

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FLÁVIO AZEVEDO REIS

**Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo ético na
filosofia de John Rawls**

SÃO PAULO
2017

FLÁVIO AZEVEDO REIS

**Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo ético na
filosofia de John Rawls**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

SÃO PAULO
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R3751 Reis, Flávio
Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo na filosofia de John Rawls / Flávio Reis ; orientador Ricardo Terra. - São Paulo, 2017.
131 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia Política. 2. Liberalismo Político. 3. John Rawls. 4. Razão Pública. 5. Deontologia. I. Terra, Ricardo, orient. II. Título.

Nome: REIS, Flávio Azevedo

Título: Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo ético na filosofia de John Rawls

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia
Letras e Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo para a obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Um trabalho como esse nunca resulta apenas dos esforços da pessoa que assina sua autoria. Devo gratidão a tantas pessoas e infelizmente não é possível mencioná-las todas. Deixo aqui registrada a minha gratidão a todos que me auxiliaram.

À FAPESP pelo financiamento que tornou essa pesquisa possível.

Ao Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra pela inspiradora orientação e por servir como um modelo de rigor no trabalho acadêmico e alegria no trato pessoal com seus colegas mais próximos e orientandos.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia, pela sempre carinhosa ajuda e disposição para auxiliar na superação dos entraves burocráticos. Agradeço, em especial, à Marie Márcia Pedroso pela sempre presente disposição em ajudar.

Aos funcionários e estagiários da Biblioteca Mário de Andrade, por criar um refúgio de silêncio na tumultuosa São Paulo no qual pude escrever essa tese.

Minha formação acadêmica foi marcada por uma miríade de pessoas que tiveram profundas influências nesse trabalho. Considero que meu real aprendizado em filosofia ocorreu no finado Grupo de Filosofia Alemã que se transformou no grupo Filosofia Crítica e Modernidade. Sem o contato com todos os seus membros, este trabalho não seria o mesmo. As instrutivas aulas e o rigor argumentativo do Prof. Dr. Álvaro de Vita também devem ser mencionadas como alvo de minha admiração e influência fundamental na formação de meu entendimento das teorias da justiça. Em anos recentes, o agradável convívio com os membros do grupo dos orientandos do Prof. Dr. Ricardo Terra com quem aprendi e continuo a aprender muito. Sou grato a Jéssica Valmorbida, Beatriz Dias, Samanta Wenckstern, Anaís Silva, Caio Felix, Gabrielly Oliveira e, em especial, Adriana Mattos que generosamente me auxiliaram a revisar o texto final da tese e cujas perguntas pertinentes me auxiliaram a refinar alguns dos argumentos aqui presentes. Devo também agradecer ao Prof. Dr. Rainer Forst por me receber em seu grupo de pesquisas no *Cluster* Ordens Normativas e me propiciar a oportunidade de expandir os horizontes de minha pesquisa. A todos os demais que infelizmente não pude mencionar, saibam que também são objeto de minha gratidão.

Ao meus diversos amigos que proveram apoio e conselhos ao longo de todo esse tempo. Mauro Dela Bandera, Chico Veiga, Anderson Silva, Fernando Lopes, Nicolau Dela

Bandera, Diego Scalada, Diego Amaral, Virginia Ferreira, Danilo França, e demais que não pude mencionar. Agradeço a Ana Cláudia Silveira pela amizade agonística nos nossos tempos frankfurtianos. Também agradeço aos meus amigos de Três Pontas da turma dos Nerds pelo constante apoio e carinho.

Agradeço a toda minha extensa família e em especial, a meus pais e irmãs pelo inquestionável apoio durante todos esses anos.

RESUMO

Reis, F. A. Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo ético na filosofia de John Rawls. 2017. 131 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017

A tese examina a relação entre justiça e bem nos trabalhos tardios de John Rawls e, em especial, no livro *O Liberalismo Político* (1991). É argumentado que as mudanças nos trabalhos tardios de Rawls podem ser compreendidas como resultado de uma reorientação em seu pensamento. Rawls redesenhou alguns aspectos de sua filosofia para que ela cumpra um conjunto específico de papéis na cultura política pública das sociedades democráticas. Apesar das mudanças, os trabalhos tardios carregam consigo uma estrutura da relação entre justiça e bem que possui implicações importantes sobre o modo como os cidadãos, ao aceitar princípios políticos liberais, concebem suas doutrinas religiosas, filosóficas e morais a respeito do bem. A tese examina, portanto, como essas mudanças podem ser explicadas como resultado de uma reorientação que carrega consigo consequências relevantes para a relação entre justiça e bem.

Palavras Chave: John Rawls, Liberalismo Político, Construtivismo, Razão Pública, Deontologia

ABSTRACT

Reis, F. A. Liberalism and good: construtivism, public reason and ethical pluralism in John Rawls` philosophy. 2017. 131 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017

This thesis examines the relationship between justice and good in the late works of John Rawls and, especially, in the book *Political Liberalism* (1991). It is argued that the changes in Rawls's late work can be understood as as a result of a reorientation in his thinking. Rawls has redesigned some aspects of his philosophy so that it fulfills a specific set of roles in the public political culture of democratic societies. Despite the changes, late work carries with it a structure of the relationship between justice and well which has important implications for the way in which citizens, in accepting liberal political principles, conceive of their religious, philosophical and moral doctrines of good. The thesis examines, therefore, how these changes can be explained as a result of a reorientation that carries with it relevant consequences for the relationship between justice and good.

Key Words: John Rawls, Political Liberalism, Construtivism, Public reason, Deontology

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1: O Legado do Bem.....	22
1.1) Introdução.....	22
1.2) O bem como racionalidade.....	25
1.3) Os bens primários básicos.....	27
1.4) O problema da estabilidade.....	30
1.5) A reorientação política de Rawls.....	34
1.6) Concepção de pessoa e a redução da abrangência.....	40
1.7) Prioridade do correto e consenso sobreposto.....	47
Excurso: O liberalismo entre o republicanismo e o humanismo cívico.....	52
Capítulo 2: O Construtivismo e suas Orientações.....	57
2.1) Introdução.....	57
2.2) O que é construtivismo?.....	57
2.3) A orientação de Kant.....	64
2.4) A orientação da teoria moral.....	67
2.5) A orientação da filosofia política.....	73
Capítulo 3: Razão Pública e o Sujeito Desencarnado.....	80
3.1) Introdução.....	80
3.2) Razão pública.....	81
3.3) O encarnamento do sujeito.....	92
Conclusão.....	111
Bibliografia.....	120

Introdução

"É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas"
-Jean-Jacques Rousseau

Em 1985, John Rawls escreveu um artigo cujo título viria a marcar o modo como seus trabalhos tardios foram interpretados: "Justiça como equidade: política, não metafísica".¹ A afirmação de sua concepção de justiça como "política" significou uma enfática defesa da relevância que a filosofia pode ter na prática política das sociedades democráticas. Ou seja, Rawls acreditava que a filosofia pode efetivamente influenciar o funcionamento das sociedades democráticas e afirmou que sua própria concepção filosófica da justiça foi cunhada para exercer essa influência. Essa afirmação faz parte de um movimento mais amplo em seu pensamento que, a partir do início da década de 1980, passou por uma reorientação a respeito do modo como definia o lugar ocupado por sua filosofia e a direção que deveria tomar. O título desse artigo é particularmente revelador, pois ele descreve em poucas palavras a orientação "metafísica" que Rawls não pretendia mais seguir e a nova orientação política que passou a adotar.

A orientação que, nesse período, Rawls passou a rejeitar como "metafísica" informou os rumos de seu mais importante livro, i.e. *Uma Teoria da Justiça* de 1971, e seus trabalhos até o final da década de 1970.² Rawls havia concebido seu pensamento como parte de uma disciplina da filosofia denominada como "teoria moral". Ela utiliza os juízos morais que nós fazemos no cotidiano como um ponto de partida para a investigação do modo como diferentes estruturas e concepções³ filosóficas poderiam orientar o modo como julgamos

¹ RAWLS, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Philosophy and Public Affairs*. Princeton University Press, Vol. 14, No. 3, p. 223-251, 1985.

² Esse projeto foi esboçado em um artigo de 1951 chamado "Outline for a procedure in ethics" e, portanto, pode ser remontado a um período de no mínimo 20 anos de desenvolvimento até o livro de 1971. Quando me refiro aos trabalhos de Rawls anteriores à década de 1980, entretanto, me limito ao livro *Uma Teoria da Justiça* e os trabalhos da década de 70 por considerá-los a versão melhor acabada da orientação da teoria moral. (v. RAWLS, J. "Outline of a Decision Procedure for Ethics" *The Philosophical Review*. Duke University Press, Vol. 60, No. 2, p. 177-197, Apr., 1951)

³ Os termos "doutrina", "estrutura", "conceito", "concepção" e "ideia" tem significados precisos na filosofia de Rawls. (v. RAWLS, J *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. I §2.3, p.16n) Para ele, o conceito define um determinado termo, enquanto os princípios determinam como esse conceito deve ser aplicado. Uma concepção é a combinação entre o conceito e

questões morais. A teoria moral utiliza um método, denominado de método do equilíbrio reflexivo⁴, que consiste *grosso modo* na comparação entre diferentes doutrinas morais e os nossos juízos morais ponderados, i.e. um conjunto de juízos que melhor expressam nossos valores cotidianos. Possíveis diferenças entre nossos juízos e as doutrinas, segundo esse método, devem gerar ajustes em ambas até encontrarmos um equilíbrio entre elas. A teoria moral se constitui, portanto, como um campo de pesquisas que deixa de lado a pretensão de fundamentar a moral como uma “verdade” ou sustentada por alguma visão abstrata da “natureza”, “Deus” ou “razão”. A comparação entre nossos juízos ponderados e o modo como diferentes doutrinas ordenaram estruturas e concepções morais seria, para Rawls, suficiente para um exame aprofundado sobre questões dessa ordem e poderia justificar uma doutrina em particular como a mais adequada para servir como orientação para nossos juízos.

A adoção do método do equilíbrio reflexivo abriu, assim, a possibilidade de examinar diversas questões morais que não se restringiam somente à justiça. A teoria da justiça deveria formular uma concepção para orientar nossos juízos em relação ao modo como as instituições políticas, econômicas e sociais deveriam ser ordenadas. A especificidade desse objeto, denominado por Rawls como “estrutura básica da sociedade”, demanda seus próprios princípios, mas uma teoria moral deveria abranger outros objetos. No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que a sua teoria moral poderia formular uma concepção do correto (*right*) que também se aplicaria aos indivíduos e às relações internacionais.⁵ No sétimo capítulo do livro, Rawls apresenta o esboço de uma concepção do bem que, caso

os princípios que o aplicam. Essa distinção é particularmente importante para compreender o desenrolar do livro *Uma Teoria da Justiça*. O livro parte da definição do conceito de justiça (v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça. Edição Revista*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica da tradução por Álvaro de Vita. 4ª Edição Revisada. São Paulo: Martins Fontes, 2016. §1, p.6) e busca determinar os seus princípios a fim de estabelecer a concepção de justiça como equidade. Após definir os princípios da justiça, Rawls define o conceito do correto (*right*) e afirma que o passo seguinte de sua filosofia seria determinar os princípios do correto e, portanto, definir a concepção da correção como equidade (*rightness as fairness*). (v. Idem, §§18-19 p. 130-143) O mesmo ocorre no capítulo VII: ele define o conceito de bem e, logo em seguida, busca determinar os princípios que o aplicariam a fim de apresentar o esboço daquilo que poderia se tornar a concepção de “bem como racionalidade”.(v. Idem, §61, p.494). O termo “ideias”, no livro *O Liberalismo Político*, se refere tanto às concepções quanto aos conceitos. A “estrutura” descreve a relação entre os dois principais conceitos (ou concepções morais): o correto e o bem. Por exemplo, uma estrutura é teleológica quando (a) define o bem como independente do correto e (b) o correto como um meio para realizar o bem. Ela é deontológica quando nega ao menos uma das duas características da teleologia, ou seja, uma estrutura deontológica ou nega (a), ou nega (b) ou nega ambas. (v. Idem, §6 p. 36-7). Uma doutrina moral é um conjunto abrangente de concepções morais que abarca todos os principais conceitos morais, i.e. ela seria o resultado de uma teoria completa após ela determinar princípios para os conceitos do correto, bem e dignidade moral.

