na determinação das questões públicas, mesmo se as pessoas deem pesos ou importância diferentes aos seus problemas.

Você e eu podemos divergir sobre se deveria haver um sistema médico público, por exemplo, ou sobre se o nosso país deveria estar envolvido em uma determinada guerra. Mas, no debate sobre essas questões, nós iremos quase sempre concordar em comum sobre a relevância de certas medidas ou avaliações, mesmo se elas não nos conduzam na mesma direção. Eu posso argumentar que o sistema de saúde pública é necessário para proteger contra severas privações entre os pobres, ou que isto ajudaria a reforçar o nosso senso comum de cidadania. Ainda que você discorde sobre a conclusão que eu esboço você pode muito bem admitir que elas são de fato, considerações relevantes. Isto é importante para uma proteção contra as privações e promover um senso de cidadania comum. Você admite sua relevância mesmo se você pensar que elas não têm o peso que dei a elas ou que elas, por outro lado, tenham um peso maior. Ou seja, o debate promove uma convergência entre os agentes afirmando dessa forma, o consenso sobreposto (*overlapping consensus*) idealizado por Rawls.

Tão logo considerações comuns emergem e se cristalizam na sociedade, elas serão, naturalmente, uma questão de preferência geral. Contudo, por mais longe que possa ser violada, o governo deve idealmente justificar a sua organização e funcionamento, com base em tais presunções e avaliações comumente aceitas. Essas considerações tendem a apoiar determinados arranjos e limitações gerais do tipo que normalmente são registradas em uma constituição. Enquanto elas fornecem o curso no qual o debate de outras questões mais concretas é conduzido, elas frequentemente não vão apoiar inequivocamente uma alternativa específica. Mas elas certamente irão servir para reduzir o número de alternativas que são encontradas, possíveis de serem pensadas e defendidas lá. Além disso, elas normalmente fornecerão uma base para determinar formas aceitáveis para o governo tomar uma decisão entre as alternativas que permanecem. Elas podem, por exemplo, permitir a regra de uma maioria parlamentar para resolver essas questões. Alternativamente, elas podem argumentar para se referir a certas questões a um

corpo mais ou menos imparcial (um tribunal, uma corte ou uma comissão), que age como uma extensão do parlamento.

Pettit pondera que: “na medida em que uma sociedade política se organiza desta forma ela será uma “*civicity*”, embora não constitua qualquer coisa como um agente de grupo, ela constituirá, certamente, algo mais unificado e mais arrebatador do que um mero agregado de pessoas” (PETTIT, 2005, p. 168). Confrontada com indivíduos que são unidos por relações exigidas por tal “*civicity*”, será impossível sustentar que realmente não há nada mais a esta sociedade do que os indivíduos que a moldam. Seria tão tolo dizer que não há qualquer coisa mais para um organismo do que os átomos ou moléculas ou células de que são compostos. A “*civicity*” vai se constituindo em qualquer momento a partir de um conjunto de indivíduos, é claro, mas vai ser unificada ao longo do tempo pela estrutura entre indivíduos (uma estrutura em constante evolução, uma vez que será) que lhe permite executar em seu papel característico. Essa estrutura, como a estrutura em que os indivíduos se tornam um agente do grupo, irá torná-los em algo mais do que os indivíduos que a compõem. Deixe a estrutura sobreviver, por exemplo, e, assim como uma geração sucede outra, será possível pensar a sociedade ou as pessoas permanecendo as mesmas.

O construtivismo político de John Rawls requer a participação de agentes racionais, livres e iguais, que, em um primeiro momento, na PO, representam “interesses de ordem superior” (RAWLS, 1993, p. 106), envolvidos em um contrato para avaliar os princípios da justiça que satisfaçam em um grau mínimo necessário, o requisito de ter as capacidades que lhes possibilitem ser membros cooperativos da sociedade. Como agentes racionais de construção, e meros personagens de um dispositivo de representação, indica que restrições externas são impostas às partes na PO: “Essas restrições expressam o razoável e, conseqüentemente, as condições formais implícitas nas faculdades morais dos membros de uma sociedade bem-ordenada, a quem as partes representam” (RAWLS, 1993, p. 106). As faculdades morais (senso de justiça e concepção do bem) são moldadas pela disposição simétrica das partes na PO e pelas restrições a que estão sujeitas, expressas pelo véu da ignorância. Para a justiça como equidade, desenvolver e exercer nossa capacidade moral (razoável) corresponde a um de nossos interesses de ordem superior, o qual mantém vínculos estreitos com a concepção política de pessoa livre

e igual. Isto compreendido, temos a noção de que as restrições da PO deixam de ser vistas como externas, e mostra de que modo a PO modela a autonomia plena dos cidadãos, em contraste com a autonomia racional. A autonomia plena deve ser vista como um valor político e não como um valor ético ou moral (doutrina abrangentes) que se aplica à vida como um todo.

O construtivismo político de *TJ* somente é possível se concebermos que existe uma união da razão prática com as concepções apropriadas de sociedade e de pessoa e do papel público que desempenham os princípios de justiça. Razão prática aqui, entendida como aquela que deriva de Kant, à qual indica que os princípios da razão prática originam-se em nossa consciência moral, postulada pela razão prática⁸⁷. Em Kant, os procedimentos para se chegar aos princípios primeiros estão relacionados ou fundados na razão prática. Em noções que caracterizam as pessoas enquanto razoáveis e racionais elaboradas ao modo ao qual se concebem a si mesmas com uma personalidade livre e igual. A construção dos princípios de justiça como equidade devem decorrer dessa concepção de pessoa. No entanto, Rawls precisa se afastar do idealismo transcendental kantiano para poder chegar ao domínio do político. “O liberalismo político deve, é claro, rejeitar a autonomia constitutiva de Kant” (RAWLS, 1993, p. 100). Em suas palavras:

O essencial é que a justiça como equidade emprega, como ideias organizadoras, certas ideias fundamentais que são de natureza política. O idealismo transcendental e outras doutrinas metafísicas não desempenham nenhum papel na organização e na exposição dessas ideias. [...] A justiça como equidade tem por objetivo tornar manifesta uma base pública de justificação com respeito a questões de justiça política, dado o fato do pluralismo razoável. Como a justificação é dirigida a outros, ela procede a partir daquilo que é, ou que pode ser realizado em comum. Começamos com ideias fundamentais compartilhadas, implícitas na cultura política pública, na expectativa de elaborar, a partir delas, uma concepção política que possa alcançar um acordo livre e fundamentado no juízo. Um acordo que será estável em virtude de conquistar um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis (RAWLS, 1993, p. 100-101).

Conforme Rawls, Kant concebe o papel da filosofia como uma espécie de apologia na defesa de uma fé razoável, ou seja, o antigo problema teológico do

⁸⁷ Kant is the historical source of the idea that reason, both theoretical and practical, is self-originating and self-authenticating (RAWLS, 1993, p. 100).

medieval de demonstrar a compatibilidade entre a fé e a razão. Acontece que a teoria da justiça como equidade tem a pretensão de se afastar das doutrinas filosóficas ou religiosas abrangentes para, então, estabelecer um critério mínimo de convivência entre pessoas livres, razoáveis e iguais. Definitivamente, o liberalismo político de John Rawls assegura uma coerência entre a unidade teórica e a unidade prática da razão, colocando esta como uma espécie de corte suprema de apelação, cabendo à razão a competência para dirimir as questões de fundo da nossa convivência política nas sociedades democráticas contemporâneas.

Para Rawls, os princípios da razão prática, e as concepções de sociedade e de pessoa são complementares. Esclarecendo que os princípios da razão prática devem ser vistos tanto como os princípios razoáveis ou como princípios racionais: “Assim como os princípios da lógica, inferência e julgamento não poderiam ser empregados se não existissem pessoas que pensam, inferem e julgam, os princípios da razão prática são expressos pelo pensamento e pelo julgamento de pessoas razoáveis e racionais e são aplicados por elas em sua prática social e política” (RAWLS, 1993, p. 107). Os princípios são empregados por nós na formação de nossas intenções e ações, planos e decisões e em nossas relações com outras pessoas. Por isso ele entende que podemos denominar as concepções de pessoa e de sociedade de “concepções da razão prática”. São essas mesmas concepções que caracterizam os agentes que raciocinam e especificam o contexto dos problemas e das questões aos quais os princípios da razão prática se aplicam. As pessoas que exercem a razão prática possuem as faculdades morais essenciais tendo em vista o objetivo de se alcançar uma sociedade bem-ordenada. O fato de serem pessoas razoáveis e racionais significa que são capazes de entender, aplicar e agir de acordo com os dois tipos de princípios práticos. Possuem a capacidade de ter um senso de justiça e uma concepção do bem sustentado por uma moral coletiva, não egoísta.

Uma concepção de sociedade e de pessoa em Rawls corresponde àquela cujos membros se envolvem em atividades guiadas por normas e procedimentos publicamente reconhecidos. Rawls desloca o centro do poder de uma autoridade central, para um procedimento público, criando uma sociedade política na qual, as pessoas que cooperam, aceitam o procedimento e as normas que regulam de modo apropriado suas condutas: “O agente moral, nesse caso, é o cidadão livre e igual na

condição de membro da sociedade” (RAWLS, 1993, p. 129). Vemos que o ideal de sociedade em Rawls reivindica um modelo não fundamentado em doutrinas religiosas ou filosóficas. Uma forma de construtivismo⁸⁸ que coloca a responsabilidade das escolhas políticas na própria pessoa que participa ativamente do procedimento: “Concepções confiáveis de sociedade e de pessoa constituem elementos essenciais de qualquer concepção de justiça e de bem” (RAWLS, 1993, p. 109–110). Mas em que mesmo estaria fundamentada esta natureza de cooperação social de Rawls e como as concepções do direito e do bem poderiam ser vistas como derivadas de nossa razão prática?

Rawls (1993, p. 109) tem em mente um sistema legal que para ser viável necessita de um conteúdo mínimo de direito natural tal como discutido por Hart (1961). Um sistema legal deve honrar determinados direitos se o que se espera é que gere obrigações moralmente obrigatórias, e não apenas medidas coercitivas. Por exemplo: um direito mínimo de dispor da vida, liberdade e propriedade em segurança; um direito à justiça que compreenda pelo menos a igualdade formal; e uma relação de reciprocidade entre os governantes e os governados que permita o respeito mútuo. Para Rawls, tudo isso é correto, mas, deve estar em conformidade com a exigência do direito à liberdade de expressão e uma disposição oficial de administrar a justiça em boa-fé. Supõe, também, que uma sociedade e uma concepção de justiça que satisfaz requisitos dessa ordem, concepção essa que está em conformidade com uma ideia de promover o bem comum: “Sem isso, estaríamos diante não de uma sociedade, mas de alguma outra coisa” (RAWLS, 1993, p. 110).

4.3 JOHN RAWLS E A VIRADA (*POLITICAL TURN*) PARA O LIBERALISMO POLÍTICO

Entender a evolução do pensamento do filósofo é importante para que possamos compreender a sua teoria como um todo. Neste sentido, destacamos uma obra para entender a virada que Rawls empreendeu em sua teoria como forma de

⁸⁸ Rawls coloca em contraste seu construtivismo político na relação com o construtivismo moral de Kant. Propõe que, o liberalismo e o construtivismo político, tal como apresentado na justiça como equidade, limita-se ao político. O construtivismo político vê a pessoa na condição de membro da sociedade política, entendida como um sistema equitativo de cooperação social de uma geração às seguintes. Para maiores detalhes sobre o construtivismo político, ver *Lecture III, Political Constructivism* (RAWLS, 1993, p. 89).

se adequar ao liberalismo político contemporâneo. *Why Political Liberalism? On John Rawls' Political Turn* (2010), de Paul Weithman, pode nos dar bons subsídios. Neste trabalho podemos identificar alguns traços que levaram Rawls a realizar tal procedimento. Com isto, acreditamos estar reforçando nossa pesquisa na perspectiva de conferir a coerência, a plausibilidade e a validade dos argumentos de Rawls no que se refere à noção política de pessoa. Acompanhar o raciocínio de Paul Weithman pode nos ajudar a compreender as transformações ocorridas entre o primeiro e o segundo Rawls. Se em *TJ* a concepção de justiça apresentada é a justiça como equidade (*justice as fairness*), em *PL* ela é reformulada e rerepresentada por aquilo que Rawls chamou de liberalismo político (*Political Liberalism*). Saber por que Rawls fez esta virada (*political turn*) para o liberalismo político se coloca como um grande desafio, mas, acreditamos fundamental no sentido de reforçar nossa percepção de que sua teoria pode fazer frente aos grandes desafios políticos contemporâneos. Tal procedimento pode nos ajudar a responder parte das críticas endereçadas à Rawls por parte dos comunitaristas.