⁴ Sobre o método do equilíbrio reflexivo, v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. Erin Kelly (org.) Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003. §10 p.40-44.

⁵ v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §§18-19 p. 130-143

desenvolvida plenamente, poderia estabelecer um conjunto de princípios normativos que utilizaríamos para julgar se possuímos uma boa vida. A concepção de dignidade moral poderia, inclusive, desenvolver princípios para a atribuição de virtudes (ou vícios) a pessoas, julgando-as como pessoas justas ou boas, por exemplo. A orientação geral era estabelecer uma doutrina que organizaria um abrangente conjunto de concepções morais em uma estrutura coerente.

No início da década de 1980⁶, porém, Rawls passou a afirmar que as sociedades democráticas criam as condições nas quais as pessoas formam visões conflitantes e irreconciliáveis sobre de questões morais em geral, mas especialmente em relação ao bem. Essa circunstância das sociedades democráticas, que Rawls denominou como “fato do pluralismo”, torna impossível que uma única doutrina abrangente seja aceita por todos os indivíduos que participam de uma sociedade que lhes concede liberdade para conceber o bem de formas diversas.⁷ Por esse motivo, Rawls é levado a descartar a possibilidade de uma justificação plena da doutrina que ele esboçou no livro *Uma Teoria da Justiça*, pois a defesa da tolerância seria incompatível com a exigência de aceitação geral de uma doutrina moral abrangente. Nesse sentido, o título do artigo de 1985, ao afirmar que sua concepção de justiça não é “metafísica”, tinha como principal objetivo demarcar a diferença entre seus trabalhos daquele período e a orientação abrangente do período anterior. Ele pretendeu destacar a concepção de justiça do projeto que havia orientado seu pensamento e passou a limitar o escopo de sua investigação aos princípios que devemos utilizar para julgar a estrutura básica da sociedade.

Além disso, Rawls precisava se opor à influente leitura de Michael Sandel, que interpretou o conceito de deontologia como uma exigência de fundamentação de princípios morais independentes das contingências empíricas e do bem. De acordo com essa leitura, um dos principais problemas da filosofia de Rawls seria resolver a tensão entre as exigências contraditórias de uma fundamentação da justiça capaz de, ao mesmo tempo, ser afastada das

⁶ v. RAWLS, J. “Social Unity and Primary goods” (1982) In: FREEMAN, S. (org.) *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, p.359-387, 1999.

⁷ Convém ressaltar que o fato do pluralismo é descrito como uma *condição*, ou seja, quando há instituições democráticas e liberais, então há também pluralismo de concepções de bem. Rawls admite que é possível eliminar o pluralismo, porém isso demandaria um arranjo institucional incompatível com princípios de liberdade e tolerância que desejamos aplicar nas democracias liberais. “Sob as condições políticas e sociais asseguradas pelos direitos e liberdades fundamentais propiciados por instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes que são conflitantes e irreconciliáveis – e, ainda mais, razoáveis – necessariamente vai se manifestar e persistir, se é que já não se manifesta. (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §6.2, p.43).

circunstâncias empíricas e vinculada a elas.⁸ A interpretação de Michael Sandel atribuiu a Rawls um conjunto de objetivos filosóficos que, segundo a interpretação que defendo aqui, não correspondiam aos objetivos que ele mesmo definiu para sua filosofia. Nesse sentido, ao afirmar que sua concepção de justiça é “política, não metafísica”, Rawls pretendeu esclarecer que seu pensamento foi orientado por um conjunto de questões que se diferenciavam não apenas da interpretação de Sandel, mas também do livro *Uma Teoria da Justiça*. Ele não modificou seu pensamento como uma resposta às objeções do autor comunitarista, pois as mudanças resultaram de problemas internos à realização do projeto abrangente da teoria moral. Porém, naquele momento, era necessário enfatizar que sua filosofia não era orientada por um quadro de questões “metafísicas” relativas a uma possível fundamentação universalista ou contextualista da justiça, mas sim por problemas “políticos” envolvidos nos papéis que a filosofia pode cumprir em uma sociedade democrática.

Enquanto a definição “não metafísica” indica as orientações que Rawls não pretendia tomar, a palavra “política” no título daquele artigo define a nova orientação que ele atribuiu à sua filosofia. Ao compreender a justiça como equidade como uma concepção política, Rawls queria examinar a possibilidade de uma influência real da filosofia nas sociedades democráticas e o modo como essa influência deveria ser exercida. Isso significa uma modificação substantiva no modo como Rawls compreendia o local no qual sua filosofia deveria se inserir e as direções que deveria tomar. Uma concepção política precisa considerar a inserção da filosofia nas práticas democráticas e a sua contribuição nesse contexto. Isso se distingue da orientação adotada no período anterior, que definia o filósofo como um teórico que examina a estrutura e as concepções de diversas doutrinas morais. Nesse caso, é importante frisar que a orientação política da filosofia de Rawls não deve ser interpretada dentro do quadro de questões que opõe fundamentações contextualistas ou universalistas, pois sua intenção não era situar empiricamente uma concepção que carece de algum

⁸ v. SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. O primeiro capítulo do livro *Contextos de Justiça*, de Rainer Forst, discute com detalhes a crítica de Michael Sandel e as diferenças entre sua visão do liberalismo e aquela que Rawls veio a desenvolver ao longo da década de 80 e início da década de 90. (v. FORST, R. *Contextos da Justiça. Contextos da Justiça. Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunitarismo*. Tradução de Denílson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010). Sobre o debate entre Sandel e Rawls, ver também KYMLIKA, W. “Comunitarianism and the Self”. In: *Liberalism, Community and culture*. Oxford University Press, 1989; LARMORE, C *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 121-152. SILVEIRA, D. C. “Teoria da Justiça de John Rawls: entre o Liberalismo e o Comunitarismo” *Trans/Form/Ação*. vol.30, no.1, p.169-190, 2007. Charles Taylor faz sugestões importantes para uma leitura correta das críticas de Sandel e das questões envolvidas no debate liberal-comunitarista em TAYLOR, C. “Cross-purposes: the liberal-communitarian debate” In: *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 181-200).

fundamento que transcende ao contexto. A questão é saber como uma concepção filosófica situada nas práticas políticas das sociedades democráticas poderia contribuir para o seu bom funcionamento. No segundo caso, o estatuto das abstrações filosóficas muda substancialmente, pois elas não são apontamentos para uma fundamentação apriorística da moral, mas sim abstrações desenhadas para operar nas práticas concretas das sociedades democráticas. Ou seja, trata-se de perguntar sobre como a filosofia, ao lançar mão de abstrações que incluem princípios de justiça e experimentos mentais, pode influenciar uma sociedade democrática, e como essas abstrações deveriam ser desenhadas para realizar esse propósito.

A rejeição da orientação abrangente do período anterior e a adoção de uma orientação política servem como dois eixos complementares para explicar algumas das principais escolhas de Rawls na composição de seus trabalhos a partir do início da década de 1980. Nessa tese de doutorado, pretendo utilizar esses dois eixos como ponto de partida para uma interpretação desses textos. As mudanças da filosofia de Rawls podem ser melhor descritas como uma “reorientação” porque *grosso modo* a sua concepção de justiça e algumas das ideias centrais de sua filosofia sofreram apenas modificações relativamente pequenas apesar de sua importância.⁹ Entretanto, a visão geral sobre o lugar ocupado por sua filosofia e a direção que deveria seguir foi modificada significativamente. Uma reorientação significa, portanto, elementos de continuidade e descontinuidade em relação ao período anterior. Para compreender o pensamento de Rawls é necessário observar como certos elementos centrais de seu pensamento são inseridos em orientações filosóficas e políticas distintas.

A simultânea continuidade e descontinuidade do pensamento de Rawls é importante para a argumentação mais específica que pretendo desenvolver na tese. Dado que a concepção rawlsiana de justiça foi originalmente desenhada como parte do esboço de uma doutrina moral abrangente, aceitar a concepção rawlsiana de justiça implicava também aceitar uma estrutura específica da relação entre justiça e bem, denominada por Rawls como a “prioridade do correto”, e possivelmente também aceitar a concepção de “bem como racionalidade” que deveria fazer parte de sua doutrina moral abrangente. A concepção de justiça como equidade carregava consigo uma concepção de bem e, ao aceitarmos a sua concepção de justiça, deveríamos também aceitar o modo específico de conceber o bem que Rawls desenhou na terceira parte do livro *Uma Teoria da Justiça*. A descontinuidade de seus

⁹ Rawls modificou, por exemplo, a definição do primeiro princípio de justiça. v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit. VIII p. 334-440.

trabalhos tardios em relação a *Teoria* está, entre outras coisas, no abandono da concepção de bem como racionalidade e na admissão do fato do pluralismo. Porém, a estrutura da relação entre justiça e bem, i.e. a prioridade do correto, continuou a ser utilizada por Rawls. Isso significa que sua concepção de justiça, mesmo quando não vinculada a uma concepção de bem em particular, continua a ter efeitos substantivos sobre o modo como as pessoas deveriam considerar o bem. Nos trabalhos tardios de Rawls, uma concepção de justiça deve contribuir para a criação de condições nas quais as pessoas podem seguir diversas visões sobre a boa vida, mas suas concepções sobre o bem são modificadas pela adoção de princípios políticos liberais. De uma forma imprecisa, é possível afirmar que a herança da estrutura deontológica do livro *Uma Teoria da Justiça* implica uma espécie de “ethos liberal” compatível com o pluralismo de concepções de bem. Aceitar princípios políticos liberais significa aceitar um certo modo de vida liberal que informa não apenas as obrigações políticas, mas também o modo de conceber o bem.

Trata-se de uma discussão importante dentro do liberalismo político, pois admitir que a adoção de princípios políticos liberais gera efeitos sobre as concepções de bem implica rejeitar a possibilidade de uma justificação “neutra” do liberalismo político. Rawls rejeitou explicitamente a ideia de uma “neutralidade de efeitos”, pois seria impossível conceber uma organização política, econômica e social que não gerasse algum efeito sobre as escolhas que os cidadãos fazem em relação à sua vida. É justamente por considerar que a estrutura básica gera efeitos sobre as expectativas de vida das pessoas que Rawls deriva a necessidade de pensar como a estrutura básica poderia ser ordenada de um modo justificável a todas as pessoas afetadas por ela.¹⁰ Para além da constatação dos efeitos das instituições sobre as expectativas de vida das pessoas, argumentarei que não há neutralidade no próprio conceito de justiça liberal. Ao aceitar princípios políticos liberais, somos obrigados a também aceitar uma determinada relação entre esses princípios e nossas concepções de bem. Isso significa que é possível identificar uma configuração particular do modo como os cidadãos devem se relacionar com suas concepções de bem no próprio plano normativo do liberalismo rawlsiano. Um dos principais objetivos dessa tese é examinar as características dessa relação entre justiça e bem.

Além disso, pretendo argumentar que o liberalismo político não deve ser associado a uma forma de relativismo ético que considera cada indivíduo como a única autoridade capaz

¹⁰ v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, V, §5 p. 224-30

de julgar sua concepção de bem. Essa forma de relativismo sustenta que concepções de bem ou modos de vida não poderiam ser discutidas na esfera pública ou se tornar objeto de investigação filosófica. Consequentemente, isso poderia levar a um empobrecimento da filosofia ao excluir qualquer possibilidade de análise de questões sobre a boa vida e, também, poderia impedir que modos de vida moralmente condenáveis pudessem ser criticados. Se cada indivíduo for considerado como a única autoridade para julgar sua própria concepção de bem, não teríamos uma base comum para questionar pessoas que adotam concepções de bem racistas, machistas ou homofóbicas, por exemplo. De um ponto de vista geral, o problema filosófico consiste em investigar quais seriam essas bases a partir das quais poderíamos estabelecer um debate sobre concepções de bem. Ou seja, investigar o fundamento ou a justificativa dos critérios utilizados para pensar concepções de bem e o próprio conteúdo desses critérios.

Em relação ao liberalismo político rawlsiano em particular, devo defender dois argumentos paralelos. O primeiro diz respeito à adoção do “método da esquivia”.¹¹ A partir do início da década de 80, Rawls passou a afirmar que sua filosofia deveria evitar tomar partido em debates filosóficos polêmicos ou questões relativas às concepções abrangentes de bem. Essa restrição resulta dos papéis políticos que Rawls atribuiu a sua própria filosofia e, portanto, não faria sentido aplicá-la a filosofias orientadas por outros objetivos. Diante disso, devo argumentar que, ao afirmar que sua concepção de justiça não é metafísica, Rawls não afirma que a filosofia como um todo deve abandonar discussões metafísicas, mas apenas que sua própria filosofia deve se abster dessas discussões em vista de seus objetivos políticos. As restrições adotadas por Rawls só fazem sentido na medida em que são compreendidas como parte de um projeto filosófico e político específico e, portanto, não há razão alguma para aplicá-las a concepções filosóficas orientadas por outros objetivos. O liberalismo político não impede que concepções de bem sejam examinadas por si mesmas em um contexto teórico ou social distinto daquele em que Rawls situava sua filosofia.

O segundo argumento sustenta que o liberalismo político de Rawls não poderia oferecer uma solução adequada aos seus problemas políticos e filosóficos sem considerar a relação entre os princípios políticos liberais e as concepções de bem. A filosofia tardia de Rawls não defendeu uma separação completa entre a justiça e o bem, mas uma relação na qual a justiça é pensada em vista da multiplicidade de concepções de bem existentes nas sociedades democráticas. Como pretendo argumentar nessa tese, as concepções de bem possuem um importan-

¹¹ v. por exemplo, RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political, not Methaphisical”. op. cit. p.230-1

te papel na justificação dos princípios políticos de justiça e também como fontes de motivação para a realização da justiça. Isso significa que o liberalismo político supõe que há um domínio específico do político e um papel também específico dos princípios políticos de justiça, mas não ignora a sua relação com as concepções de bem. Ao contrário, a especificidade do domínio político só pode ser garantida por meio de uma relação adequada entre a justiça e o bem. Se este argumento estiver correto, é possível concluir que o liberalismo político é incompatível com uma forma de relativismo ético, pois a solução de seus problemas depende de uma relação específica entre o bem e a justiça.

Esses pontos são complementares e apontam para uma direção comum da argumentação proposta na tese. De um ponto de vista geral, defendo nessa tese que os trabalhos tardios de Rawls devem ser interpretados como uma reorientação motivada por problemas internos à sua filosofia. Esta interpretação permite compreender algumas das principais escolhas feitas por Rawls na composição de seus trabalhos tardios. A partir disso, devo examinar como a aceitação de princípios políticos liberais possui consequências substantivas sobre as concepções de bem. De um modo impreciso, é possível afirmar que aceitar princípios políticos liberais implica na adoção de uma espécie de “ethos liberal” compatível com o exercício de uma grande diversidade de visões sobre o bem. O exame da relação entre a justiça e o bem pretende, desse modo, (1) explorar quais são as consequências que a adoção de princípios liberais trazem para o modo como as pessoas concebem o bem, (2) argumentar que a prioridade do correto estabelece critérios para que concepções de bem sejam objeto de discussão pública e que essa discussão necessita da distinção entre correto e bem, (3) argumentar que o método da esQUIVA se aplica à filosofia de Rawls devido à orientação particular adotada por ele nesse período e, portanto, não impede que concepções de bem sejam examinadas pela filosofia.

* * *

O ponto de partida para a tese, como disse acima, é a interpretação que supõe uma *reorientação* na filosofia de Rawls no início da década de 1980. Essa interpretação foi inicialmente defendida em minha dissertação de mestrado, com o título de *Da Teoria Moral à Filosofia Política*, que recebeu financiamento da FAPESP e foi defendida em dezembro de 2012 no departamento de filosofia da USP.¹² Ali, argumentei que as mudanças na filosofia

¹² REIS, F. A. Da teoria moral à filosofia política: uma investigação do pensamento de John Rawls. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia,

podem ser compreendidas como uma abandono da orientação dada pela noção de “teoria moral” e a adoção de uma orientação alternativa sob o título da “filosofia política” e dos papéis que ela deveria exercer em uma sociedade democrática. Entre outras coisas, procurei mostrar como a orientação da teoria moral levou aos problemas que Rawls posteriormente identificou naquele livro. No último capítulo da dissertação, argumentei que as aulas de história da filosofia política de Rawls podem nos ajudar a reinterpretar o conceito de cultura política pública, introduzido por ele no início da década de 80, e examinei os “papéis da filosofia política” que passaram a orientar a filosofia de Rawls nesse período.

Entretanto, a dissertação não chegou a examinar o livro *O Liberalismo Político* ou o modo como a nova orientação de Rawls moldou seu projeto tardio. Em um certo sentido, a presente tese deve levar adiante a interpretação inicialmente defendida no mestrado. De um modo geral, há poucas incongruências entre a tese defendida aqui e a interpretação apresentada na dissertação. Ambos os textos podem ser vistos como complementares. Diante disso, a fim de avançar nos argumentos próprios a essa tese, procurei evitar uma retomada dos detalhes da interpretação que expus ali. Devo pedir desculpas aos leitores por não justificar plenamente os pressupostos de minhas interpretações sobre o livro *Uma Teoria da Justiça* e não retomar todos os detalhes de sua visão sobre os papéis da filosofia política, pois acredito que isso desviaria o caminho dessa tese e, possivelmente, apenas rerepresentaria de uma forma distorcida a interpretação que tentei expor ali da melhor forma que minhas limitadas habilidades permitiram. Na medida do necessário, retomarei argumentos expostos na dissertação de mestrado e farei referência aos trechos que contêm um exame mais detalhado do ponto em questão. Espero que a indelicadeza da autocitação possa ser perdoada, pois é motivada pela preocupação em contribuir com os leitores que, em caso de dúvida, poderão consultar os trechos da dissertação que desenvolvem com mais detalhes alguns aspectos da interpretação que antecede essa tese. Se, por um lado, há uma continuidade entre as interpretações propostas na dissertação de mestrado e a presente tese, acredito que a argumentação exposta aqui é capaz de sustentar a si mesma, uma vez que os problemas filosóficos aqui examinados avançam para além das considerações expostas naquele texto.

A fim de desenvolver os argumentos gerais propostos por essa tese e apresentar uma interpretação específica dos trabalhos tardios de Rawls, a tese será dividida em três capítulos. O primeiro capítulo examina os problemas filosóficos que estavam presentes no livro *Uma*

Teoria da Justiça e permaneceram nos trabalhos tardios de Rawls. O objetivo principal ali não é examinar os detalhes do livro *Uma Teoria da Justiça*, mas sim mostrar como a estrutura abrangente da teoria moral rawlsiana exigiu que Rawls, mesmo após a reorientação política de seu pensamento, buscasse soluções para a relação entre justiça e bem. Ou seja, pretendo apontar que um conjunto de problemas presentes no projeto original de Rawls foram reabertos em seus trabalhos tardios. O segundo capítulo examina o construtivismo kantiano. Ali, pretendo esclarecer quais são os elementos centrais do construtivismo e o modo como ele se situa nas diferentes orientações do pensamento de Rawls e, também, em sua interpretação da filosofia moral de Immanuel Kant. De um certo modo, os dois primeiros capítulos são complementares, pois eles mostram como alguns aspectos, digamos, “abrangentes” de sua teoria moral permanecem nos textos tardios. Em termos mais precisos, examinarei como a estrutura da relação entre justiça e bem dos trabalhos tardios de Rawls carregam consigo um legado da estrutura desenvolvida no livro *Uma Teoria da Justiça*. Em seguida, o terceiro capítulo deve examinar a solução proposta por Rawls em seus trabalhos tardios, em particular, as concepções de razão pública. A partir desse conceito, discuto alguns aspectos da crítica de Michael Sandel ao liberalismo político de Rawls. O último capítulo contém, portanto, um exame da concepção do “sujeito desencarnado” e uma avaliação da pertinência das críticas de Sandel.

Há, também, alguns detalhes em relação à tradução e à citação de textos que merecem algum esclarecimento. Dado que existem diversas edições dos livros de Rawls, devo incluir nas citações do livro *Uma Teoria da Justiça* referências às seções daquele livro. Ao citar algum trecho da seção §40 a “interpretação kantiana da justiça como equidade”, por exemplo, as notas de rodapé incluem esse número da seção. As referências ao livro *O Liberalismo Político* são acompanhadas do número da conferência em algarismo romano, o número da seção e da subseção. Ou seja, quando me refiro a um trecho na “Conferência I. Ideias Fundamentais”, seção “§8 – Uso de ideias abstratas” e subseção 2, na qual afirma que “a atividade de abstração não é gratuita [...] não se trata de abstração pela abstração”, devo me referir a ela como “I, §8.2, p. 54”. Desse modo, indico o número da conferência, seção, subseção e a paginação. Dada a importância das conferências publicadas com o título de “Construtivismo kantiano em teoria moral”, as referências a esse texto também serão acompanhadas do número e nome da conferência, assim como o número da seção de cada conferência.

Na medida do possível, busquei citar os textos de Rawls traduzidos para o Português.¹³ Porém, em alguns momentos, é necessário que o leitor consulte o texto original. Em especial, as edições em português optaram por traduzir a palavra “right” como “justo”. Isso obriga que até mesmo uma boa tradução utilize palavras diversas para traduzir esse termo. Apesar de suas notáveis qualidades, a tradução do livro *Uma Teoria da Justiça* feita por Jussara Simões e revisada por Álvaro de Vita oscila na tradução da palavra “right”. Em uma passagem crucial, por exemplo, na qual Rawls define o conceito de deontologia, a palavra “right” foi traduzida como “justo”, “certo” e “correção moral” (*rightness*):

Por definição, então, a [justiça como equidade] é uma teoria deontológica, que não especifica o bem como independente do justo [*right*], ou não interpreta o justo como aquilo que maximiza o bem. (Repare-se que as teorias deontológicas são definidas como não teleológicas, e não como teorias que caracterizam a correção moral [*rightness*] das instituições e dos atos independentemente de suas consequências. Todas as doutrinas éticas dignas de atenção levam em conta as consequências ao julgar o que é certo [*right*]. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, insana [*crazy*])¹⁴

Ora, Rawls pretende definir aqui a relação entre o conceito do correto (*right*) e o bem. A justiça é a aplicação do conceito do correto às instituições, mas esse mesmo conceito pode se aplicar às ações dos indivíduos e qualificá-las como moralmente corretas ou erradas. Dada a variação na tradução dessa palavra, o leitor em língua portuguesa pode não perceber que a “correção moral” (*rightness*) que Rawls atribui às instituições e aos atos se refere ao conceito de “justo” (*right*) que deve ter prioridade em relação ao bem. O mesmo ocorre com o “certo” (*right*) julgado pelas doutrinas éticas.¹⁵ Essa dificuldade pode ser evitada ao traduzir “right”

¹³ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça. Edição Revista*. Trad. Jussara Simões. Revisão técnica da tradução Álvaro de Vita. 4ª Ed Revisada. São Paulo: Martins Fontes, 2016. RAWLS, J. *A Theory of Justice. Original Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1971; RAWLS, J. *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999; RAWLS, J. *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011; RAWLS, J. *Justiça como Equidade. uma Reformulação*. Trad. C. Berliner. Revisão de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003. RAWLS, J. *Historia da Filosofia Moral*. Barbara Herman (org.) Trad. Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Martins Fontes, 2005; RAWLS, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (org.) Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000; *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007; RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. Revisão Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004; *The Law of Peoples ; with, The Idea of Public Reason Revisited* Cambridge: Harvard University Press, 1999; RAWLS, J. *Collected Papers*. Editado por Samuel Freeman. New Delhi: Oxford University Press, 1999

¹⁴ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça* op. cit. , §6 p.36.