De acordo com Weithman (2010, p. 3), uma das explicações para a virada de Rawls para o liberalismo político, pode ser encontrada naquilo que diferencia a obra *TJ* do *PL*. Essas diferenças seriam numerosas e expressivas, sendo que algumas delas merecem ser explicadas para que fique bem demarcado o que difere uma da outra. Na introdução de sua obra, Weithman (2010, p. 4) destaca alguns aspectos importantes que devem ser levados em conta para o verdadeiro entendimento da virada de Rawls. Destaca o que, para ele, seriam as principais mudanças operadas por Rawls ao longo de sua obra, às quais passamos a destacar a seguir: (I) No *PL*, a estabilidade da sociedade bem-ordenada é assegurada por um consenso sobreposto, a partir de doutrinas abrangentes razoáveis. (II) A justiça como equidade é apresentada em *PL* como uma concepção política de justiça, fundada com base em ideias extraídas de uma cultura política democrática. (III) Em *PL*, a concepção de pessoa representada na *PO* passa a ser definida como concepção política de pessoa. (IV) A ideia de razão pública, dificilmente mencionada em *TJ*, passa ser destacada no *PL*. (V) A noção de legitimidade política, que não recebeu um tratamento adequado em *TJ*, assume um papel importante no *PL*. (VI) No *PL*, Rawls admite que o consenso em uma sociedade bem-ordenada, provavelmente se concentra em uma concepção de justiça de uma família de políticas liberais ao invés

da justiça como equidade sozinha. (VII) A tentativa de mostrar em *TJ* que a justiça como equidade seria eminentemente estável é substituída em *PL* como uma tentativa de mostrar que seria estável por retas razões.

Conforme Weithman (2010, p. 4), três outras mudanças são menos óbvias, mas, nem por isso sem importância para analisar a virada de Rawls. Entre elas, estão uma sutil mudança que Rawls faz na descrição do senso de justiça e os argumentos de que a sociedade política é um bem. Também, a noção de congruência que para Rawls era central no tratamento da estabilidade em *TJ*, perde importância no *PL*. Estas mudanças, segundo Weithman, são importantes, pois, remediaram algumas deficiências na apresentação original dos trabalhos de Rawls. Na interpretação de Weithman, o próprio Rawls estava convicto de que as deficiências de sua teoria e suas alterações posteriores não estavam ligadas à interpretação que fora feita por parte de seus leitores e, sim, devido às deficiências no domínio da própria justiça como equidade, por ela mesma e, em particular, em seu tratamento da questão da estabilidade para uma sociedade bem ordenada. Segundo esta interpretação, as críticas sofridas por Rawls, não tiveram tanto peso como alguns consideram nas transformações ocorridas ao longo da evolução da obra e do pensamento do filósofo americano. O que teria realmente relevância na virada de Rawls seriam os próprios defeitos ou contradições que o próprio Rawls teria constatado no interior da teoria da justiça como equidade.

Weithman, por exemplo, defende uma interpretação que unifique essas várias perspectivas, mostrando qual a verdade que existe por trás das interpretações parciais que foram feitas a partir das leituras dos textos de Rawls: “Espero fazer exatamente isso, mostrando o quanto da obra de Rawls, incluindo a notável mudança entre *TJ* e *PL*, pode ser explicada por supor que ele manteve um foco disciplinado em algumas preocupações intelectuais, e por ver para onde essas preocupações o levaram” (WEITHMAN, 2010, p. 5). Uma das maiores preocupações de Rawls relacionava-se com a questão da estabilidade para uma sociedade justa e bem ordenada. Ele tratou dos problemas da estabilidade na terceira parte de *TJ* e mais tarde em *PL*. Vendo como Rawls pensava inicialmente, ele demonstrava que a justiça como equidade seria estável e porque ele veio a pensar que seu argumento original para a estabilidade fracassou, mostra por que Rawls reformulou seu ponto de vista passando agora a ser visto como um liberalismo político. Ao perguntar o que

Rawls entendia por estabilidade e que ameaças para a estabilidade ele procurava evitar, pode ser um caminho no sentido de unificar as várias perspectivas sobre a obra de Rawls e dar-lhe uma nova dimensão.

No entendimento de Weithman (2010, p. 5), Rawls quis identificar os termos básicos da cooperação social que seriam justos e coletivamente racionais. Tendo identificado essas condições, ele procurou mostrar que um arranjo que os satisfizesse não seria desestabilizado, por exemplo, pelo genérico dilema do prisioneiro⁸⁹. Ao mesmo tempo, Rawls procurou mostrar que os termos para uma sociedade bem-ordenada poderiam ser estáveis sem confiar em uma espécie de soberano de Hobbes ou em alguma ideologia dominante. Em vez disso, ele queria que os termos da cooperação social fossem estabilizados ao longo do tempo pela atividade livre de quem as viveu, em algum sentido forte de autonomia e liberdade. Rawls argumentou em *TJ* e, continuou a acreditar em *PL* que, justiça como equidade seria estável somente se os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada desenvolvessem um senso forte de justiça, o que para Rawls seria plenamente possível acontecer. Ele também pensava que a justiça como equidade permaneceria estável somente se os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada mantivessem seu senso de justiça. Segundo ele, a manutenção do senso de justiça requereria por parte das pessoas um compromisso em conduzir um determinado tipo de vida.

Rawls, a despeito de tratados religiosos ou filosóficos, claramente queria fornecer uma abordagem naturalista de como os membros de uma sociedade bem-ordenada sustentam sua boa vontade, ou qual substância de uma boa vontade a estabilidade exige, ou seja, seu sentido de justiça. Seu argumento de que os membros de uma sociedade bem-ordenada manteriam seu senso de justiça, baseia-se em uma psicologia naturalista e, em particular, em uma tendência de reciprocidade que ele imaginava ser naturalmente selecionada. Devido a essa importante característica da psicologia humana, Rawls argumenta que as formas de pensamento e sentimento que apoiam o senso de justiça podem ser promovidas por instituições justas. Tais instituições moldariam as características das pessoas que

⁸⁹ Ao trabalhar com o esquema do dilema do prisioneiro, Rawls mostra sua preocupação com o isolamento das pessoas e suas reais consequências para uma sociedade justa e democrática. Neste instante, é forte o seu sentido de comunidade como já demonstrara em *TJ*, p. 264 ao dizer que “a justiça como equidade concede um lugar central para o valor da comunidade”. Para maiores detalhes sobre o dilema do prisioneiro ver: (RAWLS, 1971, p. 269).

vivem nelas, e, deste modo, elas responderiam à que tipo de benefícios seriam recebidos atribuindo, então, pouco valor àqueles que poderiam obter ganhos como um *free-rider*⁹⁰ (passageiro clandestino) ou sob outras formas de injustiça. Pessoas nessas condições, não seriam atraídas para planos de vida que os deixariam livres para decidir caso a caso no que diz respeito a honrar os princípios de justiça. Ao contrário, em uma sociedade bem-ordenada cada pessoa adotaria semelhante plano de vida e saberia que todos os demais fariam o mesmo, tornando a justiça como equidade, uma teoria estável. Porque a formação do caráter, necessária para a estabilidade, seria afetada por instituições que satisfaçam os princípios de justiça, e porque esses princípios seriam a peça central de justiça como equidade, Rawls concluiu que a justiça como equidade, quando institucionalizada e publicizada, seria estável por ela mesma (WEITHMAN, 2010, p. 6).

Deste modo, o Rawls da *TJ* reconheceu que o acordo alcançado na PO poderia ser minado pelo esquema genérico do dilema do prisioneiro. Pensando que ele tinha mostrado que os cidadãos de uma sociedade justa tornar-se-iam pessoas livres de injustiça, ele acreditou ter encontrado uma forma de evitar essa ameaça, sem depender do estado de natureza hobbesiano por alterar os índices de confiança das pessoas. Não podemos esquecer que Hobbes ligava a questão da estabilidade à obrigação política. Rawls necessita se afastar da autoridade hobbesiana argumentando que, devido às condições da PO, os princípios que seriam escolhidos pelos membros de uma sociedade bem-ordenada seriam dados por eles próprios. Quando pessoas assim regulam suas vidas a partir dos princípios de justiça, elas viveriam vidas que seriam livres e autônomas em um sentido mais amplo de liberdade. Na verdade, Rawls achava que uma das razões que eles endossariam planos de vida regulados pelas exigências da justiça é que todos eles gostariam de viver autonomamente. Assim, o kantismo de *TJ* foi uma parte essencial da solução de Rawls para o genérico dilema do prisioneiro e seu tratamento para a estabilidade em uma sociedade bem-ordenada⁹¹.

⁹⁰ Rawls preocupa-se com os oportunistas em uma sociedade. Isto decorre quando pessoas se eximem de fazer sua parte, como pagar impostos, por exemplo, agindo então, como *free-riders*. Para maiores detalhes ver: (RAWLS, 1971, p. 267).

⁹¹ The public defense of justice as fairness was then explicitly said to begin, not from a metaphysical conception of the person, but from the conception of the citizen found in the public political culture of a democratic society. The principles of justice were then said to be justified – via consent – by this political conception of the person. The political premises of the new defense could then serve as the

A possibilidade de que membros de uma sociedade bem-ordenada abrissem mão dos termos justos de cooperação manifesta um profundo e familiar fato sobre os seres humanos, mostrando que somos criaturas divididas entre corações e vontades. Podemos saber o que devemos fazer e podemos querer fazer isto, mas, também, podemos ser inteiramente levados a fazer algo mais - para fazer avançar nossos próprios interesses, ou aqueles de pessoas e causas que nos preocupamos, usando meios que são contrários à justiça. Esta divisão é uma divisão que participa da nossa razão prática, uma divisão entre o que Rawls viria a chamar o razoável e racional. E a estabilidade da justiça como equidade exige uma unificação entre nossa razão prática e nosso compromisso com a justiça. Porque somos essencialmente seres dotados de razão isto requer que nossos eus sejam unificados. O que pode comprovar essa premissa é a afirmação do próprio Rawls quando diz que “o liberalismo político em vez de se referir à sua concepção política de justiça como verdadeira, remete a ela como uma concepção razoável” (RAWLS, 1993, p. xx).

Para afirmar seu liberalismo político, Rawls precisa afastar-se das doutrinas abrangentes, doutrinas estas que dificultariam um acordo mínimo na proposição da PO. Desse modo, indica um ponto de vista limitado de concepção política, no sentido de articular valores políticos, evitando uma abrangência a todos os valores subjetivados na sociedade: “Em seu trabalho posterior, Rawls reconhece que o fato do pluralismo razoável pode tornar inviável a ideia de uma sociedade como idealizada pela justiça como equidade” (PETTIT, 2005, p. 170). Por isso, a afirmação de Rawls de que: “é forçoso constatar que, dado o fato do pluralismo razoável, não há como uma sociedade bem-ordenada em que todos os seus membros aceitem a mesma doutrina abrangente possa existir” (RAWLS, 2003, p. 9). Rawls afasta-se das doutrinas abrangentes e, fazendo isto, proporciona uma base pública de justificação para sua teoria. Reafirma, igualmente, que os princípios e ideais de uma concepção política liberal “baseiam-se em princípios da razão prática, em associação com concepções de sociedade e de pessoa que são, também elas, concepções da razão prática” (RAWLS, 1993, p. xx). E são essas concepções que especificam a estrutura

shared, public basis of the principles that Rawls had hoped to provide in TJ. Because members of the WOS endorse those premises from within their own comprehensive doctrines, the “foundation charter” of the WOS is, as it were, an area of “overlap” among otherwise divergent doctrines – hence the image of an “overlapping consensus” (WEITHMAN, 2010, p. 19).

das ideias dentro da qual os princípios da razão prática se aplicam. Desta forma, fica viabilizada a interpretação de um construtivismo político forte contrapondo-se à ideia de um construtivismo moral. E a ideia do construtivismo político está ligada à abstração da PO, um esquema de representação presente na justiça como equidade. O resultado é a criação dos princípios de justiça, um procedimento de construção no qual pessoas racionais, livres e iguais, sujeitas a condições razoáveis, optariam em escolher como forma de regular a EBS.