¹⁵ Não se trata, nesse caso, de um descuido da tradução. A tradução de “right” por “justo” obriga que até mesmo uma tradução de qualidade utilize palavras distintas para traduzir “right”, pois o seu uso como adjetivo ou como o substantivo “rightness” gera dilemas insuperáveis. Não seria sensato forçar uma regularidade e traduzir “rightness” como “justiça”, pois obviamente levaria a uma confusão entre “justice” e “rightness”, ou entre a concepção de justiça como equidade (*justice as fairness*) e a concepção de correção como equidade (*rightness as fairness*). O mesmo ocorre quando a palavra “right” é usada como um adjetivo. Por exemplo, não seria

como “correto”, pois essa opção permite manter regularidade na tradução. Em casos como esse, é necessário que os leitores consultem o texto original em Inglês, pois a variação dos termos da tradução pode impedir que perceba os papéis cumpridos pelo conceito do correto.

sensato traduzir “right action” como “ação justa”, pois confunde uma ação segundo os princípios do correto (*right*) com uma ação segundo os princípios de justiça (*justice*). As notáveis qualidades das traduções em língua portuguesa, portanto, não poderiam superar essas dificuldades, dada a opção por traduzir “right” como “justo”.

O Legado do Bem

1.1) Introdução

Como afirmei na introdução desta tese, defendo que, no livro *Uma Teoria da Justiça* e nos textos de Rawls até o final da década de 1970, o seu pensamento foi orientado pela ambição de formular uma doutrina moral abrangente por meio do método do equilíbrio reflexivo. A partir do início da década de 1980, houve uma reorientação em sua filosofia quando Rawls, por um lado, afirmou que o fato do pluralismo impede a formulação de uma doutrina abrangente e, por outro, os objetivos de sua filosofia foram reorientados segundo uma visão particular dos papéis que a filosofia política deveria cumprir em uma sociedade democrática. Essa mudança pode ser vista como a manutenção de alguns elementos centrais de sua filosofia que, a partir desse período, são reorientados por um projeto filosófico distinto.¹⁶

No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls esboçou a ambição de desenhar uma doutrina moral que poderia formular não apenas uma concepção de justiça, mas também concepções do correto, bem e dignidade moral. Após determinar a concepção de justiça como equidade, Rawls afirma que ele deveria formular uma concepção da correção como equidade (*rightness as fairness*) que abarca a justiça, a correção moral da ação e o direito dos povos (*law of peoples*).¹⁷ A estrutura de sua doutrina moral exigia uma determinada ordem de construção. Somente após a definição da concepção do correto, Rawls poderia desenvolver a concepção de bem como racionalidade. Entretanto, a justificação da justiça como equidade, como

¹⁶ Há interpretações diversas acerca das causas das mudanças no pensamento de Rawls e o lugar específico ocupado pelo construtivismo nessas mudanças. Dentre os mais influentes, destaca-se o livro de Paul Wheatman que supõe problemas derivados da teoria dos jogos e, em especial, o dilema do prisioneiro como um dos principais fatores que levaram Rawls a considerar que o livro *Uma Teoria da Justiça* não apresentou uma solução adequada ao problema da estabilidade. (v. WHEITMAN, P *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. New York: Oxford University Press, 2010). A tese defendida aqui diverge da interpretação de Wheatman por considerar que o problema da estabilidade deve ser visto sob a ótica da relação entre correto e bem. A interpretação defendida por Antony Laden, por outro lado, se aproxima de alguns aspectos de leitura defendida aqui. Ele argumenta que o método do equilíbrio reflexivo pode ser visto como uma espécie de metaética que justifica o pensamento de Rawls em todas as suas fases, porém haveria uma mudança na “retórica” de Rawls. Ele emprega a noção de retórica não como uma exclusão de argumentos em favor de um apelo às emoções, mas sim como uma adequação da apresentação racional da teoria em vista do público que deve ser persuadido de sua validade. Nesse caso, as mudanças no pensamento de Rawls são entendidas por meio de um deslocamento desse público que, em *Uma teoria da justiça*, consistia em especialistas da filosofia e, em particular, teóricos simpáticos ao utilitarismo. Em seus textos tardios, o público se tornou os cidadãos em geral. v. LADEN, A. “Constructivism as Rhetoric” In: MANDLE, J. REIDY, D (Ed.) *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

¹⁷ v. RAWLS, J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. op. cit. §18, p. 93-98.

veremos nesse capítulo, depende de alguns elementos da concepção de bem como racionalidade. Rawls foi colocado, então, diante de uma dificuldade, pois sua concepção de justiça depende da concepção de bem para sua justificação, mas a concepção de bem só pode ser justificada após a justificação das concepções de justiça e do correto. Como solução, Rawls desenvolveu uma teoria fraca (*thin*) do bem que deveria cumprir um papel provisório na justificação da concepção de justiça. Após justificar as concepções de justiça e do correto, Rawls poderia, então, desenvolver a teoria plena (*full*) do bem. Nesse contexto, a teoria fraca do bem pode ser interpretada como uma espécie de esboço da teoria plena, i.e. ela aponta as características que a teoria plena do bem como racionalidade possuiria se ela fosse desenvolvida em sua plenitude.¹⁸ A questão mais importante, nesse caso, é notar que os princípios de justiça rawlsianos estavam atrelados a uma concepção específica do bem que, em seu nível mais elevado, utiliza a ideia kantiana de autonomia¹⁹ como inspiração para definir princípios que deveriam guiar o modo como julgamos uma boa vida. Ou seja, a orientação da teoria moral rawlsiana até o final da década de 1970 supunha possibilidade de, ao adotar o método do equilíbrio reflexivo, formular uma concepção de bem aceitável a todas as pessoas após a devida reflexão. Portanto, ao aceitar os princípios de “justiça como equidade”, nós também deveríamos aceitar a concepção de “bem como racionalidade” que fazia parte de sua justificação.

A partir do início da década de 1980²⁰, Rawls passou a enfatizar que as sociedades democráticas contemporâneas são marcadas pela existência de uma pluralidade de concepções abrangentes de bem. Em termos mais precisos, ele afirma que instituições políticas e sociais que garantem direitos e liberdades fundamentais aos cidadãos criam as condições nas quais uma grande diversidade de doutrinas abrangentes podem coexistir. O pluralismo de concepções de bem, portanto, está vinculado à existência de instituições políticas e sociais ordenadas segundo princípios liberais. Diante disso, somente o uso opressivo do poder estatal é capaz de gerar ou sustentar uma sociedade na qual os seus membros compartilham uma única concepção de bem.²¹ Ou seja, dado que instituições políticas que garantem direitos e liberdades fundamentais estabelecem condições que geram

¹⁸ Sobre a teoria fraca do bem, v. RAWLS, J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. op. cit. §60, p.347-350.

¹⁹ A ideia de autonomia e seu papel na constituição da concepção de bem será discutida na seção §4 do capítulo seguinte.

²⁰ O fato do pluralismo é mencionado pela primeira vez em RAWLS, J. “Social Unity and Primary Goods” op. cit. Rawls define o fato do pluralismo em RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I §6.3 p.43-4. Ele também qualifica o pluralismo como “razoável”. Isso será examinado adiante.

²¹ Rawls o denomina como “fato da opressão”. V. idem, *ibidem*.

diversas concepções de bem, é irrealista pressupor que os diversos membros de uma sociedade democrática seguiriam uma única concepção do bem.

Dado isso, a abrangência da doutrina moral rawlsiana se mostrou insuficiente para os propósitos da filosofia de Rawls. Ao utilizar a concepção de bem como racionalidade para sustentar uma parte da justificação dos princípios de justiça, Rawls pressupôs que todos os membros da sociedade seguiriam essa concepção. Se os princípios de justiça rawlsianos apoiam instituições políticas e sociais que levariam os cidadãos a seguir diversas concepções abrangentes de bem, não seria realista sustentar sua justificação na suposição de que todos os cidadãos seguiriam uma única a concepção de bem como racionalidade.²² Por consequência, Rawls foi obrigado a desvincular sua concepção de justiça em relação à concepção de bem como racionalidade e encontrar uma solução alternativa para os problemas que, no livro *Uma Teoria da Justiça*, pressupunham aquela concepção. Isso significou, portanto, uma reabertura dos problemas filosóficos da relação entre justiça e bem.

Diante disso, esse capítulo possui dois objetivos principais. Em primeiro lugar, pretendo argumentar que os trabalhos tardios de Rawls devem ser interpretados, em parte, como a busca de soluções alternativas para os problemas da relação entre justiça e bem que estavam presentes no livro *Uma Teoria da Justiça*. Nos trabalhos tardios de Rawls, há uma reconfiguração da relação entre justiça e bem, que agora deve ser pensada como a relação entre a justiça e a pluralidade de concepções de bem que resultam de instituições políticas, democráticas e liberais. Portanto, há um legado de problemas deixado pela estrutura abrangente da concepção original do pensamento de Rawls que, mesmo após as mudanças ocorridas no início da década de 1980, continuam a demandar soluções.²³ Em segundo lugar, pretendo argumentar que esses problemas foram situados em uma orientação política e filosófica diversa daquela adotada por Rawls até o final da década de 1970. Em especial, o conceito de cultura política pública e os papéis que a filosofia deveria cumprir nessa cultura reorientaram os esforços de Rawls e demandaram soluções adequadas a essa orientação. A introdução do fato do pluralismo, nesse caso, não deve ser vista como uma correção interna ao projeto da teoria moral, mas como parte de uma reorientação mais geral do modo como Rawls compreendeu o local ocupado por sua filosofia e os caminhos que ela deveria seguir.

²² Idem, Introdução p. XVI

²³ Não examinarei todos os problemas presentes no livro *Uma Teoria da Justiça*, nem todos os aspectos da relação entre justiça e bem presente ali. Dado que o objetivo aqui é mostrar o legado da estrutura abrangente sobre os trabalhos tardios de Rawls, irei apenas destacar os elementos que melhor evidenciam esse legado.

1.2) O bem como racionalidade

Antes de examinarmos os problemas filosóficos da relação entre justiça e bem, devemos observar brevemente as características da concepção de bem como racionalidade. Tal como desenhada originalmente por Rawls, a concepção de bem como racionalidade permite uma grande diversidade de modos de vida. Ela deveria orientar o modo como uma pessoa ordena os múltiplos fins que pretende perseguir e escolhe os meios para realizá-los. Se uma pessoa deseja dedicar sua vida ao cultivo de alimentos e à constituição de uma família, por exemplo, enquanto outra prefere uma vida solitária dedicada à produção de uma obra artística, o valor de ambos os planos podem ser consideradas pela concepção de bem como racionalidade. Ela deveria definir princípios que cada indivíduo poderia utilizar para ordenar os seus fins almejados e determinar os melhores meios para a realização desses fins. Ela também deveria se adequar às inclinações dos indivíduos, pois alguém mais prudente, por exemplo, não precisa adotar os mesmos princípios que outro indivíduo mais ousado adotaria. A concepção de bem como racionalidade, portanto, deveria definir critérios capazes de se adequar às diferenças entre os indivíduos e seus planos de vida. “A variedade de concepções de bem”, segundo Rawls, “é, em si mesma, uma coisa boa”.²⁴

Apesar de permitir uma grande diversidade de concepções de bem, a concepção de bem como racionalidade foi inspirada na ideia kantiana de autonomia²⁵ e, por esse motivo, pode ser incompatível com outros modos de conceber o bem. Em uma breve passagem, Rawls define o bem do seguinte modo:

O bem de uma pessoa é determinado por aquilo que, para ela, é o plano de vida de longo prazo mais racional dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis. Uma pessoa é feliz quando ela é mais ou menos bem-sucedida em realizar esse plano. Para colocar brevemente, o bem é a satisfação de um desejo racional.²⁶

Ou seja, há a suposição de que o valor da vida de uma pessoa está baseado na racionalidade do plano que a guia. A concepção de bem como racionalidade deveria definir os critérios segundo os quais poderíamos avaliar a racionalidade dos nossos planos de vida. Para isso, Rawls propõe o uso de um experimento mental no qual consideramos como seriam as nossas escolhas caso elas fossem feitas com plena racionalidade. Nós devemos distinguir entre o

²⁴ Idem, §68. p.393. Dada a complexidade da concepção de bem como racionalidade, não nos cabe aqui reconstruir em detalhes o seu procedimento e princípios. Para uma exposição mais detalhada, v. REIS, F. *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. op. cit. §§2.1-4; 2.6-7, p.39-58, 61-73.