Poucos leitores reconheceram que os argumentos de *TJ* para a estabilidade foram destinados para enfrentar a ameaça do dilema do prisioneiro e para fazê-lo, mostrando como o tratamento dos princípios de justiça regula e unifica a razão prática humana. E se esses argumentos forem válidos, certamente o seu sucesso terá se constituído como uma impressionante realização filosófica (WEITHMAN, 2010, p. 7). Rawls trabalha o esquema dilema do prisioneiro na segunda parte de *TJ* quando fala das instituições de uma sociedade democrática moderna. No capítulo V, faz algumas observações sobre os sistemas econômicos (RAWLS, 1971, p. 265) quando propõe o caráter público de certos bens essenciais: “É uma visão superficial aquela que considera que a regra política é fundada unicamente na propensão dos homens para o egoísmo e a injustiça” (RAWLS, 1971, p. 268). Isolados, tomamos decisões, mesmo que perfeitamente racionais, cujos resultados podem ser piores para o montante da sociedade. O estado de natureza formulado por Hobbes é um exemplo clássico disso. O segundo princípio da teoria de Rawls (princípio da diferença) trata exatamente disso: “Aqui o objetivo é assegurar às partes que cooperam que o acordo comum está sendo mantido. A disposição de cada pessoa a contribuir depende da contribuição das outras” (RAWLS, 1971, p. 269).

No capítulo II de sua obra, Weithman (2010, p. 42-65) destaca algumas noções sobre estabilidade e congruência (*stability and congruence*). Weithman distingue vários tipos de estabilidade na obra de Rawls e o que ele queria dizer ao se referir sobre estabilidade inerente (*inherent stability*). Identificar mais claramente as ameaças que sofrem as sociedades democráticas (como manter a ordem no seio de uma sociedade política) é o tipo de estabilidade com que Rawls estava preocupado. Sua percepção é que a justiça como equidade pode ser estável e, quando institucionalizada, sobreviver às ameaças como as compreendidas pelo dilema do prisioneiro ou no estado de natureza hobbesiano. O tipo de estabilidade

que refere Rawls é diferente da estabilidade como comumente encontrada na literatura da ciência política (WEITHMAN, 2010, p. 44). Rawls pensa que enquanto Platão ou Hobbes, entre outros filósofos políticos, podem ter apenas se preocupado com a forma como as sociedades poderiam ser estáveis, e que a estabilidade deste tipo precisaria ser imposta, em contraste, em *TJ* Rawls quer mostrar que sua concepção de justiça ou justiça como equidade, seria inerentemente estável. Conforme a opinião de Weithman⁹², Rawls fez as mudanças entre *TJ* e *PL* porque ele se deu conta que seu tratamento da estabilidade – a saber, aquilo que ele chama por "congruência" - não teria sido completamente sucedido. Não só ele chegou a pensar que os argumentos que ele ofereceu para congruência falharam, mas também que o problema da congruência como posto em *TJ* fora equivocado. Weithman reflete sobre a virada que Rawls fez em direção ao liberalismo político. Põe em evidência as causas e motivos que teriam levado Rawls a tal procedimento na tentativa de tornar a justiça como equidade mais estável.

Precisamos entender o que Rawls pretendia quando argumentava a favor da congruência em sua teoria. Quando trata da "unidade do eu" (RAWLS, 1971, p. 560) deixa evidente um conceito de pessoa política que leva em conta a precedência da justiça com relação ao bem⁹³. Isto implica que no plano racional da vida das pessoas que participam da PO, se manifesta um desejo de ordem superior, de seguir com consistência o seu senso de justo e de justiça em detrimento do bem. Rawls precisa se distanciar do hedonismo que tem como princípio um eu que maximiza a soma de experiências prazerosas (RAWLS, 1971, p. 561) e, do utilitarismo, onde os meios materiais estão a serviço do objetivo dominante. Na justiça com equidade, "acontece uma completa inversão de perspectiva, proporcionada pela prioridade do justo" (RAWLS, 1971, p. 563). A própria característica da PO e a natureza dos princípios

⁹² "My view is that Rawls made the changes between *TJ* and *PL* because he came to see that a major part of his treatment of stability – namely, his treatment of what he calls "congruence" – was unsuccessful. Not only did he come to think that the arguments he offered for congruence failed, but he came to think that the problem of congruence as he posed it in *TJ* was misconceived. This chapter lays some of the groundwork for my reading. Since Rawls says that he made the turn to political liberalism because of problems in *TJ*'s treatment of stability, I begin by asking what the discussion of stability was supposed to show. As we shall see, Rawls's attempt to show that justice as fairness would be stable is extraordinarily ambitious" (WEITHMAN, 2010, p. 43).

⁹³ O bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida, dadas as circunstâncias razoavelmente favoráveis. Durante toda a exposição, parti da hipótese de que, em uma sociedade bem ordenada, as concepções que os cidadãos têm acerca de seu bem estão de acordo com os princípios de justo que são publicamente reconhecidos e incluem um lugar apropriado para vários bens primários (RAWLS, 1971, p. 395-396).

que são escolhidos determinam essa reversão de paradigma: “As partes consideram a personalidade moral e não a capacidade para o prazer e a dor como o aspecto fundamental do eu” (RAWLS, 1971, p. 563). Dada a precedência do justo e da justiça, a indeterminação da concepção do bem se torna menos problemática. Os elementos preferências da escolha ficam limitados pelas restrições do justo. Definitivamente, é a racionalidade deliberativa que propõe uma concepção clara e viável do justo.

Rawls insiste em dizer que a “doutrina contratualista tem uma estrutura oposta à de uma teoria utilitarista” (RAWLS, 1971, p. 565). Seguidores do utilitarismo traçam seus planos racionais sem restrições, quando, então, a sociedade promove a maximização da realização total dos planos resultantes. Na justiça como equidade, todos concordam de antemão com os princípios segundo os quais suas reivindicações mútuas devem ser alojadas. Os princípios adquirem precedência absoluta, de modo a regularem as instituições sociais sendo que cada indivíduo estrutura seus planos em conformidade com eles. “A natureza do eu como uma pessoa moral livre e igual é idêntica para todos, e a semelhança na forma básica dos planos racionais, expressa esse fato” (RAWLS, 1971, p. 565). Como o eu se realiza nas atividades de muitos eus, as relações de justiça que estão de acordo com os princípios que seriam aceitos por todos são as mais adequadas para expressar a natureza de cada um. A exigência de um acordo unânime acaba então se ligando à ideia segundo a qual os seres humanos, como membros de uma união social, buscam os valores da comunidade. Existiria então, na teoria de Rawls uma congruência entre a justiça e o bem, o justo e tudo aquilo que as pessoas pretendem realizar para suas vidas singulares?

O próprio Rawls nos diz que “agora que temos diante de nós todas as partes da teoria da justiça, podemos completar a argumentação a favor da congruência” (RAWLS, 1971, p. 567). Já em *TJ*, sua preocupação era a de “demonstrar que essa disposição de adotar e seguir o ponto de vista da justiça está de acordo com o bem do indivíduo” (RAWLS, 1971, p. 567). Para ele, então, a questão de saber se esses dois pontos de vista seriam congruentes tende a ser um fator crucial na determinação da estabilidade para uma sociedade bem-ordenada. O próprio Rawls coloca que: “o problema consiste em saber se o desejo preponderante de adotar o ponto de vista da justiça faz parte do bem próprio de uma pessoa” (RAWLS, 1971, p.

567). O desafio de Rawls é nos convencer que pessoas colocadas na PO, à luz da teoria restrita do bem⁹⁴ fariam a escolha racional por uma sociedade em que o justo precederia o bem, evitando, assim, a instabilidade que tanto o preocupava. Rawls tinha a percepção de que combinar justiça social com ganhos materiais se coloca como um grande desafio, até mesmo para sociedades mais avançadas como, por exemplo, sociedades pertencentes ao *Welfare State* ou o próprio Estados Unidos: “A congruência não é uma conclusão indiscutível, nem mesmo em uma sociedade bem ordenada” (RAWLS, 1971, p. 567). Mas, acredita que tem fortes argumentos em favor de tal proposição, e pensa que se forem argumentos sólidos, como ele mesmo imagina que são, podem encaminhar uma sociedade bem-ordenada a partir de instituições justas que beneficiem a todos, indistintamente, na EBS.

Supondo que um indivíduo tenha um senso efetivo de justiça, ele terá também o desejo de obedecer aos princípios correspondentes. Sendo o tipo de pessoas que são, os membros de uma sociedade bem-ordenada desejam, acima de qualquer coisa, agir de forma justa e a satisfação desse desejo constitui parte de seu bem. Em uma sociedade desse tipo, não tem lugar para um passageiro clandestino (*free-rider*) ou, para, aqueles que preferem não pagar impostos (RAWLS, 1971, p. 570). Como a concepção de justiça é pública e as pessoas e instituições envolvidas estão psicologicamente propensas a colaborar, fica restrito o uso da hipocrisia e da fraude. Podemos invocar aqui o princípio aristotélico que professa que participar da vida de uma sociedade bem-organizada constitui um grande bem⁹⁵. Devido ao fato da sociedade rawlsiana ser uma união social composta de uniões sociais, ela implementa, num grau elevado, as várias formas de atividade humana. Dada a natureza social dos seres humanos, estamos condicionados aos esforços cooperativo dos demais, não apenas como meios de atingirmos o bem-estar, mas também para deixar fluir nossas faculdades latentes. Para Rawls “o que reúne os esforços de uma sociedade em uma única união social é a aceitação e o reconhecimento mútuos dos princípios da justiça” (RAWLS, 1971, p. 571). Essa afirmação estende os laços de identificação por toda a comunidade e permite o

⁹⁴ Refiro-me a essa explicação do bem como a teoria restrita: o seu propósito é assegurar as premissas acerca dos bens primários que são necessários para que cheguemos aos princípios de justiça. Uma vez elaborada essa teoria e analisados os bens primários, podemos usar os princípios da justiça no desenvolvimento posterior do que chamarei de a teoria plena do bem (RAWLS, 1971, p. 396).

⁹⁵ Para maiores detalhes sobre o princípio aristotélico ver § 65 de *TJ* (RAWLS, 1971, p. 396-424).

efeito mais amplo do princípio aristotélico. Realizações individuais e comunitárias deixam de ser vistas como apenas vários bens pessoais isolados.

Somos por natureza agentes racionais, livres e iguais, com capacidade para refletir sobre os fins que perseguimos e avaliar os arranjos sociais à luz dos nossos próprios interesses ou fins. Isto leva-nos a pensar que Rawls acreditava que o auto-interesse por mais liberdade e igualdade faria parte da cultura política de uma sociedade bem-ordenada. Assim, o desejo de expressar nossa natureza como livres e iguais depende tipicamente de instituições democráticas liberais e de uma cultura política que oportunize as condições para tal empreendimento. Weithman (2010, p. 108), por exemplo, acha que sem a influência de instituições democráticas liberais e de um pensamento democrático, o desejo por liberdade e igualdade não seria difundido na EBS. Uma vez que os argumentos importantes de *TJ* dependem da alegação de que esses desejos sejam difundidos em uma sociedade bem-ordenada, fica evidente que para os mesmos serem bem-sucedidos pressupõe-se a influência de uma democracia liberal. Desta forma, quando se diz que todos os membros de uma sociedade bem-ordenada como imaginada por Rawls em *TJ*, pensam em si mesmos, ao menos implicitamente, como sendo pessoas naturalmente racionais, livres e iguais, e que querem expressar sua natureza como tal, leva-nos a concluir que esses desejos ajudam a estabilizar a justiça como equidade. Dado que a difundida presença desse desejo depende do trabalho das instituições democráticas liberais, incentivando o desejo de expressar nossa natureza de pessoas livres e iguais, este é o caminho pelo qual a justiça como equidade, quando institucionalizada, pode estabilizar-se por ela mesma. Esses são argumentos que podem proporcionar a estabilidade interna (*inherent stability*) de *TJ* (WEITHMAN, 2010, p. 108).