²⁵ A ideia kantiana de autonomia será discutida na seção §3 do próximo capítulo.

²⁶ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §16, p. 111.

ponto de vista de nossas escolhas concretas e o ponto de vista de um experimento mental no qual imaginamos quais seriam as escolhas que um agente racional faria em condições ideais para a deliberação²⁷. Nas palavras de Rawls,

Nosso bem é determinado por um plano de vida que nós adotaríamos com plena racionalidade deliberativa se o futuro fosse previsto com precisão e adequadamente aferido na imaginação. [...] aqui cabe ressaltar que um plano racional é aquele que seria selecionado caso algumas condições sejam cumpridas. O critério do bem é hipotético de um modo similar ao critério de justiça. Quando surgem questões sobre fazer algo de acordo com nosso bem, a resposta depende do quão bem isso se encaixa no plano que seria escolhido com plena racionalidade deliberativa.²⁸

Rawls não afirma que nós somos racionais, nem que nossas escolhas concretas são realizadas com plena racionalidade deliberativa. Ao contrário, ele supõe um experimento mental no qual consideramos como seriam essas escolhas, caso elas fossem feitas com plena racionalidade

²⁷Essa distinção será examinada na seção §4 do próximo capítulo.

²⁸Idem, §64, p.521. A teoria do bem parte do conceito de bem definido em três estágios. Cito, “(1) A é um bom X, se, e somente se, A tiver as propriedades (em grau mais alto que a média ou que X padrão) que é racional querer em X, dado o uso que se faz de X, ou que se espera dele etc. (qualquer que seja a cláusula apropriada); (2) A é um bom X para K (donde K é uma pessoa) se, e somente se, A tiver as propriedades que K é racional querer em X, dadas as circunstâncias, capacidades e projeto de vida de K (seu sistema de objetivos) e, portanto, à vista daquilo que pretende fazer com X ou o que quer que seja. (3) o mesmo que 2, mas acrescentando-se uma condição segundo a qual o plano de vida de K, ou a parte dele que for importante no caso em questão, seja racional” (Idem, §61 p. 494). Um dos principais desafios da teoria do bem é o terceiro estágio, i.e. estabelecer os critérios para julgar se um plano de vida é bom ou ruim. Rawls pressupõe que “uma pessoa pode ser vista como uma vida humana vivida de acordo com um plano. [...] Um indivíduo diz o que ele é ao descrever seus propósitos e causas, o que ele pretende fazer de sua vida. Se seu plano for racional, então eu devo dizer que a concepção de bem dessa pessoa é igualmente racional. No seu caso, o bem aparente e real coincidem”.(Idem, §63, p. 504). Assim, após igualar boa vida com a formulação de um plano racional, Rawls define a racionalidade dos planos de vida do seguinte modo: “primeiro: o plano de vida da pessoa é racional se, e somente se, (1) for um dos planos compatíveis com os princípios da escolha racional quando estes são aplicados a todas as características pertinentes de sua situação, e (2) é esse o plano, dentre os que atendem a essa condição, que seria escolhido por ela com plena racionalidade deliberativa, isto é, com pleno conhecimento dos fatos pertinentes e após uma ponderação cuidadosa das consequências”(Idem, §63, p.505). Sobre os princípios que seriam adotados, em casos mais simples e planos de curto prazo, Rawls sugere os “princípios de contagem”. 1) “Dado o objetivo, deve-se atingi-lo com menor gasto de meios (sejam eles quais forem) ou, dado os meios, deve-se satisfazer o objetivo na máxima medida possível.” (Idem, §63, p. 509). “O segundo princípio de escolha racional é que um plano (de curto prazo) é preferível em relação a outro se sua execução atingir todos os alvos[*aims*] desejados do outro plano e um ou mais alvos adicionais.” (Idem, *ibidem*) O terceiro princípio indica a escolha do plano com maior probabilidade de sucesso (v. idem, §63, p. 510). A teoria plena do bem deveria desenvolver princípios mais complexos e adequados à avaliação dos planos de vida como um todo. Além disso, convém ressaltar que, para Rawls, a concepção de bem como racionalidade não deveria ser vista como uma espécie de algoritmo capaz de apresentar uma resposta precisa sobre o que é a boa vida. Trata-se, pelo contrário, de um recurso heurístico desenhado com o objetivo de guiar nossa reflexão. “Eu devo supor que enquanto princípios racionais podem focar nossos juízos e estabelecer diretrizes para reflexão, nós devemos, em última instância, escolher por nós mesmo no sentido de que a escolha comumente recai sobre nosso autoconhecimento direto sobre as coisas que queremos e também sobre o quanto nós as queremos. Algumas vezes, não há como evitar avaliar a relativa intensidade de nossos desejos. Princípios racionais podem nos ajudar a fazer isso, mas eles não podem sempre determinar essas estimativas do que queremos e também sobre o quanto queremos. Princípios racionais podem nos ajudar a fazer isso, mas eles nem sempre podem determinar essas estimativas como uma sequência fixa [*in a routine fashion*].” RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça* op. cit. §64, p.514-5.

deliberativa e pleno conhecimento do futuro. O bem pode, então, ser avaliado por meio da comparação entre nossa situação concreta e o experimento mental proposto pela concepção de bem como racionalidade. Convém notar que, em contraste com a justiça como equidade, o experimento mental da concepção de bem não utiliza o véu de ignorância e não pretende que os princípios escolhidos sejam aplicados do mesmo modo por todos os indivíduos. Ele deve ser adequado às particularidades do indivíduo cujo plano de vida é avaliado, considerando não apenas suas preferências e inclinações, mas também os seus vínculos sociais e afetivos. Continuando o exemplo citado acima, seria impossível avaliar o bem de um indivíduo que deseja se dedicar à agricultura e constituir uma família sem considerar a particularidade de seus fins e as teias de relações sociais nas quais ela se insere. Há, portanto, uma adequação às particularidades que, ao mesmo tempo, não recai no relativismo. O contraste entre ponto de vista empírico de nossas escolhas concretas e ponto de vista numênico do experimento mental permite que o plano de vida efetivamente adotado por um indivíduo seja criticado com base no plano que seria escolhido com plena racionalidade deliberativa. Ou seja, se a teoria do bem fosse plenamente desenvolvida, poderíamos comparar nossos planos de vida com os planos que seriam escolhidos por meio desse procedimento e avaliar o valor de nossos planos.

1.3) Os bens primários básicos

A concepção de bem como racionalidade no livro *Uma Teoria da Justiça* serviu como base para resolver dois problemas: a justificção da lista de bens primários e a solução para o problema da congruência. Precisamos, então, examinar brevemente as questões envolvidas nesses problemas. A lista de bens primários define as condições sociais e os bens que devem ser distribuídos de um modo equitativo entre os membros de uma sociedade bem-ordenada. Ao definir uma lista dessas condições sociais e bens, Rawls afirma que ela serviria como uma base objetiva para a comparação das desigualdades entre os grupos sociais, i.e. seria possível identificar os grupos sociais desfavorecidos na distribuição desses bens. Em sua versão mais elaborada, os bens primários são definidos como

- (I) Os direitos e liberdades básicos: as liberdades de pensamento e de consciência, e todas as demais. Esses direitos e liberdades são condições institucionais essenciais para o adequado desenvolvimento e exercício pleno e consciente das duas faculdades morais [senso de justiça e senso de bem].
- (II) As liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas, oportunidades estas que propiciam a busca de uma variedade de objetivos e tomam possíveis as decisões de revê-los e alterá-los.

(III) Os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade.

(IV) Renda e riqueza, entendidas como meios que servem a todos os propósitos [*all-purpose means*] (que têm valor de troca) e são geralmente necessários para atingir uma ampla gama de objetivos, sejam eles quais forem.

(V) As bases sociais do auto-respeito, entendidas como aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas e serem capazes de levar adiante seus objetivos com autoconfiança²⁹

A partir dessa lista, os princípios de justiça devem determinar o modo como esses bens devem ser distribuídos. Isso exige que a lista dos bens primários faça parte do procedimento de escolha dos princípios de justiça. Na posição original, cada uma das partes contratantes deveria buscar a maior quantidade possível de bens primários para o cidadão que ela representa, porém o véu de ignorância impede que as partes saibam qual cidadão é representado por cada uma delas. As partes são obrigadas, então, a aplicar princípios de escolha racional para escolher os princípios de justiça que garantem uma distribuição satisfatória para todos os cidadãos.³⁰ Há longos e importantes debates sobre a escolha das partes na posição original, a definição da lista de bens primários, seus componentes e a contribuição para formas de medição de desigualdades nas sociedades contemporâneas. Entretanto, para os nossos propósitos, devemos apenas notar que os bens primários fazem parte do procedimento de escolha dos princípios de justiça e investigar as consequências disso para a relação entre justiça e bem³¹.

No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que os bens primários são “coisas que toda pessoa racional presumivelmente quer. Esses bens normalmente são úteis seja qual for o

²⁹ RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. op. cit. §17.2, p. 82-3. No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls definiu os bens primários somente como “direitos, liberdades, oportunidades, renda e riqueza”. Ele também mencionou as “bases sociais do autorrespeito” como talvez o bem primário mais importante. (v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §15 p.76) Sobre as bases sociais do autorrespeito v. Idem, §67, p.543-552. No livro *O Liberalismo Político*, os bens primários também foram definidos de um modo diverso. Cito: “a – direito e liberdade fundamentais, também especificados por uma lista b- liberdade de movimento e livre escolha de ocupação, contra um pano de fundo de liberdades diversificadas c – capacidades e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica d – renda e riqueza c – e, por fim, bases sociais do autorrespeito” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. V §3.3 p.213)

³⁰ O procedimento contratualista será discutido brevemente na seção §2 no capítulo seguinte.