O princípio aristotélico deve ser interpretado tendo em vista isso em mente. Diz que, os exercícios das nossas capacidades naturais podem satisfazer, em parte, o nosso bem, porque essas capacidades são parte de nossa natureza. Nossos desejos de nos conduzirmos de uma maneira e não de outra e a satisfação que recolhemos de nossas atividades, são sensíveis a estas reflexões: “O princípio aristotélico sugere que estamos sujeitos a adquirir desejos para agir da maneira que nós acreditamos ser natural para nós” (WEITHMAN, 2010, p. 109). Isto, portanto, ajuda a explicar como os membros de uma sociedade bem-ordenada adquirem o

desejo de expressar sua natureza como pessoas racionais, livres e iguais. Vindo a acreditar que uma auto-concepção de igualdade e liberdade expressa a verdade de sua natureza, pessoas que fazem parte dessa sociedade são susceptíveis de adquirir o desejo de viver de acordo com essa concepção de si mesmos. E, se isto for assim, então, o princípio aristotélico também ajuda a explicar por que viver de acordo com essa concepção é parte do bem: “O uso do princípio aristotélico afirmará a importância fundamental de uma concepção restrita de bem para a determinação do que pode ser considerado justo em uma sociedade bem-ordenada” (COITINHO, 2014, p. 240).

Rawls observa que existe ainda um motivo ligado à interpretação kantiana⁹⁶ para que as pessoas ajam de forma correta: agir de forma justa é algo que desejamos fazer na qualidade de seres racionais livres e iguais: “O desejo de agir de forma justa e o desejo de expressar a nossa natureza de pessoas livres e morais acaba especificando o que, em termos práticos, é o mesmo desejo” (RAWLS, 1971, p. 572). Quando a pessoa tem o entendimento correto da teoria da justiça, esses dois desejos o movem na mesma direção, ou seja, a disposição de agir a partir dos princípios que seriam escolhidos na PO: “A congruência do justo e do bem se determina pelos padrões por meio dos quais cada conceito é especificado” (RAWLS, 1971, p. 572). O utilitarismo, ao contrário, tende a autorizar uma redução no bem-estar e na liberdade de alguns em nome da maior felicidade de outros, geralmente, com altos privilégios na sociedade. Uma pessoa racional ao construir seu plano de vida, privilegia sua liberdade: “Assim, por mais improvável que seja a congruência do justo e do bem na justiça como equidade, certamente ela é mais provável do que a visão utilitarista” (RAWLS, 1971, p. 573). À luz da doutrina contratualista, agir de forma egoísta pode levar a um alto grau de rejeição. Os princípios do justo e da justiça, por serem coletivamente racionais, indicam que é interesse de todos que cada um obedeça às ordens justas.

Para Rawls, a estabilidade de uma sociedade não virá com a precedência do bem em relação ao justo como querem, por exemplo, os comunitaristas. Ao contrário, sociedades estáveis são mais propensas acontecerem no mundo real quando exatamente existe uma harmonia entre a justiça e o bem. A justiça como

⁹⁶ The kantian interpretation of justice as fairness (RAWLS, 1971, § 40, p. 251).

equidade, apesar de ser apenas uma teoria, não deixa de ser uma referência para o debate e a reflexão da estabilidade nas sociedades democráticas atuais: “Podemos dizer que em uma sociedade bem-ordenada, ser uma boa pessoa (ter um senso efetivo de justiça) é de fato um bem para uma pessoa” (RAWLS, 1971, p. 577). A congruência entre aquilo que a pessoa é (no caso, uma pessoa justa) e uma sociedade bem-ordenada fornece as bases necessárias e suficientes para a realização da justiça como equidade proposta por John Rawls. Uma sociedade que segue esse padrão satisfaz os princípios de justiça que, são coletivamente racionais, a partir da perspectiva da posição original. Do ponto de vista da pessoa existe o desejo de afirmar a concepção pública da justiça, pois o fator determinante de seu plano de vida é coerente com os princípios da escolha racional: “Essas conclusões apoiam os valores da comunidade, e, ao atingi-las, minha análise da justiça como equidade se completa” (RAWLS, 1971, p. 577).

Rawls fez a mudança na passagem de *TJ* para o *PL* por preocupar-se com a estabilidade política, econômica e social nas sociedades de modelo democrático. Pensou que *TJ* por si só não daria todas as respostas a esse problema: “Recorde-se que na descrição de por que fez a mudança entre *TJ* e *PL*, Rawls chama nossa atenção para a parte III de *TJ*” (WEITHMAN, 2010, p. 42). Ele coloca que fez as mudanças para resolver sérios problemas internos de justiça como equidade, mais precisamente a questão da estabilidade na parte III de *TJ* que não teria sido coerente com a visão como um todo: “A interpretação da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, na parte III de Teoria, também é, portanto, irrealista e necessita ser reformulada” (RAWLS, 1993, p. xvii). Segundo ele, o problema da estabilidade é fundamental para a filosofia política. Por isso, a ideia de uma concepção política de justiça em contraposição a uma doutrina abrangente, bem como a de consenso sobreposto e a de razão pública passam a ter mais importância em *PL*. Rawls menciona a ideia de uma concepção política de pessoa⁹⁷ e a de pluralismo razoável, em contraposição ao pluralismo simples. “Como já mencionei, o liberalismo político considera ponto pacífico não somente o pluralismo, mas o fato do pluralismo razoável” (RAWLS, 1993, p. xviii). Segundo Rawls, a concepção de razoável é formulada de modo que comporte essa possibilidade. Para ele, o problema do liberalismo político consiste em elaborar uma concepção de justiça

⁹⁷ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. Lecture I, p. 29).

política para um regime democrático constitucional que uma pluralidade de doutrinas razoáveis possa subscrever.

A distinção entre estabilidade imposta e estabilidade inerente pode fornecer uma base substancial para entender o problema da estabilidade como concebida pela teoria da justiça como equidade. “Rawls quer mostrar que sua concepção de justiça como equidade, seria inerentemente estável” (WEITHMAN, 2010, p. 45). Para uma concepção de justiça ser inerentemente estável conforme as pretensões de Rawls é necessário que esta mesma sociedade seja bem ordenada mantendo um equilíbrio por si própria e, quando necessário, ser capaz de fazer as correções quando o equilíbrio for perturbado:

A estabilidade de uma concepção justiça não implica que as instituições e práticas da sociedade bem-ordenada não se alteram. De fato, podemos supor que essa sociedade será bastante diversificada, e adotará organizações diferentes de tempos em tempos. Nesse contexto, a estabilidade significa que, por mais que mudem as instituições, elas ainda permanecem justas ou aproximadamente justas, a medida em que são feitos ajustes em vista das novas circunstâncias sociais. Os inevitáveis desvios em relação à justiça são efetivamente corrigidos ou mantidos dentro de limites toleráveis por forças internas ao sistema (RAWLS, 1971, p. 457-458).

O sistema que Rawls se refere é o que ele chama de EBS à qual é tratada como objeto primário da justiça. A estrutura básica é composta pelas principais instituições sociais que tomadas em conjunto formam um único esquema definindo os direitos e deveres das pessoas e influenciando em seus projetos de vida. Seria natural interpretar o “sistema” como se referindo à EBS e definir a estabilidade inerente como uma estabilidade que depende exclusivamente de forças internas da própria estrutura básica. O que respalda essa estrutura é a congruência ou compatibilidade entre o justo e o bem sendo que, o justo tem primazia em relação ao bem.

O que seria então, o “sistema” dentro do qual as forças de estabilização deveriam dar origem à justiça como equidade para ser inerentemente estável? Na interpretação de Weithman (2010, p. 46), isto acontece devido as instituições básicas serem estabelecidas para implementar os princípios de justiça distributiva.

Incluem-se aqui as instituições pelas quais a justiça como equidade é publicizada e as instituições que membros de uma sociedade bem-ordenada são educados: “Quando Rawls tenta mostrar a estabilidade inerente de justiça como equidade, o que ele está tentando mostrar é que essas instituições, tomadas em conjunto, gerariam sua própria sustentação” (WEITHMAN, 2010, p. 46). O sistema político e econômico como proposto por *TJ* propõe que instituições que pertencem à EBS sejam justas por elas mesmas distribuindo, então, justiça a todos os membros da sociedade, o que, por consequência, torna os termos de cooperação inerentemente estável. Ao contrário, por exemplo, em uma sociedade hobbesiana ou em qualquer sociedade em que sua estrutura básica ou seu aparato governamental tenha um forte sentido penal, os termos de cooperação não são inerentemente estáveis. Não impede que uma sociedade hobbesiana possa ser estável, mas, se isto acontecer, a estabilidade desta concepção de justiça seria imposta, ao invés de inerente (WEITHMAN, 2010, p. 51).

Rawls claramente está preocupado com a instabilidade das sociedades democráticas contemporâneas: “Há dois tipos de tendências que conduzem à instabilidade” (RAWLS, 1971, p. 336). De um ponto de vista egoísta, cada pessoa se sente tentada a deixar de fazer sua parte, por achar que de qualquer forma estaria se beneficiando do poder público. Essa é uma tendência que se origina do egoísmo e conduz à primeira espécie de instabilidade. Para qualquer empreendimento cooperativo é necessário que todos cumpram a parte que lhes cabe. Ocorre que, alguns podem se sentir tentados a deixar de dar sua contribuição quando acreditam ou suspeitam que outros não oferecem a sua: “Essas tendências que nascem de apreensões acerca da lealdade dos outros conduzem à segunda espécie de instabilidade” (RAWLS, 1971, p. 336). A instabilidade política, econômica e social ocorre devido ao não cumprimento das regras por parte de alguns ou da maioria. Manter a estabilidade em uma sociedade bem-ordenada, como sugerida por Rawls, requer o uso de um sistema político, onde as instituições públicas são baseadas em um respeito mútuo, e obviamente, possa existir uma congruência entre o justo e o bem.

Embora Weithman⁹⁸ não esteja inteiramente convencido da clareza da interpretação que Rawls oferece ao conceito de congruência em *TJ*, achamos que não ficam dúvidas sobre tais esclarecimentos. No capítulo VIII de *TJ*, quando trata do senso de justiça, fica suficientemente entendido que a congruência acontece quando nosso senso de justiça é coerente com a concepção do nosso próprio bem, de modo que ambos possam sustentar juntos um esquema justo (RAWLS, 1971, p. 453). Uma sociedade regulada por um senso público de justiça é inerentemente estável. Em circunstâncias iguais, as forças que trabalham para a estabilidade aumentam com o passar do tempo. Conforme Rawls, a estabilidade inerente é uma consequência da relação recíproca entre algumas leis psicológicas. Por exemplo, um senso de justiça mais efetivo conduz a uma intenção mais firme de fazer nossa parte e o reconhecimento desse fato origina sentimentos mais intensos de amizade e confiança: “Podemos supor, portanto, que a mais estável concepção de justiça é aquela que é evidente para o nosso entendimento, congruente com o nosso bem, e fundada não na abnegação, mas na afirmação do eu” (RAWLS, 1971, p. 499).

No *PL*, a questão da estabilidade também envolve duas questões: “A primeira diz respeito ao fato de se pessoas que crescem e se socializam sob instituições justas (tal como a concepção política as define) adquirem um senso de justiça que costuma ser suficiente para que em geral cumpram as exigências dessas instituições” (RAWLS, 1993, p. 141). A segunda questão colocada por Rawls é se, em vista dos fatos gerais que caracterizam a cultura pública política de uma democracia, em particular o fato do pluralismo, a concepção política pode ser o foco de um consenso sobreposto. Para que a primeira questão da estabilidade possa ter algum sucesso será necessária a aquisição, por parte das pessoas, de uma psicologia moral⁹⁹ “de acordo com a qual os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada adquirem um senso de justiça que em geral é suficiente para que eles cumpram as exigências de suas instituições justas” (RAWLS, 1993, p. 141). A

⁹⁸ Rawls does not define congruence in *TJ*, and his remarks about it are difficult to interpret. Congruence is clearly a relation, but Rawls does not say clearly just what the relate are. WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 58.