³¹ John Harsanyi, por exemplo, argumenta que partes contratantes na posição original deveriam escolher princípios utilitaristas, (v. HARSANYI, J. “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory” In: *American Political Science Review*, v.69, 1975). Rawls respondeu a sua crítica em RAWLS, J. “Some Reasons for the Maximin Criterion” In: *Collected Papers*. op. cit. p. 225-31. Defensores do chamado “capability approach” se inspiraram no conceito de bens primários rawlsiano, porém o consideram limitado como métrica para medição da desigualdade. Ver, em particular, NUSSBAUM, M. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge: Belknap, 2011. Esses dois exemplos ilustram a existência de diversos debates em torno da lista de bens primários e sua escolha. Entretanto, como afirmei acima, o debate abaixo diz respeito apenas ao modo como esses conceitos revelam questões filosóficas da relação entre justiça e bem.

plano de vida racional de uma pessoa”³². Ou seja, tratam-se de bens que podem servir como meios para que as pessoas realizem seus planos de vida, independente do conteúdo de cada um desses planos. A concepção de bem como racionalidade, nesse contexto, serviu como base para determinar quais seriam os bens que, independente do conteúdo dos planos de vida de cada pessoa, poderiam contribuir para a realização de todos eles. Ela também serviu como base para fornecer os princípios³³ de escolha racional que as partes deveriam utilizar na posição original ao escolher os princípios de justiça. Porém, com a introdução do fato do pluralismo, essa solução se mostrou insatisfatória. A partir do início da década de 1980, Rawls passou a pressupor que existem diversas concepções abrangentes do bem que, em muitos casos, não são compatíveis entre si. A concepção de bem como racionalidade, apesar de admitir uma grande diversidade de conteúdos para o bem, pode ser incompatível com outras concepções de bem que existem em uma sociedade democrática. A título de exemplo, Rawls cita³⁴ concepções religiosas segundo as quais deveríamos conduzir nossas vidas de acordo com normas que se originam na revelação divina. Segundo essa visão, o bem não pode ser escolhido, mas sim conhecido por meio da revelação. Nessa perspectiva, a noção de escolha autônoma presente na concepção rawlsiana de bem não faria sentido. O bem não poderia ser pensado como uma vida guiada por princípios que impomos a nós mesmos ou como um plano de vida avaliado segundo a racionalidade de sua escolha. Pelo contrário, nessa perspectiva, o bem é pensado como uma vida guiada por princípios cuja validade é independente de nossas avaliações. Ao acreditar que o bem nos é apresentado pela revelação divina, a sua validade não depende de nossa escolha. Com esse exemplo, Rawls pretendeu tornar evidente que, em uma sociedade democrática, nem todas as pessoas adotariam a concepção de bem como racionalidade para julgar o valor de suas vidas. Mesmo ao permitir variações no conteúdo dos planos de vida, a concepção de bem como racionalidade pode se mostrar incompatível com outras concepções de bem. Portanto, não seria realista esperar que todas as pessoas numa sociedade democrática aceitariam a concepção de bem como racionalidade.³⁵

³² RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §11, p.76.

³³ Álvaro de Vita sugere que o princípio de escolha racional utilizados na posição original, chamado de princípio “maximin”, deveria ser denominado apenas como “critério” para distingui-lo dos princípios de justiça. Porém, o “maximin” é um princípio que faz parte da concepção de bem como racionalidade e, portanto, apesar de ser aceitável denominá-lo como “critério”, a palavra “princípio” é mais precisa.

³⁴ v. RAWLS, J. “Social unity and primary goods” op cit.

³⁵ Dado o método da esquiwa, Rawls não poderia criticar a concepção de bem como racionalidade em seus próprios méritos, i.e. como uma concepção inadequada para orientar nossos juízos acerca do bem. Obviamente, esse argumento pode ser feito em uma perspectiva externa ao pensamento de Rawls. Charles Larmore, por

Diante disso, a justificação da lista de bens primários apresentada por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* se torna insuficiente. Dado que ela está baseada exclusivamente na concepção de bem como racionalidade, não seria possível afirmar que eles são “úteis seja qual for o plano de vida racional de uma pessoa”. A justificação da lista de bens primários sustenta apenas que eles seriam úteis para as pessoas que seguem a concepção de bem como racionalidade e deixa em aberto a sua utilidade para pessoas que seguem outras concepções de bem. Ao constatar o fato do pluralismo, Rawls precisou apresentar uma justificativa alternativa para os bens primários e para os princípios racionais adotados pelas partes, pois eles devem ser justificados às pessoas que seguem as diversas concepções de bem que resultam das instituições democráticas e liberais.

1.4) O problema da estabilidade

Dentre os problemas reabertos pela introdução do fato do pluralismo, o problema da estabilidade demandou os maiores esforços de Rawls em seus trabalhos tardios. Para compreendê-lo adequadamente, devemos notar que o problema da congruência resulta da estrutura deontológica abrangente que Rawls adotou no livro *Uma Teoria da Justiça*. Ali, a concepção de justiça deveria fazer parte de uma concepção moral mais abrangente chamada “correção como equidade” (*rightness as fairness*) que abarcaria a justiça, a correção moral da ação e o direito dos povos (*law of peoples*).³⁶ Além disso, na terceira parte do livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls apresentou as linhas gerais daquilo que poderia se tornar a concepção do “bem como racionalidade” e a concepção de dignidade moral. Um dos seus principais objetivos naquele livro foi argumentar que as teorias teleológicas em geral estabelecem uma estrutura equivocada da relação entre o correto e o bem. Segundo sua

exemplo, argumenta que “A ideia de que a vida deveria ser objeto de um plano é falsa em relação à realidade da condição humana [...] A felicidade que a vida provê não é somente o bem que já estamos em condição de valorizar e perseguir, mas também o bem que nos ocorre de modo inesperado”. (LARMORE, C. *The Autonomy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 246. v. Idem, p.246-271). No último capítulo dessa tese, utilizo a noção do sujeito desencarnado como base para rejeitar a concepção de bem como racionalidade em seus próprios méritos. Dado que o objetivo desse primeiro capítulo é reconstruir os problemas internos ao pensamento de Rawls, devo me abster momentaneamente dessa crítica.

³⁶ No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls desenvolveu plenamente apenas a concepção de justiça como equidade, que representa a aplicação do conceito do correto às instituições. Ele afirma ali que o passo seguinte seria desenhar os princípios que se aplicam aos indivíduos e suas ações, formando então a concepção da correção como equidade. Rawls não desenvolve, naquele livro, considerações detalhadas acerca do direito dos povos. Portanto, para os propósitos da argumentação dessa tese, o correto se refere somente à justiça do ordenamento da estrutura básica de uma sociedade e à correção moral da ação. Convém notar que o livro *O Direito dos Povos* foi escrito na década de 1990 e, portanto, é orientado pelos conceitos desenvolvidos posteriormente por Rawls.

definição, a estrutura das doutrinas teleológicas é definida por (a) uma concepção de bem independente do correto e (b) definição do correto como meio para realização do bem.³⁷ Dado que as concepções teleológicas são definidas com duas características (destacadas aqui como “a” e “b”), uma doutrina moral possui uma estrutura deontológica quando ela não é teleológica, ou seja, quando ela nega “a”, nega “b” ou nega simultaneamente “a” e “b”. Nesse contexto, Rawls propôs uma estrutura moral deontológica chamada “prioridade do correto” que (a*) nega a independência do bem e (b*) afirma que o correto e a justiça devem ter prioridade em relação ao bem.³⁸ Ao negar a independência do bem, Rawls argumenta que o conteúdo dessas concepções não deve ser avaliado somente com base em considerações internas ao bem, mas também deve ser possível julgá-los como moralmente errados ou contrários à justiça. Quando há alguma oposição entre considerações do bem e do correto, como o próprio nome dessa estrutura sugere, as exigências do correto devem ter prioridade sobre o bem. Concepções de bem racistas, por exemplo, ao contradizer as exigências da justiça e do correto, devem ser rejeitadas e se adequar aos limites da justiça e do correto. Além disso, a prioridade do correto rejeita o papel instrumental que as doutrinas teleológicas atribuem à justiça e ao correto, i.e. eles não são definidos como meios para realização do bem. As doutrinas teleológicas, segundo Rawls, podem admitir que a liberdade e a igualdade sejam sacrificadas para gerar maior bem. Ele sugere, a título de exemplo, que a estrutura teleológica de uma doutrina utilitarista poderia levá-la a justificar que algumas pessoas sejam escravizadas ou colocadas em uma situação de extrema pobreza caso isso se mostre necessário para gerar maior bem-estar para a maioria dos membros dessa sociedade. Ao citar esse exemplo, Rawls pretende evidenciar que teorias morais que adotam uma estrutura

³⁷ As doutrinas teleológicas que definem o bem como alguma forma de “utilidade” são, obviamente, classificadas como utilitaristas. Algumas dessas doutrinas, por exemplo, definem o bem como “prazer” e julgam que ações são moralmente corretas ou instituições justas quando elas maximizam a quantidade de prazer (i.e. utilidade). Entretanto, teorias utilitaristas podem definir a utilidade de outros modos. As doutrinas que definem o bem como alguma forma de perfeição humana, são denominadas “perfeccionistas”. Uma doutrina desse tipo pode considerar, por exemplo, que a dedicação à política, à filosofia ou à arte são modos de vida excelentes e, além disso, considerar a correção das ações ou a justiça das instituições como meios para que as pessoas alcancem ou exerçam esses modos de vida. Inspirado por Kant, Rawls considera que a correção moral da ação ou a justiça não devem ser vistas como meros meios para realizar o bem. Ao contrário, quando exigências do bem entram em conflito com aquilo que consideramos moralmente correto ou justo, as exigências da justiça e do correto devem ter prioridade. A crítica à teleologia e a defesa da prioridade do correto define quase todo o livro *Uma Teoria da Justiça*. Destacam-se, entretanto, as seções §§5-6 sobre o utilitarismo e a seção §50, na qual ele critica o perfeccionismo. Sobre a prioridade do correto, v. LARMORE, C. *The Morals of Modernity*. op. cit. p. 19-41. As críticas de Rawls ao utilitarismo e sua definição de prioridade do correto foram examinadas com mais detalhes em REIS, F. *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. op. cit. §1.2, p. 28-38.

³⁸ v. RAWLS, J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. op. cit. §6, p. 26-7. Dado que o trecho citado discute a prioridade do correto e a definição de deontologia, é recomendado que o texto original de Rawls seja consultado.

teleológica podem nos levar a fazer juízos morais inadequados. Por oposição, ele defende uma estrutura alternativa que não atribui um papel instrumental para o correto ou a justiça.

Segundo Rawls,

Cada membro da sociedade é pensado como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça ou, como alguns dizem, no direito natural [*natural right*], que mesmo o bem-estar de todos não poderia se sobrepor. Justiça nega que a perda de liberdade para alguns é tornada correta por um maior bem compartilhado por outros.³⁹

Em resumo, para Rawls, a justiça e o correto não devem ser considerados como meros instrumentos para realização do bem e, ao mesmo tempo, as concepções de bem devem ser avaliadas não apenas segundo seus próprios critérios, mas também segundo as exigências do correto e da justiça.

O problema da congruência resulta da estrutura deontológica proposta por Rawls. Uma doutrina teleológica considera o correto como um meio para a realização do bem e, portanto, há uma garantia necessária de que o correto contribui para a realização do bem. Uma doutrina deontológica, por contraste, nega que a justiça e o correto servem como meios para realização do bem e, portanto, não possuem essa garantia de que as ações moralmente corretas ou uma sociedade justa conduzirão à realização do bem. É possível que ela conceba uma relação entre correto e bem na qual as ações moralmente corretas ou uma sociedade justa seriam indiferentes ou até contrárias à realização do bem das pessoas. Nesse caso, a possível indiferença ou conflito entre correto e bem pode ir muito além da necessidade de adequação do bem aos limites do correto, pois haveria uma indiferença ou conflito entre as duas concepções como um todo. Ao negar que o correto seria um instrumento para realização do bem, uma doutrina deontológica precisa provar que não há conflito ou indiferença em relação ao bem. A estrutura deontológica da prioridade do correto, portanto, exige que a relação entre esses conceitos seja examinada a fim de provar que eles são compatíveis entre si.