⁹⁹ Para maiores detalhes sobre a formulação da psicologia moral ver Lecture II, § 7. The Basis of Motivation in the person. In: RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, 81.

segunda questão requer que se alcance pelas partes envolvidas no processo um consenso sobreposto¹⁰⁰.

Rawls abandona a ideia de uma comunidade política unida pela aceitação de uma mesma doutrina abrangente (RAWLS, 1993, p. 146) como forma de se chegar ao justo. O fato do pluralismo razoável excluiria tal possibilidade. A justiça como equidade supõe, assim, como o fazem outras visões políticas liberais, que os valores da comunidade devem ser praticados nas diferentes associações que fazem parte da EBS. São entidades que se estendem além dos limites da sociedade política. O liberalismo rejeita o entendimento da sociedade política como uma comunidade, porque, entre outras coisas, pode conduzir à violação de liberdades fundamentais e pode legitimar o uso opressivo do monopólio legal do Estado. Para Rawls não há dúvida de que, na sociedade bem-ordenada de justiça como equidade, os cidadãos compartilham um objetivo comum com alta prioridade: o de assegurar que as instituições políticas e sociais sejam justas e garantam justiça às pessoas em geral (RAWLS, 1993, p. 146). Se em *TJ* a estabilidade do Estado se daria pela congruência entre o justo e o bem, agora, em *PL*, a estabilidade se dá por um consenso sobreposto e por uma concepção política que leva em conta “uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis ainda que incompatíveis entre si” (RAWLS, 1993, p. xvii).

Agora, no *PL*, a preocupação de Rawls passa ser a resposta à seguinte pergunta: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (RAWLS, 1993, p. 47). Tal resposta requer por parte de Rawls afirmar uma concepção política de pessoa que leve em conta a ideia do razoável. A EBS passa a ser efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, concepção esta que é objeto de um consenso sobreposto que tem a potência de articular as doutrinas abrangentes razoáveis professadas por todos os cidadãos. Esta nova visão de Rawls permite que ocorra uma concepção política compartilhada servindo de base à razão pública nos debates sobre questões políticas, quando elementos constitucionais e problemas da justiça básica estão em jogo. A ideia do razoável, em especial, quer se aplique a pessoas,

¹⁰⁰ O consenso sobreposto passa a ser agora uma ideia central do liberalismo político de Rawls. Para maiores detalhes ver: (RAWLS, 1993, p. 133).

instituições ou doutrinas deve ser entendida como uma virtude de pessoas engajadas na cooperação social entre iguais. Este aspecto amplia o escopo da concepção política de pessoa em Rawls. “As pessoas são razoáveis em um aspecto fundamental quando, suponhamos que entre iguais, se dispõem a propor princípios e critérios que possam constituir termos equitativos de cooperação e quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo” (RAWLS, 1993, p. 49).

O razoável¹⁰¹ é um componente da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa. Faz parte, também, da ideia de reciprocidade, suposição pela qual os termos equitativos deveriam ser aqueles que seriam razoáveis e que todos aceitassem. Pessoas razoáveis não são apenas motivadas pelo seu próprio interesse. Desejam como um fim, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais nos termos que seja vantajoso para todos. Agentes racionais não se limitam ao cálculo de adequação meios fins, porque se veem obrigados a avaliar fins últimos de acordo com o significado que têm para o seu próprio plano de vida. Agentes racionais podem ter até mesmo afeto com pessoas e vínculos com a comunidade e lugares, incluindo o amor à natureza e sua terra natal podendo selecionar e ordenar seus fins de várias formas: “O que agentes racionais não têm é a forma específica de sensibilidade moral que está por trás do desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal e de fazê-lo em termos que se possa razoavelmente esperar que outros, na condição de iguais, aceitem” (RAWLS, 1993, p. 51).

Deste modo, o problema do liberalismo político é formular uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional liberal que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis pode subscrever pelas razões certas (RAWLS, 2011, p. XLIII). O problema de Rawls passou a ser, então, limitar as doutrinas abrangentes para que as mesmas não destruam a unidade e a justiça na

¹⁰¹ Conforme Rawls, a distinção entre o razoável e o racional remonta a Kant: ela se expressa na distinção de Kant entre imperativo categórico e imperativo hipotético, em *Foundations* em outros de seus textos. Ao saber que as pessoas são racionais, não sabemos que fins procurarão realizar, sabemos somente que procurarão realizá-los de forma inteligente. Ao saber que as pessoas são razoáveis quando outros são afetados, sabemos que elas se dispõem a guiar sua conduta por um princípio a partir do qual elas e os outros podem raciocinar em conjunto; e pessoas razoáveis levam em conta as consequências de suas ações para o bem-estar dos outros. Para maiores detalhes sobre a definição do termo razoável ver Lecture II, § I, *The Reasonable and the Rational*. In: (RAWLS, 1993, p. 48).

sociedade. Em *TJ*, Rawls se propõe elaborar, a partir da ideia do contrato social, tal como formulado por Locke, Rousseau e Kant, uma teoria da justiça que não estivesse sujeita a objeções. Em teoria, por exemplo, a estabilidade interna viria pela congruência do justo e do bem (RAWLS, 1971, p. 453). Já no *PL*, que é regulado por uma concepção política de justiça, a estabilidade¹⁰² do Estado e o sucesso de uma sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, baseiam-se na visão de um pluralismo razoável. A unidade social depende agora de pessoas com uma noção forte de liberdade e igualdade, que se articulam às ideias de legitimidade política e de razão pública. As doutrinas abrangentes razoáveis devem ser compatíveis, pelas razões certas, com uma concepção política de justiça. Para que isto seja possível, é preciso que o aceitem como participantes de um consenso sobreposto razoável.

Fica evidente que, para Rawls, uma concepção política de justiça é uma concepção normativa e moral, da mesma forma que a ideia do domínio do político, bem como das demais concepções políticas. Em suas palavras:

PL examina, do ponto de vista do político, as principais concepções morais e filosóficas de um regime democrático constitucional: as concepções de cidadão livre e igual, de legitimidade do exercício do poder político, de um consenso sobreposto razoável, da razão pública com o seu dever de civilidade e de estabilidade pelas razões certas. *PL* também procura identificar a base mais razoável de unidade social que está ao alcance dos cidadãos de uma sociedade democrática contemporânea (RAWLS, 2011, p. XLIV).

Poderíamos afirmar que *PL* investiga se, nas circunstâncias de uma pluralidade de doutrinas razoáveis, religiosas ou não, liberais e não liberais, ou seja, se num contexto assim seria possível conceber um regime democrático e uma sociedade bem-ordenada, estável ao longo do tempo, sempre com o objetivo de manter uma coerência entre o justo e o bem. A intuição de Rawls é que o teórico e o filósofo tem essa função de guia orientador para a sociedade. Por isso, segundo ele, temos nossa primeira natureza, que nos possibilita a partir do nascimento, o exercício de certas qualidades que nos fazem distinguir o certo do errado. E se isto não for suficiente, temos uma segunda oportunidade que expressa nossa segunda

¹⁰² Para maiores detalhes sobre estabilidade ver (RAWLS, 1993, p. 140).

natureza, ou seja, a cultura e o ambiente que podem, através de instituições justas, nos tornar ainda melhores do que somos.

Mas como propor uma sociedade bem-ordenada, com base na justiça como equidade, se a concepção de bem é multifacetada, se aquilo que é bom para uns pode não ser para os demais? Rawls está convencido que, a partir de seu *PL* podemos encontrar uma saída para esse problema. Ao formular a justiça como equidade em dois estágios, pensa estar contribuindo com a solução do problema da estabilidade. No primeiro estágio, é formulada uma concepção política para a EBS, com base nos princípios de justiça. Após essa etapa, entra a questão de se saber se a justiça como equidade é suficientemente estável. Rawls supõe que as duas etapas são fundamentais para que uma sociedade política possa adquirir estabilidade por si mesma. A primeira, diz respeito ao fato de se pessoas que crescem e se socializam em instituições justas, adquirem um senso de justiça compatível com tais instituições. A segunda é se, em vista dos fatos gerais que caracterizam a “cultura pública política de uma democracia, em particular o fato do pluralismo, a concepção política pode ser o foco de um consenso sobreposto” (RAWLS, 2011, p. 166). Importante destacar que esse consenso deriva, pelas retas razões, das doutrinas abrangentes razoáveis, conquistando adeptos ao longo do tempo sob uma estrutura básica justa, aceitável aos cidadãos, concebidos como razoáveis e racionais, bem como livres e iguais.

4.4 TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: UMA TEORIA POLÍTICA E NÃO METAFÍSICA

Ao longo desta tese demonstramos que a teoria da justiça como equidade e o liberalismo político apresentado por Rawls se coloca como um modelo político concreto para sociedades reais, não sendo, de forma alguma, um modelo abstrato ou atomista de sociedade como acusam alguns de seus críticos. Apesar das mudanças ocorridas em seu pensamento, sua teoria continua compatível com a realidade social e política dos tempos atuais. Se algumas ambiguidades existiam em *TJ*, agora, no *PL*, Rawls acredita tê-las eliminado por entender que: “a justiça como equidade passa a ser apresentada, desde o princípio, como uma concepção política de justiça” (RAWLS, 1993, p. XVII). Por acreditar que o problema da estabilidade se

coloca como um dos mais importantes e fundamentais aspectos para garantir uma sociedade bem-ordenada, Rawls necessita enfrentar esse problema que não fora resolvido suficientemente em *TJ*. Ao fazê-lo, no *PL*, acreditamos ter respondido à altura seus adversários teóricos. Paul Voice (2011, p. 104), por exemplo, nos coloca que, a afirmação de que Rawls tinha uma concepção deficiente do Eu repousa naquilo que ele pensa ser um mal entendido ou uma leitura incorreta de *TJ*.

No *LP*, Rawls defende a tese da prioridade do justo sobre o bem. E para fazê-lo necessita deslocar-se da controvérsia acerca da concepção kantiana de pessoa que enquanto ideal moral sustenta a prioridade da justiça. O liberalismo defendido por Rawls apresenta-se no *PL* com uma face política, não mais filosófica ou metafísica, razão pela qual não depende de qualquer postulado controverso acerca da natureza do eu. Agora, a prioridade do justo sobre o bem não decorre da aplicação da filosofia moral kantiana à política. Apresenta-se, então, como uma resposta prática ao fato corrente nas sociedades democráticas modernas, de as pessoas apresentarem de forma explícita suas concepções distintas acerca do bem: “Uma vez que as concepções morais e religiosas das pessoas provavelmente não irão convergir, torna-se mais razoável encontrar consensos sobre os princípios de justiça que sejam neutros em relação a essas controvérsias” (SANDEL, 2005, p. 249). Rawls fazendo assim, escapa de um liberalismo moral abrangente como são as perspectivas de liberais como Kant e Mill. Ao contrário do liberalismo abrangente, o liberalismo político de Rawls recusa-se a tomar partido diante das controvérsias morais ou religiosas que se originam a partir de doutrinas abrangentes, incluindo as controvérsias acerca das concepções do eu. Em vez de procurar uma fundamentação filosófica, metafísica, abstrata ou religiosa para seus princípios de justiça, o liberalismo político proposto por Rawls busca o apoio de um consenso sobreposto. Este passa a ser sua garantia para que pessoas tão diferentes possam ser persuadidas a aprovar dispositivos políticos liberais, tais como o da liberdade e da igualdade, a despeito das distintas concepções abrangentes (morais e religiosas) que defendem.

Por compreender os perigos que corria, ao pretender uma fórmula universalista proclamada em *TJ* quando propunha encontrar princípios universalmente aplicáveis, Rawls desloca, então, sua teoria para um caminho que pudesse oferecer sustentação para uma sociedade democrática estável.