No livro *Uma Teoria da Justiça*, essa dificuldade aparece como parte do “problema da estabilidade”.⁴⁰ Na terceira parte daquele livro, Rawls pretendeu provar que uma sociedade

³⁹RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça* op. cit. §6, p 33

⁴⁰No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls aborda apenas com a relação entre a justiça e o bem. É possível supor que a concepção da correção como equidade (i.e. uma concepção moral que avalia a correção moral da ação), caso ele fosse desenvolvida, deveria examinar um problema similar. Nesse caso, seria necessário investigar a relação entre ações moralmente corretas e o bem ou, em termos tradicionais, a relação entre dever e felicidade. A questão da estabilidade, portanto, toca em um problema mais amplo da doutrina moral, i.e. a relação entre seus dois conceitos (ou concepções) principais, i.e. bem e correto. Deve-se notar que, no livro *O Liberalismo Político*, Rawls não se refere a esse problema como “congruência”, mas apenas como a “questão da estabilidade” (v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. IV §2, p.165-17). Dada a redução da abrangência de sua teoria, ele não precisava examinar a congruência entre os conceitos do correto e do bem, mas apenas os

ordenada segundo seus princípios de justiça seria capaz de motivar os seus membros a agir segundo os princípios de justiça. A questão da estabilidade, nesse caso, não descreve a manutenção das instituições, mas sim o compromisso firme e de longo prazo dos indivíduos em agir segundo princípios de justiça. Trata-se de uma questão sobre a estabilidade da motivação dos cidadãos. Por um lado, Rawls argumenta que é possível que as pessoas desenvolvam um senso apropriado de justiça e, portanto, sejam motivadas a agir segundo os princípios de justiça. Ele examina as circunstâncias de uma sociedade bem-ordenada, i.e. uma sociedade na qual os princípios da justiça como equidade são reconhecidas por todos os cidadãos e as instituições seriam efetivamente ordenadas segundo esses princípios, e argumenta que essas circunstâncias poderiam levar os indivíduos a desenvolver um senso de justiça. O problema da congruência aparece aqui como uma questão paralela ao senso de justiça. Para Rawls, a motivação segundo um senso de justiça não é suficiente para garantir estabilidade, pois ela estaria ameaçada caso houvesse conflito entre justiça e bem⁴¹. Haveria instabilidade motivacional se os membros de uma sociedade bem-ordenada acreditarem que os princípios de justiça (e as instituições ordenadas segundo eles) impedem a realização de suas concepções de bem. Na direção contrária, a mesma estabilidade em relação à justiça estaria ameaçada se a busca do bem prejudicar a manutenção e aprofundamento da justiça. Torna-se, portanto, necessário provar que uma sociedade bem-ordenada criaria as condições nas quais as pessoas poderiam realizar suas concepções de bem e, ao perseguir suas concepções de bem, elas contribuiriam com a realização da justiça. Ou seja, a congruência entre a justiça e o bem significa que a justiça promove o bem ao mesmo tempo em que o bem contribui para a realização da justiça⁴².

efeitos das concepções de bem para a estabilidade da concepção de justiça. Sobre a definição do problema da estabilidade, v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §69 p. 560.

⁴¹ Brian Barry argumenta que o senso de justiça seria suficiente para garantir estabilidade. BARRY, B. “John Rawls and the Search for Stability” *Ethics*, Vol. 105, No. 4. p. 874-915, Jul., 1995.

⁴² Rawls enfatiza que a formulação da justiça como equidade deve ser pensada em dois estágios. “No primeiro, ela é formulada como uma concepção política (mas também, evidentemente, moral) para a estrutura básica da sociedade, que sustenta por si própria. Somente depois de ter feito isso e após o conteúdo desas concepção – seus princípios de justiça e ideais – encontrar-se provisoriamente a disposição é que podemos nos ocupar, na segunda etapa, do problema de saber como a justiça como equidade é suficientemente estável. Se não for, não será satisfatória como uma concepção política de justiça e será preciso submetê-la a alguma forma de revisão” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. IV §2.1, p. 165-6) O mesmo se aplica ao livro *Uma Teoria da Justiça*, (v. Idem, IV §2.1, p. 165n; RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §69, p. 560-571) Esta divisão é importante para garantir que a definição dos princípios de justiça não seja feita somente em vista da garantia da estabilidade. A estabilidade é uma questão secundária que serve apenas como teste para averiguar se a concepção de justiça seria realizável.

De modo similar aos bens primários, a resposta de Rawls ao problema da congruência esteve, em grande parte, baseada na concepção de bem como racionalidade⁴³. Para argumentar congruência entre justiça e bem, Rawls precisou, obviamente, apresentar alguma definição do bem. Ele pressupôs que todos os membros de uma democracia seguiriam a concepção de bem como racionalidade. Dado o fato do pluralismo, essa resposta se mostra insuficiente, pois Rawls não provou que haveria congruência entre a justiça e as várias concepções de bem que convivem em uma sociedade democrática plural. Ele mostrou apenas que sua concepção de justiça seria congruente com os planos de vida das pessoas que seguem a concepção de bem como racionalidade. Rawls precisou, então, encontrar uma solução alternativa a esse problema, i.e. mostrar como uma sociedade organizada segundo os princípios da justiça como equidade possibilitaria que as pessoas sigam diversas concepções filosóficas, religiosas e morais abrangentes do bem e, ao mesmo tempo, mostrar que essas pessoas, ao seguir suas múltiplas concepções abrangentes de bem, contribuiriam para a manutenção e aprofundamento da justiça nessa sociedade. O fato do pluralismo não dissolveu o problema da congruência ou a necessidade de pensar a relação entre justiça e bem. Ao contrário, ele apenas reabriu o problema e demandou uma solução alternativa.

1.5) A reorientação política de Rawls

As principais mudanças no pensamento tardio de Rawls, de um modo geral, podem ser entendidas como o resultado da introdução do fato do pluralismo e da reorientação dos objetivos filosóficos e políticos de Rawls. Como vimos, o fato do pluralismo exigiu que Rawls apresentasse soluções alternativas para a justificação da lista de bens primários e para o problema da estabilidade. Entretanto, a reorientação de sua filosofia também modificou as bases nas quais esses problemas devem ser abordados. A partir de meados da década de 1980, Rawls passou a descrever seu pensamento como uma filosofia política que deveria cumprir um papel prático nas sociedades democráticas ao se situar na cultura política pública dessas sociedades. O uso das palavras “política” e “pública” não é casual. A cultura é classificada por Rawls como “política” quando seu objeto é o modo como a estrutura básica de uma

⁴³ A solução de Rawls para a questão da congruência inclui o senso de justiça, a interpretação kantiana da justiça como equidade e a concepção de bem como racionalidade. Dado que o objetivo aqui é examinar a influência da relação entre justiça e bem nos trabalhos tardios de Rawls, o exame do papel da concepção de bem é suficiente. Para um exame detalhado da solução rawlsiana para a questão da estabilidade em *Uma Teoria da Justiça*, v. capítulo 2 de REIS, F. *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. Op. cit.

sociedade é ordenada. Ou seja, quando discutimos ou julgamos nossas instituições políticas, econômicas e sociais, fazemos parte da cultura política. Quando discutimos ou julgamos qualquer outro aspecto da vida social (religião, futebol, cinema, etc), fazemos parte da cultura do social, i.e. da cultura não-política. A cultura é qualificada como “pública”, por outro lado, quando é reconhecida pelos cidadãos em geral e está inserida no chamado “fórum político público”. Segundo Rawls, esse fórum consiste

No discurso dos juízes em suas decisões, e especialmente dos juízes de um tribunal supremo; o discurso das autoridades públicas, sobretudo o dos chefes do Poder Executivo e dos legisladores; e, por fim, o discurso dos candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha, principalmente seu discurso público, nos programas partidários e nas declarações políticas.⁴⁴

Ou seja, a cultura política pública descreve um conjunto de valores que estão *dentro* das instituições políticas e, ao mesmo tempo, são reconhecidos pelos cidadãos em geral que os utilizam para julgar o ordenamento da estrutura básica de sua sociedade.⁴⁵ Por contraste, a cultura que não está inserida no fórum público é classificada por Rawls como cultura “de fundo” (*background*). Seguindo as definições, se a cultura se refere ao modo como a estrutura básica deve ser ordenada, mas não está inserida no fórum público e, possivelmente, não mobiliza valores compartilhados por todos os cidadãos, a cultura é classificada como cultura política de fundo.⁴⁶ Essas definições são importantes por que elas inserem o problema da

⁴⁴ RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada” Tradução Luís Carlos Borges. In: *O liberalismo Político* op. cit. §1.1, p.525. Devemos notar que essa definição não é exaustiva. Em uma nota de rodapé, Rawls afirma que “não há um significado estabelecido para esse termo. O que utilizo não é, acredito, peculiar” (Idem, §1.1, p.525n). Além disso, em “Ideia de Razão Pública”, ao afirmar que sua ideia de razão pública se aplica aos cidadãos quando eles participam no fórum público, Rawls afirmou que ela “também se aplica ao modo como os cidadãos devem votar nas eleições, quando elementos essenciais e as questões de justiça básica estão em jogo” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. VI, §1.1, p. 254). A extensão do fórum político público às justificativas que os cidadãos apresentam para seus votos não está presente em “Ideia de razão pública revisitada”. A extensão do fórum político público deve ser pensada a partir da ideia rawlsiana de razão pública, que será discutida no capítulo 4 dessa tese. Por enquanto, basta apenas notar que o “público” se refere ao contexto interno às instituições.

⁴⁵ “A cultura [política pública] compreende as instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação (incluindo o Judiciário), bem como os textos e documentos históricos que constituem um acervo comum” (Idem, I, §1.3., p. 16)

⁴⁶ No livro *O liberalismo político* e na maior parte dos textos de Rawls, a cultura “de fundo” é definida como a cultura “não-pública”, i.e. sempre que a cultura estiver em um contexto externo ao “público”, ela é classificada como “de fundo” ou “não-pública”. Nesse caso, as expressões “de fundo” e “não-públicas” são intercambiáveis. Rawls evita utilizar a palavra “privado” e prefere definir a cultura como “não-pública” ou “de fundo” por pressupor que existem diversas formas de sociabilidade no contexto não-público. Segundo ele, “As doutrinas abrangentes de todos os tipos – religiosas filosóficas e morais – fazem parte do que podemos denominar como ‘cultura de fundo’ da sociedade civil. É a cultura do social, não do político. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas e universidades, sociedades científicas e profissionais, clubes e times, para citar somente algumas.” (Idem, ibidem). Entretanto, no artigo “Ideia de razão pública revisitada”, Rawls introduziu uma nova distinção entre cultura política não-pública e cultura “de fundo”. “A cultura de fundo inclui, então, a cultura de igrejas e associações de todos os tipos e de instituições de ensino de todos os níveis, em especial as universidades, as escolas profissionais, as sociedades científicas e outras. Além disso, a cultura política não-

relação entre justiça e bem em uma base diversa daquela em que Rawls lidou no livro *Uma Teoria da Justiça*. Em seus trabalhos tardios, a relação entre justiça e bem se torna uma questão sobre a presença dessas concepções na cultura pública e na cultura de fundo, assim como a interação entre os diferentes contextos da cultura.

Além disso, Rawls também afirma que a cultura política pública das sociedades democráticas está marcada por um impasse. Os cidadãos dessas sociedades não parecem possuir uma visão comum sobre o modo como suas instituições políticas deveriam ser ordenadas. A oposição entre as noções de liberdade e igualdade assim como as disputas sobre o modo como deveríamos interpretá-las são indicadas por Rawls como uma espécie de sintoma desse impasse.⁴⁷ É importante notar que, para ele, as disputas e divergências em uma democracia não resultam somente das oposições de valores. Rawls aponta discordâncias teóricas em relação às possíveis consequências de algum arranjo institucional específico ou até mesmo os conflitos de interesses entre os membros de uma sociedade como possíveis causas de disputas ou divergências. Ele também reconhece que a cultura pública de cada sociedade é influenciada pelos arranjos institucionais específicos de cada uma delas. Entretanto, Rawls sustenta que entendimentos diversos a respeito de valores políticos exercem influência sobre cultura pública e, portanto, influenciam o funcionamento das instituições democráticas. Apesar dos seus limites, a presença da filosofia na cultura pública e não-pública das sociedades democráticas revela que a filosofia política pode cumprir um papel prático nessas sociedades ao exercer influência sobre os valores que orientam as ações e juízos dos cidadãos.⁴⁸

Diante disso, Rawls supõe que a cultura política pública de uma democracia deve possuir determinadas características para que seja possível manter e aprofundar o regime democrático.⁴⁹ Nesse sentido, ele apontou a história da Alemanha pré-nazista como exemplo

pública faz a mediação entre a cultura política pública e a cultura de fundo. A primeira abrange os meios de comunicação – que são apropriadamente assim denominados – de todos os tipos: jornais e revistas, televisão e rádio, e muito mais. Comparem-se essas divisões com a teoria de Habermas da esfera pública”. (RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada”. op. cit. §1.1 p.526n) Por ter sido formulada após a redação do livro *O Liberalismo Político* e dos principais textos de seu pensamento tardio, a distinção entre cultura de fundo e cultura não-pública não exerceu influência na confecção dos principais conceitos de Rawls. Devo, portanto, deixar de lado essa distinção e considerar os conceitos de cultura pública e cultura de fundo como intercambiáveis.