Compreendeu que unanimidade e consenso quando mal colocados podem se tornar um perigo à democracia. Rawls tinha bem claro que não podemos chegar a uma unidade social em uma sociedade liberal, caracterizada por uma pluralidade de ideias ou crenças individuais, salvo com a intervenção do poder autoritário do Estado ou um comportamento imperialista. Com essa visão bem definida, Rawls exclui qualquer tendência autoritária e uma referência à “verdade” que tendem a contaminar qualquer teoria política. Passou ser sua preocupação evitar uma doutrina mais geral, abrangente ou metafísica, dando conta, então, apenas de uma concepção política de justiça. Foi em razão desse vínculo entre autoritarismo e verdade metafísica que levou Rawls a proclamar que sua doutrina é apenas política. Para entender melhor essa virada de Rawls faz-se necessário a leitura de um artigo publicado em 1985 com o título *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*¹⁰³: “Neste artigo, farei algumas observações gerais sobre a maneira pela qual vejo agora a concepção de justiça que havia denominado de teoria da justiça como equidade em meu livro *TJ*” (RAWLS, 1999, p. 388).

Reconhece “que certos defeitos de exposição bem como trechos obscuros e ambíguos em *TJ* podem ter dado origem a mal entendidos” (RAWLS, 1999, p. 389). Deixa claro, no texto, que muito daquilo que escreveu em *TJ* ainda tem validade, principalmente quando revela “[...] a maneira pela qual as ideias intuitivas básicas expostas na teoria da justiça como equidade se combinam para formar uma concepção política da justiça válida para uma democracia constitucional” (RAWLS, 1999, p. 388). Ocorre que, para escapar às acusações de que formulara uma teoria abstrata ou metafísica de pessoa teve que ceder e fazer algumas reformulações em seu sistema de pensamento. Não por menos, afirma que, agora, “a ideia é que, numa democracia constitucional, a concepção pública de justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias” (RAWLS, 1999, p. 388). Conclui que, para evitar a intolerância, é necessário que a concepção pública da justiça deva ser política e não metafísica. Além do mais, a teoria da justiça como equidade é concebida como uma concepção política de justiça e visa em especial a EBS de uma democracia constitucional moderna, tais como as principais instituições econômicas, sociais e políticas de uma

¹⁰³ RAWLS, John. *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 388.

sociedade que constitui um sistema unificado de cooperação. A intuição de Rawls é que a própria história que construiu os Estados modernos pode servir de modelo para seus propósitos. As condições históricas e sociais desses Estados têm suas origens nas guerras de religião que se seguiram à Reforma e no desenvolvimento posterior do princípio de tolerância, no progresso do governo constitucional e das instituições da economia de mercado e da produção em grande escala.

E foi essa concepção de Estado moderno que trouxe em seu seio a necessidade de uma nova teoria que abarcasse uma nova compreensão política de justiça, como alternativa a um *modus vivendi* dependente de uma conjunção fortuita de contingências históricas e sociais. A teoria da justiça como equidade (*justice as fairness*) proposta por Rawls “visa em especial a estrutura básica de uma democracia constitucional moderna” (RAWLS, 1999, p. 389) e suas principais instituições econômicas, sociais e políticas constituindo um só sistema unificado de cooperação social. Para atingir seu propósito, Rawls necessita levar em conta uma diversidade de doutrinas e uma pluralidade de concepções do bem que se defrontam entre si nas sociedades reais. Foi, então, que precisou criar uma alternativa em sua teoria para escapar das contingências. Se não é possível chegar a um consenso sobre justiça social quando apenas se leva em conta doutrinas abrangentes não fica impossibilitada a ideia de se colocar em prática um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) de doutrinas razoáveis, um acordo mínimo entre as partes, como forma de viabilizar uma sociedade democrática constitucional. A preocupação de Rawls passa a ser encontrar uma base comum para o acordo político. Sempre acreditou que a filosofia política poderia oferecer as bases para tal projeto ao reduzir ao mínimo possível as divergências de opinião em questões que são comuns a todas as pessoas.

A teoria de Rawls não pode ser considerada pretensiosa ou inalcançável. Apenas procura proporcionar uma sociedade justa e democrática a partir de um acordo entre as partes. Dado o desejo de construir uma sociedade justa aos moldes de uma cooperação social, pessoas livres racionais e iguais, entram em um entendimento público com a intenção de desenvolver tal empreendimento. A forma como foram criados os princípios para uma sociedade com base na justiça como equidade, evita “o problema da verdade e a controvérsia entre o realismo e o subjetivismo a respeito do status dos valores políticos e morais” (RAWLS, 1999, p.

395). A construção dos princípios de justiça devem decorrer de uma concepção da pessoa que leve em conta o justo dando preferência ao bem:

A ideia essencial é que tais procedimentos devem estar fundados de maneira satisfatória na razão prática, ou seja, em noções que caracterizam as pessoas enquanto razoáveis e racionais e que são incorporadas no modo pelo qual concebem a si mesmas, enquanto tais, como a sua personalidade moral livre e igual. Em outras palavras, os princípios primeiros de justiça devem decorrer de uma concepção da pessoa graças a uma representação satisfatória dessa concepção, como ilustra o procedimento de construção na teoria da justiça como equidade (RAWLS, 2002 b, p.120).

A ideia de pessoa em Rawls leva em conta as faculdades de reflexão e julgamento, que se desenvolvem no quadro de uma cultura pública comum que as forma. Na teoria da justiça como equidade, os princípios adotados pelas pessoas na PO, são concebidos por eles mesmos em vista de um acordo público, aplicável às questões de justiça social, tendo em vista estabelecer uma cooperação efetiva e cooperativa entre os membros envolvidos. Da forma como Rawls entende, a concepção de justiça nos termos da justiça como equidade é feita para satisfazer as exigências práticas da vida social e para fornecer uma base pública que permita aos cidadãos justificarem as suas instituições que são comuns a todos.

A ideia intuitiva fundamental é que a sociedade constitui um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. Esta intuição está implícita na cultura pública do modelo de uma sociedade democrática ocidental. Constitui-se como uma característica desta sociedade o fato de que, no contexto do debate público e no interior do próprio pensamento político, as pessoas não tratam a ordem social como uma ordem natural e fixa. Tão pouco como uma hierarquia institucional, justificada por valores aristocráticos ou religiosos. A ideia de cooperação social em Rawls antecipa a reflexão sobre a melhor forma de qualificar a política. Quando põe em dúvida a eficácia da “autoridade central” e quando diz que a cooperação deve ser guiada por regras publicamente reconhecidas e por procedimentos que aqueles que cooperam aceitam e consideram como regendo sua conduta (RAWLS, 1999, p. 396), nos faz refletir sobre os valores da democracia. A democracia como modelo de governo, somente sobreviverá se levar em conta, como era o desejo de Rawls, a EBS e suas demandas por mais justiça e mais democracia.

A teoria da justiça como equidade leva em conta uma concepção de pessoa que se considera membro integral de um sistema equitativo de cooperação social. Se considerarmos suas faculdades morais, são pessoas que, acima de tudo, são capazes de um senso de justiça e de uma concepção do bem: “O senso de justiça é a capacidade de compreender, aplicar e respeitar nos seus atos a concepção pública da justiça que caracteriza os termos de uma cooperação equitativa” (RAWLS, 1999, p. 397). Já, a ideia do bem é poder formar, revisar e buscar racionalmente, uma concepção da nossa vantagem particular do bem que tentamos concretizar. Para Rawls, essa concepção de pessoa, que leva em conta o senso de justiça e uma concepção do bem, acrescido à noção de serem livres e iguais, compreende a ideia intuitiva básica implícita na cultura pública de uma democracia (RAWLS, 1999, p. 398). Pessoas com essas faculdades morais, quando fazem suas escolhas, são propensas ao exercício de seus juízos ponderados (*considered judgments*) (RAWLS, 1971, p. 47). Juízos ponderados são aqueles juízos nos quais as nossas qualidades morais têm o mais alto grau de probabilidade de se mostrar sem distorção. Ao decidir quais dentre os nossos juízos devemos levar em conta, podemos, com bom senso, selecionar uns e excluir outros. A gênese de uma sociedade bem-ordenada depende do predomínio de nossos juízos ponderados que, quando estimulados por instituições justas, tornam-se virtuosos e consolidam a EBS aos moldes da teoria da justiça como equidade. O racional é fazer aquilo que traz vantagem particular e leva em conta somente o bem particular das pessoas. O razoável, no entanto, é fazer aquilo que leva em conta o coletivo, a coisa pública (*res publica*) ou a razão pública.

Dado que os termos do contrato devem ser estabelecidos pelas próprias pessoas, situadas simetricamente e à luz daquilo que elas consideram como vantagem mútua, o contrato é realizado com base na autossuficiência de cada pessoa, sem depender de alguma autoridade externa ou da deformação por traços particulares. A razão pela qual a PO não deve ser afetada pelas contingências do mundo social é que as condições de um acordo equitativo, sobre os princípios da justiça política, entre pessoas livres e iguais, devem eliminar as desigualdades quando da origem desses mesmos princípios. Fazendo assim, Rawls acredita que diminuirão as possibilidades da acumulação natural, social e histórica que normalmente acontecem nas instituições de qualquer sociedade. A PO fornece um

modelo de um traço básico do construtivismo kantiano, a saber, a distinção entre o razoável e o racional, sendo o razoável anterior ao racional. É a PO que fornece essas condições adequadas ou apropriadas e regulam as condições razoáveis para o fornecimento dos princípios. É nela, que as pessoas racionais, livres e iguais deliberam em condições razoáveis buscando um modelo de sociedade equitativa (*fair*). “O razoável é, portanto, anterior ao racional, o que conduz à prioridade do justo (*right*)” (RAWLS, 1999, p. 401).

A alegação de que a PO e seu consequente construtivismo seria abstrata recebe por parte de Rawls uma resposta adequada. A posição de Sandel (1982), por exemplo, é a de que, a descrição das pessoas que fazem parte de tal procedimento pressupõe uma concepção metafísica de pessoa, ou seja, a natureza essencial das pessoas seria independente de seus atributos contingentes e anteriores a elas, incluindo seus fins últimos e os seus laços sociais. Rawls responde: “trata-se aqui, de uma ilusão provocada pelo fato de não se ver que a PO não passa de um procedimento” (RAWLS, 1999, p. 402). O véu da ignorância (*veil of ignorance*), que é um traço importante do procedimento, não corresponde, em relação à natureza do eu, com qualquer implicação metafísica. Este fato, não determinada em momento algum, que o eu seja ontologicamente anterior aos fatos referentes aos indivíduos. A PO pode ser adotada em qualquer momento, simplesmente raciocinando a fim de encontrar princípios de justiça que estejam de acordo com o procedimento e suas consequentes restrições: “Michel Sandel se equivoca quando pressupõe que a PO implica uma concepção do eu desapegada de todos os seus atributos contingentes” (RAWLS, 1999, p. 403).

Ao contrário, a virtude do método de Rawls é que ele deixa muito claro o que somente é abstraído através de sua descrição da PO. Parte do problema é que nós somos estimulados a pensar o Eu como que totalmente incorporado em suas circunstâncias ou como uma abstração desconectada da realidade. Se rejeitarmos este último, então, nos encontramos comprometidos com a anterior. Rawls rejeita esse falso dualismo e sua teoria é em parte, um argumento para a concepção de um Eu apegado às suas circunstâncias, mas não inteiramente refém delas: “Nós temos uma capacidade para a autonomia e para construir e realizar um plano racional de vida. Também encontramos-nos em circunstâncias particulares que formam um ambiente na qual as escolhas são feitas e possibilita-nos reconhecê-las” (VOICE,

2011, p. 105). Definitivamente, a teoria de Rawls capta esse duplo aspecto da vida de cidadãos democráticos.

Quando, ontologicamente, o justo se colocar anterior ao bem¹⁰⁴, conforme propõe Rawls, o homem, certamente deixará de atuar em termos utilitarista ou egoísta, procedendo então, de uma maneira que satisfaça as exigências da justiça em detrimento do bem. Rawls ao trabalhar a teoria da justiça deixa um legado que talvez nem tenha imaginado: a possibilidade da reflexão de um tipo de pessoa que leve em conta não somente a vida humana, mas também, todo o tipo de vida existente no planeta terra. Neste sentido, sua teoria não apenas define o conceito de político. Tem consequências em diversas áreas do comportamento humano como a Psicologia, a Filosofia, o Direito e a Economia. Com isto, acreditamos estar aptos a dar uma resposta aos comunitaristas ou parte dos comunitaristas que fizeram a crítica à Rawls. A estabilidade de uma sociedade não virá pela concepção do bem como imaginam os representantes dessa corrente de pensamento. A estabilidade de uma sociedade que se coloca como o grande desafio das democracias modernas virá, isto sim, pela precedência do justo em relação ao bem. Creio que, com esses argumentos, estamos oferecendo uma resposta plausível às críticas endereçadas a Rawls.

¹⁰⁴ Em nome da justiça devemos aceitar restrições e limitações aos nossos desejos, até mesmo desejos racionais. Nossa procura de bem-estar e felicidade não implica que não possa haver interferências e cerceamentos, desde que, razoáveis e não autoritários. Para maiores detalhes ver "A prioridade do justo e as concepções do Bem" (RAWLS, 2002 b, p. 291).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho de investigação teve como propósito reconstruir os aspectos fundamentais da teoria política de Rawls em *TJ* e sua posterior reformulação na obra *PL*. Partimos das críticas recebidas por Rawls provenientes de filósofos comunitaristas, tais como Sandel e Taylor. Examinamos a plausibilidade e o grau de sustentação da teoria da justiça frente a seus críticos partindo da análise de uma concepção naturalizada de pessoa e de uma concepção política de pessoa. Demonstramos que a teoria da justiça como equidade é compatível com as exigências epistemológicas e ontológicas das sociedades complexas e democráticas contemporâneas, mostrando que o agente moral submetido a uma situação de escolha na PO possui a noção de senso de justiça e de empatia em relação aos demais membros da sociedade. Contestamos a tese dos comunitaristas de que a pessoa na PO (*original position*), colocada por trás do véu da ignorância (*veil of ignorance*) seria um sujeito abstrato e atomizado, incapaz de levar em conta os interesses reais da comunidade. Fortalecemos a posição de Rawls frente a seus críticos mostrando que sua teoria está falando de uma perspectiva filosófica e normativa que pode servir de exemplo para sociedades reais. Reafirmamos o ponto de vista de que Rawls está pensando na perspectiva de como poderíamos garantir as condições necessárias e suficientes para a construção de uma sociedade liberal, justa e igualitária.

No capítulo II, examinamos as críticas recebidas por Rawls por parte de Sande e Taylor. No caso de Sandel, entendemos que as objeções à concepção de pessoa na PO como referidas por ele em sua obra *Liberalism and Limits of Justice* (1982) são insuficientes. Sandel, nesta obra, colocou em dúvida os argumentos que Rawls teria para demonstrar que pessoas submetidas ao artifício da PO seriam capazes de fazer escolhas do que é certo ou errado ou até mesmo criar princípios que ofereceriam prioridade ao justo em detrimento do bem. Em resposta argumentamos que o próprio Rawls demonstrou que devemos pensar na PO como sendo, em vários aspectos, semelhante ao ponto de vista do eu em si, um eu noumênico diante do mundo (1971, p. 255). As pessoas, enquanto objeto de conhecimento intelectual puro, tem liberdade para escolher os princípios que desejam. E têm, também, um desejo de expressar sua natureza de membros

racionais e iguais no domínio do inteligível, detentores que são dessa liberdade de escolha, na perspectiva de suas vidas como membros da sociedade. As pessoas possuem uma capacidade de decidir conscientemente quais princípios escolher para suas vidas cotidianas na comunidade, princípios esses que manifestarão da melhor maneira essa liberdade e revelarão de maneira plena sua independência em relação às contingências naturais e acidentes sociais. Esses princípios são os que de fato determinam a lei moral, ou mais exatamente, os princípios da justiça para as instituições e os indivíduos. Assim, a descrição da PO se parece com o ponto de vista do eu em si, um eu noumênico, no que se refere ao significado de um ser racional, livre e igual.

Ainda no capítulo II, procuramos dar uma resposta a Charles Taylor e suas preocupações com as sociedades liberais e atomizadas. Taylor está preocupado com as consequências que podem surgir a partir do excesso de individualismo nas sociedades contemporâneas. Na obra, *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna* (1997), o filósofo reflete sobre a formação da identidade e a constituição do sujeito na modernidade. Para Taylor, as instituições deveriam estar preocupadas em garantir que o contexto social e político sirvam de modelo para auxiliar no desenvolvimento das capacidades que possibilitem nossas escolhas individuais. Indivíduos isolados, sem noção de coletividade e senso de comunidade seriam improváveis de até mesmo pertencer a este mundo. Possivelmente até mesmo não estariam em nosso meio, pois inicialmente, todos partilhamos bens sociais imediatamente comuns (TAYLOR, 2000, p. 206). Sob o ponto de vista de Taylor corremos então, algum risco ao vivermos em sociedades individualistas e atomistas, onde os interesses particulares estariam acima dos interesses da sociedade e da coletividade. Neste sentido, individualismo instrumental, a sociedade atomizada e o modelo procedimental que defendem os liberais como o próprio Rawls, declarando neutralidade para a escolha de princípios de justiça, seriam um problema para a definição de uma vida virtuosa. O resultado seria um liberalismo ontologicamente desinteressado inclinando-se à cegueira de interrogações importantes da sociedade política (TAYLOR, 2000, p. 202). Modelos de sociedade como os derivados de teorias procedimentais que sustentam um autogoverno como mero instrumento do regime de direitos e de igualdade seriam uma ameaça para as democracias contemporâneas. O fato é que Taylor se coloca como um crítico da

sociedade moderna e suas configurações, um modelo de liberalismo que confere primazia procedimental para a justiça no que se refere à vida social. De acordo com Taylor, trata-se do liberalismo da neutralidade e um de seus princípios básicos é de que uma sociedade liberal precisa ser neutra a respeito de questões sobre o que constitui uma vida boa. A vida boa é o que cada indivíduo busca, à sua própria maneira, e o governo precisaria de imparcialidade, bem como no que diz respeito a todos os cidadãos, caso tomasse partido nessa questão (TAYLOR, 2011, p. 27). Para Taylor, quem melhor representaria esse modelo de sociedade seria John Rawls e sua principal obra *TJ*.

Em resposta a Taylor, afirmamos que Rawls nos deixou uma explicação convincente sobre a concepção de pessoa moral que faz parte da construção da teoria da justiça como equidade. Se o acusam de um liberal individualista e de usar a noção de um eu atomizado, egoísta e abstrato, um sujeito totalmente desvinculado da comunidade, provavelmente não o tenham entendido ou interpretado satisfatoriamente. Rawls parte da ideia de que a escolha da pessoa na qualidade de um eu em si é uma escolha coletiva. A força decorrente da natureza igual do eu está no fato de que os princípios escolhidos devem ser aceitáveis para os demais eus. Se todos são simetricamente racionais e livres, cada um deve ter uma voz igual na adoção dos princípios públicos da comunidade ética. Rawls supôs então, que as pessoas estão sujeitas às condições da vida humana, estando no âmbito das circunstâncias da justiça, ou seja, elas estão situadas no mundo junto com outras pessoas que também enfrentam limitações de escassez moderada e reivindicações concorrentes. Neste sentido, a liberdade humana deve ser regulada por princípios escolhidos à luz dessas restrições naturais. Assim, a justiça como equidade é uma teoria da justiça humana e entre as suas premissas estão os fatos elementares acerca das pessoas e de seu lugar na natureza.

Rawls supõe que as pessoas sabem que estão sempre sujeitas às condições da vida humana (1971, p. 257). Estando no âmbito das circunstâncias da justiça, elas estão situadas no mundo, junto com outras pessoas que também enfrentam limitações referentes aos bens desejados. Foram esses pressupostos que conduziram a teoria rawlsiana a um entendimento empirista, pois é a própria liberdade humana que deve ser regulada por princípios escolhidos à luz das restrições naturais. Como observamos, embora Rawls não tivesse a pretensão que

sua teoria fosse aplicada em sociedades reais, nada impede que a mesma possa servir a tal propósito. Sua teoria não é o que é, nem o que deveria ser, mas, no entanto, não fica eliminada a hipótese de que poderia vir a ser. Embora Rawls não tenha tido a intenção de pensar seu contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabeleça uma forma particular de governo, não fica eliminada a hipótese de sua teoria ter um alcance empírico no sentido de protagonizar um evento real. Acreditamos ter mostrado no transcórre da tese que, ao contrário dos comunitaristas Sandel e Taylor, a noção de sujeito afirmada por Rawls, em seu modelo neocontratualista, não corresponde à uma concepção abstrata ou atomizada de pessoa.

No III capítulo, refletimos sobre a concepção naturalizada de pessoa na teoria da justiça de John Rawls. Constatamos, que John Mikhail em sua obra *Elements of Moral Cognition* (2011), confirmou a percepção de que pessoas colocadas em condições de fazer escolhas do que é certo ou errado, justo ou injusto, se utilizam de juízos ponderados em um ER com o objetivo de produzir decisões que determinam que tipo de sociedade desejam para si e para os demais membros da sociedade. Uma concepção naturalizada de pessoa, que afirma que os seres humanos possuem um conhecimento inato de uma variedade de regras, conceitos e princípios morais ou até mesmo jurídicos. Mikhail (2011, p. 3) apresentou seu principal problema de investigação ao perguntar se a teoria da cognição moral seria moldada por aspectos da Gramática Universal. Sua resposta foi que o próprio Chomsky, com quem manteve forte contato, sugeriu por inúmeras vezes que isto poderia ser verdade. Em *TJ* John Rawls fez uma sugestão similar ao comparar o nosso senso de justiça (*rules of justice*) com o valor da competência linguística (*rules of grammar*).

Na parte I, seções 4 e 9 e parte III, principalmente o capítulo VIII de *TJ* Rawls refletiu sobre o conceito naturalizado de pessoa, envolvendo os agentes que fazem parte do acordo na posição original. Ao trabalhar a natureza da teoria moral, Rawls (1971, p. 47) pensa que não há razão para supor que o nosso senso de justiça possa ser unicamente caracterizado pelos preceitos do senso comum, ou derivados dos princípios mais óbvios da aprendizagem. Estabeleceu uma comparação com nosso senso de gramaticalidade das frases de nossa língua natal. Segundo essa concepção, existem mecanismos internos que favorecem nossa capacidade de reflexão ética e um senso de justiça já pré-determinados. São esses mecanismos

internos, juntamente com o que adquirimos em família, com o grupo ao qual pertencemos e com a sociedade em que vivemos que fornecem a capacidade para que possamos formar nossos juízos morais. Conforme Rawls, podemos estabelecer aqui uma comparação com o problema de descrever o senso de correção gramatical das frases da nossa língua nativa. Nesse caso, o objetivo é caracterizar a habilidade de reconhecer frases bem formadas mediante a formulação de princípios claramente expressos que fazem as mesmas distinções utilizadas pelos que a utilizam como língua nativa (RAWLS, 1971, p. 47). Rawls reconhece que se inspirou em Chomsky, ao argumentar que o objetivo da teoria justiça, seria estabelecer princípios que possam dar conta do que chama de senso de justiça, que seria equivalente às intuições do falante na teoria de Noam Chomsky.

No capítulo IV analisamos uma concepção política de pessoa à partir do liberalismo de John Rawls. Destacamos a virada que Rawls fez para dar uma resposta satisfatória a seus críticos. Como em *TJ* a concepção moral de pessoa dependia mais das doutrinas abrangentes, Rawls optou por deslocar seu campo de investigação na obra *PL* para uma concepção vinculada a uma noção política de pessoa, levando-o a construir uma identidade de pessoa ligada à coisa pública (razoável), não mais levando em conta questões particulares (razão). Com tal mudança, a ideia de uma concepção política de justiça ficou ligada ao liberalismo político e se expressa claramente na justiça como equidade: embora tal concepção seja moral, trata-se de uma concepção moral que se aplica a um tipo específico de objeto, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas. Ela se aplica, em particular, à EBS, que, para os propósitos de Rawls significa uma democracia constitucional contemporânea (RAWLS, 1993, p. 11).

Em *PL*, a preocupação de Rawls passou a ser com a questão da estabilidade e unidade social para sociedades democráticas contemporâneas. Por isso seu importante questionamento se seria possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis (RAWLS, 1993, p. 47). Sua resposta foi afirmar uma concepção política de pessoa que leva em conta a ideia do razoável. A EBS passa a ser regulada por uma concepção política de justiça, concepção esta, objeto de um consenso sobreposto que tem a potência de articular as doutrinas abrangentes razoáveis professadas por todos os cidadãos.

Esta visão de sociedade de Rawls permite que ocorra uma concepção política compartilhada servindo de base à razão pública nos debates sobre questões políticas, quando elementos constitucionais e problemas da justiça básica estão em jogo. A ideia do razoável, em especial, quer se aplique a pessoas, instituições ou doutrinas deve ser entendida como uma virtude das pessoas engajadas na cooperação social entre iguais. Este aspecto amplia o escopo da concepção política de pessoa em Rawls. Para ele, as pessoas são razoáveis em um aspecto fundamental quando, “suponhamos que entre iguais, se dispõem a propor princípios e critérios que possam constituir termos equitativos de cooperação e quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo” (RAWLS, 1993, p. 49).

Concluimos que na teoria da justiça como equidade (*justice as fairness*) as pessoas têm uma forte concepção de responsabilidade moral. Por procurar proporcionar uma sociedade justa e democrática a partir de um acordo na posição original, o modelo de sociedade apresentado por Rawls serve para o aprimoramento das pessoas e instituições. Vimos, que já ao nascer, trazemos conosco alguns mecanismos que favorecem nossa capacidade de discernir o que é certo e o que é errado. Essas configurações seriam inatas ou pré-determinadas, auxiliando-nos nas nossas reflexões éticas e proporcionando a aquisição de nosso senso de justiça. Por outro lado, nossos juízos morais são influenciados por aquilo que adquirimos em sociedade. São esses mecanismos entrelaçados, ou seja, um conhecimento inato de regras morais, juntamente com o que adquirimos com o ambiente social que forma aquilo que somos como pessoas. A virtude de Rawls foi nos mostrar que é possível uma interpretação que leva em conta o entrelaçamento dessas duas concepções de pessoa para a formação de uma sociedade justa, democrática e bem ordenada. O ideal de uma sociedade que dá primazia ao justo, em detrimento do bem, pode ser alcançado. Isto confirma a hipótese de que os agentes submetidos a uma situação de escolha na PO são capazes de criar princípios de justiça. Sua teoria, definitivamente, não pode ser considerada abstrata ou atomista. Quando lemos Rawls, ficamos com a percepção de que a liberdade e a igualdade, não são uma utopia e nem uma fatalidade. São, podemos afirmar, um projeto histórico em construção.

REFERÊNCIAS

- ALTABLE, M. Pilar A. *John Rawls: uma concepção política y liberal de la justiça*. Santiago: Novo Século, 1993.
- ARAÚJO, Marcelo de. "O conceito de pessoa na teoria moral contratualista". Síntese. Belo Horizonte, v. 34, 2007, p. 55-77.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *The origins of totalitarianism*. 2. ed. Cleveland: World Pub. Co, 1958.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- ARISTÓTELES. *De anima: livros I, II e III*. 1. ed., São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. *Política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- ARON, Raymond. *Essais sur les libertés*. Paris: Gallimard, 1965.
- AUDARD, Catherine. *John Rawls*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- _____. "Le principe de légitimité démocratique: Le débat Rawls-Habermans", in *Habermans ou La politique de La raison*. Rainer Rochlitz Ed. Paris: PUF, 2002.
- AVINERI, Shlomo e DE-SHALIT, Avner. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- _____. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- _____. *Theories of Justice*. Berkeley, California: University of California Press, 1989.
- BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. Albany: SUNY Press, 1992.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BLOOM, Paul. *O que nos faz bons ou maus*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2014.

BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia. Uma defesa das regras de jogo*. São Paulo: Paz e Terra, 1997

_____ *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

BOURGUIGNON, André. *Freud, Sigmund, 1856-1939: A moral individual*. In: CANTO-SPERBER, Monique org. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2013, p. 441.

CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. 2. ed. Cambridge, Mass: The M.I.T. Press, 1965.

_____ *Interview with Noam Chomsky*. *Linguistic Analysis*, 4(4), p. 301-319. Reprinted in N. Chomsky (1988 a), *Language and Politics*. (C. P. Otero, Ed.). Montreal: Black Rose, 1978.

CHURCHLAND, Patrícia S. *Braintrust: What Neuroscience Tell Us about Morality*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

CLOTET, Joaquim. *A justiça segundo John Rawls*. Porto Alegre: Edipucrs, 1988.

COITINHO, Denis. *Justiça e coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Atlas, 2015.

DANIELS, Norman. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge University Press, 1996.

_____ *Reading Rawls. 'Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. Stanford California: Stanford University Press, 1989.

_____ “Reflective equilibrium and justice as political”. In: DAVION, Victoria; WOLF, Clark (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p.127-154.

_____ Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 5, 1979, p. 256-282.

DAVION, Victoria; WOLF, Clark (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

DESCARTES. René. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

DE VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____ *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

DEWEY, John. *Liberalismo e cultura*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1970.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

FELIPE, Sônia. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo A. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 133-162.

_____ *Justiça como equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

FRAZER, Michael L. *The Enlightenment of Sympathy*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

FREEMAN, Samuel. (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____ Congruence and the Good of Justice. In *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, p. 277-315.

_____ *Rawls*. London: Routledge, 2007a.

_____. *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007b.

GARCIA, Claudio Boeira. *John Rawls: os princípios de justiça em uma sociedade bem-ordenada -suas implicações*. Direito em debate. Ijuí: UNIJUI, ano 2, n. 2, 1992, p. 24- 39.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GAUTHIER, David. *The liberal individual*. Excerpts from *Morals by Agreement*. Reprinted by permission of Oxford University Press. In AVINERI, Shlomo e DESHALIT Avner. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992. p. 151-164.

GUTMANN, Amy. "Democracy" In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

_____. "Rawls on the relationship between liberalism and democracy." In: *The Cambridge Companion*, 2003, p. 168-199.

HABERMAS, Jurgen. *Reconciliación mediante el uso público de La razón*. In: *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.

_____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. São Paulo: Editora Tempo Brasileiro. v. 1. 1997.

HACKER, P.M.S. *Natureza humana: categorias fundamentais*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1961.

HELPER, Inácio. Os bens sociais são sempre bens convergentes? *Revista Transform/Ação*, v. 35, n. 2, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732012000200009>. Acesso em: 10 mar. 2015.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HÖFFE, O. *O que é justiça*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

_____ *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ *Justiça Política*. Petrópolis: Vozes, 1991.

HUMBOLDT, Wilhelm Von. *Os limites da ação do Estado*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, 2. ed. Oxford: L. A. Selby-Bigge, 1978. p. 494-495.

ITXASO, María Elósegui. "Comunitarismo versus Liberalismo: estado de la cuestión". *Veritas*, Porto Alegre, v.43, n.2, 1998, p.287-302.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *The Critique of Pure Reason*. London: Encyclopedia Britannica, v. 42. 1952.

_____ *The Critique of Judgement*. London: Encyclopedia Britannica, v. 42. 1952.

_____ *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tradução de H.J. Paton. New York, 1956.

_____ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

KERVÉGAN, Jean-François. *Haveria uma vida ética?* DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, 2006, p. 83-107.

KRISCHKE, Paulo (Ed.). *Contrato Social. Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez, 1994.

KUKATHAS, Chandran e PETTIT Philip. *Rawls. Uma teoria da justiça e os seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 2005.

LAUFER, Romain. *Rawls, Dworkin, Perelman. Fragments d'une grande argumentation*. *Revue Philosophie*, numeri 28, 1990.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____ *Segundo tratado sobre o governo civil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOVETT, Frank. *Uma teoria da justiça de John Rawls*. Porto Alegre: Artmed, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2. ed. London: Duckworth, 1985.

_____ *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. São Paulo: EDUSC, 2001.

_____ *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

_____ *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____ *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MACPHERSON, Crawford Brough. *Political Theory of Possessive Individuals: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

_____ *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAFFETONE, Sebastiano, VECA, Salvatore (orgs.). *A Ideia de justiça de Platão a Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAFFETONE, Sebastiano. *Rawls: An Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, 2010.

MANDLE, Jon, e REIDY, David. *A companion to Rawls*. MA, USA Editorial Offices, 2014.

MIKHAIL, John. *Elements of Moral Cognition*. New York: Cambridge University Press, 2011.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Coimbra: Atlântida, 1961.

MILLER, D. *On Nationality*. Clarendon Press, Oxford, 1995.

_____ *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *O espírito das leis*. Brasília: UnB, 1995

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*, Tomos I, II, III e IV. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MULHALL, Stephen and SWIFT, Adam. *Rawls and Communitarianism*. In: *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, p. 460-487.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 145 – 160.

_____ A teoria da justiça de John Rawls. *Filosofia Unisinos*, v. 1, ano 1, 2000. p. 1-18.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____ *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

OGIEN, Ruwen. *TEORIAS – Teorias e antiteorias: Teorias éticas e metaéticas*. In: CANTO-SPERBER, Monique org. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013, p. 1018.

OLIVEIRA, Neiva Afonso. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar, SOUZA, Drailton Gonzaga de (orgs.). *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Kant, Rawls e a fundamentação de uma teoria da justiça. In: FELIPE, Sônia. *Justiça como equidade* Florianópolis: Insular, 1998.

_____ Justiça Global e Democratização Segundo John Rawls. *Filosofia Unisinos*. v. 3, n. 5, 2002, p. 29-57.

_____ *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____ Rawls's normative conception of the person: a kantian reinterpretation. *Revista Veritas*. v. 52, n. 1, 2007, p. 171-183.

O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 347-367.

PETTIT, Philip. Rawls's Political Ontology. *Politics Philosophy & Economics*, 4 (2), 2005.

PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.

_____ *Sagesse et illusions de la philosophie*. Paris: PUF, 1965.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Ed. Intrínseca, 2014.

PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8.ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1966.

POGGE, Thomas. *John Rawls: his life and theory of justice*. New York: Oxford University Press, 2007.

POPPER, Karl R. *The open society and its enemies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

RACHELS, James. "A ideia de um contrato social". In: RACHELS, J. *Elementos da Filosofia Moral*. 4. ed. São Paulo: Manole, 2006, p. 143-161.

RAMOS, Cesar Augusto. "A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls". In: FELIPE (Org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998, p.231-243

RAWLS, John. *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments of the Moral Worth of Character*. Submitted to the Department of Philosophy, Princeton University, Feb. 1, 1950.

_____ *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____ *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 a.

_____ *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____ *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge. MA: Harvard University Press, 1999.

_____ *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_____ *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____ Outline of a decision procedure of ethics. *Philosophical Review*, v. 60, 1951 a, p. 177-197.

_____ *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 b.

_____ *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Third printing, 2003.

_____ *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.

_____ The Independence of moral theory. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 48, 1975, p. 5 - 22.

_____ *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

RENAUT, Alain. *A era do indivíduo*. Contribuição para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

RICOEUR, Paul. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____ *Emílio, ou, Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____ *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____ *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____ *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SCANLON, T. M. "Rawls' Theory of Justice". In: DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls*. Stanford California: Stanford University Press, 1989, p.169-205.

SCHWARTZ, Adina. "Moral neutrality and primary goods". *Ethics* 83, 1973, p. 294-307.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Ensaio sobre ética: complementariedade entre uma ética dos princípios e das virtudes*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2008.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Unesp, 1998.

TUGENDHAT, Ernest. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2000.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____ *Atomism* In: AVINERI, Shlomo e DE-SHALIT Avner. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 29-50.

_____ *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, 1995.

_____ *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____ *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

_____ *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VIENNE, Jean-Michel. Locke, John, 1632-1704: Locke e a tradição empirista. In: CANTO-SPERBER, Monique org. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2013, p. 633.

VOICE, Paul. *Rawls Explained: From Fairness to Utopia*. Chicago: Open Court, 2011.

WALZER, Michael. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. New York: Oxford University Press, 2010.

WILLIAMS, Bernard. *Persons, Character and Morality, Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.