⁴⁷v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory” op. cit. “Rational and Full Autonomy” II, pp516-520

⁴⁸v. RAWLS, J *Lectures on the History of Political Philosophy* op. cit. “Introduction” §§1-2, p.1-10, v. RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. op. cit. §1, p.1-4. O diagnóstico de Rawls acerca da cultura política das sociedades democráticas e os papéis da filosofia política diante desse diagnóstico foram discutidos com mais detalhes no quarto capítulo de REIS, F. *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. op. cit.

⁴⁹ “Emprego expressões tais como ‘democracia constitucional’ e ‘regime democrático’ como termos equivalentes, especificando quando não são” (RAWLS, J *O Liberalismo Político*. op. cit. I §2.1, p. 13). Ao longo

de uma cultura política pública deficiente que contribuiu com a erosão da cooperação política naquela sociedade. Segundo Rawls, as instituições políticas e a cultura de fundo da Alemanha naquele período levaram à constituição de uma cultura política pública marcada por uma (a) fragmentação e polarização política excessivas, (b) autointeresse⁵⁰ dos partidos e grupos políticos e (c) cinismo e descrença na viabilidade ou desejabilidade de um regime constitucional. Os problemas na cultura política pública contribuíram, segundo ele, para a queda do regime democrático e eventual emergência do nazismo. Por oposição, Rawls afirmou que a sua filosofia política deveria atuar na cultura política pública de uma sociedade democrática de modo a (a) dissipar controvérsias e apontar possíveis bases de acordo comum, (b) orientar os cidadãos a julgar as instituições a partir de um ponto de vista público, (c) gerar o devido apoio aos princípios e instituições democráticas e (d) apontar possibilidades realistas de tornar a sociedade mais justa, igualitária e com maior liberdade aos seus membros. Ou seja, a filosofia política deveria contribuir para uma cultura política pública com características diretamente opostas àquelas que Rawls identificou na Alemanha pré-nazista.⁵¹

A definição dos papéis da filosofia política na cultura política pública gerou mudanças profundas no pensamento de Rawls. Os seus trabalhos tardios delineiam o modo como a cultura política pública de uma sociedade deveria ser ordenada e, em particular, o modo como

dessa tese, devemos discutir regimes políticos constitucionais ordenados segundo princípios democráticos e liberais, ou seja, regimes políticos baseados no império da lei, que incluem participação popular e direitos liberais como a liberdade religiosa, liberdade de expressão e demais direitos fundamentais. Apesar da distinção entre os termos “regime constitucional”, “democracia” e “liberalismo”, devo utilizá-los como quase intercambiáveis, assim como Rawls o fez, pois descrevem um mesmo tipo de regime político. Obviamente, o uso da palavra “liberal” para descrever um regime político baseado em um determinado conjunto de direitos fundamentais não deve ser confundida com a defesa de uma forma de liberalismo econômico contrário à interferência do Estado na economia. Rawls argumenta que seus princípios políticos são incompatíveis com uma forma de capitalismo *laissez-faire* e seu pensamento é comumente classificado como “liberalismo igualitário” por defender uma distribuição equitativa da renda e da riqueza. (v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. op. cit. §42, p.195-198. VITA, A de. *Justiça Liberal: Argumentos Liberais Contra o Neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. VITA, A. de. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. – 2ª ed – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007)

⁵⁰ Autointeresse, nesse caso, é definido pela ausência de um programa político justificável à sociedade como um todo. Os grupos e partidos políticos, segundo Rawls, atuavam somente como grupos de interesse em busca de benefícios para setores particulares da sociedade e não se preocupavam em formar um governo. “Uma sociedade política com uma estrutura desse tipo desenvolverá enormes hostilidades entre classes sociais e grupos econômicos. Eles nunca aprendem a cooperar e formar um governo sob um regime propriamente democrático. Eles sempre agem como *outsiders* demandando que o chanceler atenda aos seus interesses em troca de apoio ao governo. Alguns grupos, como os social democratas, nunca foram considerados como possíveis apoiadores do governo. Eles estavam simplesmente fora do sistema, mesmo quando eles tiveram o maior número de votos, como tiveram antes da Primeira Guerra Mundial. Como eles não eram partidos políticos genuínos, eles não eram políticos: pessoas cujo papel não é agradar um grupo particular, mas reunir uma maioria em apoio a um programa político e social democrático.” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Introduction §1.6, p.9)

⁵¹ Rawls define os papéis da filosofia política em Idem, Introduction, §2, p.10. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. op. cit. §1, p. 1-6.

sua concepção de justiça deveria atuar na cultura pública a fim de cumprir os papéis atribuídos a ela. A história da Alemanha, nesse caso, é apenas um exemplo extremo de como uma ordenação equivocada da cultura política pode solapar as bases de um regime constitucional. Nos trabalhos tardios de Rawls, portanto, há uma orientação política e filosófica distinta da teoria moral que Rawls pretendeu desenvolver em *Uma Teoria da Justiça*. Naquele livro, os problemas da relação entre correto e bem poderiam ser resolvidos se a teoria moral conceber uma doutrina abrangente capaz de apresentá-los como congruentes. Ao reorientar sua filosofia segundo os papéis da filosofia política, Rawls passou a considerar a relação entre justiça e bem como a relação entre concepções situadas na cultura pública e “de fundo” de uma democracia e, portanto, vinculadas ao funcionamento de suas instituições políticas e sociais. Nesse contexto, a relação entre justiça e bem não diz respeito ao desenho de uma doutrina moral abrangente, mas sim ao modo como essas concepções afetam as bases da cooperação política nas sociedades democráticas. Ou seja, a reabertura dos problemas resultantes da relação entre justiça e bem é acompanhada de uma reorientação filosófica e política que demanda soluções adequadas a essa nova orientação.

Para Rawls, a cooperação política em uma sociedade democrática não deve estar baseada exclusivamente nas concepções de bem. Dado o fato do pluralismo, os membros dessas sociedades seguem diversas concepções de bem e, portanto, não seria realista nem desejável esperar que os termos comuns da cooperação estejam baseados em uma única concepção de bem⁵². Não é realista esperar que haveria consenso em relação ao bem numa sociedade ordenada segundo princípios liberais de tolerância, liberdade de consciência e religiosa. Igualmente, não seria desejável impor uma única concepção de bem sobre os membros de uma sociedade a fim de garantir as bases da cooperação. Isso seria obviamente contrário os princípios políticos liberais que desejamos para nossas sociedades.

Além disso, Rawls também argumenta que a cooperação não poderia estar baseada em um *modus vivendi* entre diversas concepções de bem. Ele explicou essa noção por meio de sua aplicação às relações internacionais. Quando os objetivos e interesses de dois Estados estão em conflito e, ainda assim, eles negociam um tratado, os Estados chegam a um *modus vivendi*.

cada uma das partes considera que [respeitar o tratado] corresponde a seu interesse nacional, o que inclui o interesse de cada uma delas em manter a

⁵² Dado o fato da opressão, uma sociedade baseada no consenso em torno do bem é possível somente por meio do uso opressivo do poder do Estado.

reputação de ser um Estado que cumpre os tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão dispostos a alcançar seus objetivos às expensas do outro e podem vir a fazê-lo caso as considerações se alterem.⁵³

O mesmo poderia ser dito das relações em uma sociedade “quando pensamos o consenso social como fundado em interesses próprios ou de grupos, ou como o produto de barganha política”.⁵⁴ Os diversos indivíduos ou grupos agem somente segundo seus próprios interesses e a unidade social é apenas o resultado do equilíbrio entre eles. Nesse caso, os termos do consenso social não são aceitos ou seguidos por seu próprio valor, mas são considerados como meios para realização dos interesses de cada um dos indivíduos ou grupos. Isso gera um equilíbrio instável, pois alterações nos seus interesses ou nas posições de barganha podem gerar alterações nos termos da união social. O exemplo mais enfático do *modus vivendi*, na exposição de Rawls, é a adoção inicial da tolerância em decorrência das guerras religiosas entre católicos e protestantes no século XVI. Segundo ele,

Naquela época, não havia um consenso sobreposto acerca do princípio de tolerância. Tanto uma fé quanto a outra sustentavam que o governante tinha o dever de defender a religião verdadeira e de reprimir a propagação da heresia e da falsa doutrina. Nesse caso, a aceitação do princípio de tolerância de fato seria um mero *modus vivendi*, porque, se uma das fés se tornasse dominante, o princípio da tolerância deixaria de ser seguido⁵⁵

A principal motivação dos agentes políticos estava baseada em suas concepções religiosas, enquanto o compromisso com o princípio político da tolerância era secundário. Havia, portanto, uma ordenação social na qual os indivíduos atribuíam prioridade às suas concepções de bem em relação aos princípios políticos. Isso torna a cooperação instável, pois mudanças circunstanciais podem levar ao abandono dos princípios políticos. Para Rawls, um *modus vivendi* não é capaz de garantir a manutenção de instituições democráticas pois não há um compromisso efetivo dos seus membros com a defesa de princípios democráticos e, portanto, não há uma base comum que sustenta a cooperação política.

Diante disso, Rawls considera necessário que uma sociedade democrática estabeleça um domínio específico para o político público sem ignorar sua relação com o não-político e o não-público. A cooperação política em uma sociedade democrática deve estar baseada em princípios políticos distintos das concepções de bem, pois somente assim seria possível estabelecer bases sólidas para o convívio entre os cidadãos em uma sociedade plural. Entretanto, ao afirmar que há características peculiares ao domínio político público, Rawls

⁵³ Idem, IV, §3.3, p. 173.

⁵⁴ Idem, ibidem.

⁵⁵ Idem, IV, §3.4, p. 175.

não ignora que ele se relaciona com os demais contextos sociais. Em especial, a relação entre os princípios políticos e as concepções de bem demanda soluções compatíveis com a nova orientação adotada nesse período.

De um modo geral, as ideias desenvolvidas em seus trabalhos tardios podem ser vistas como uma espécie de teoria normativa da cultura política pública e, portanto, os conceitos rawlsianos devem se adequar às especificidades da cultura política pública e considerar sua relação com as culturas não-pública e não-política. Em termos mais precisos, podemos entender que a concepção de justiça como equidade, o construtivismo político, a ideia de razão pública e demais ideias fundamentais do liberalismo político foram desenhadas para fazer parte da cultura política pública das sociedades democráticas e cumprir os quatro papéis que Rawls atribuiu à filosofia política, i.e. contribuir para bases de entendimento comum, orientar os cidadãos a julgar as instituições políticas a partir de um ponto de vista público, gerar o devido apoio aos princípios e valores democráticos e apontar possibilidades realistas de tornar a sociedade mais justa. O seu papel enquanto filósofo também é modificado por essa nova orientação. Rawls passou a insistir que ele deveria atuar como um cidadão que apresenta aos demais cidadãos certas ideias que, após a devida reflexão, ele espera que os demais cidadãos aceitem de forma voluntária e bem informada. Há uma particularidade de seu papel, pois Rawls não pretendia participar das polêmicas cotidianas que existem na política, mas apontar bases da cooperação política que deveriam estar para além dessas polêmicas. Nesse quadro, Rawls não buscou encontrar alguma espécie de fundamentação indubitável dos princípios de justiça, mas sim um conjunto de valores que, segundo ele, os membros de uma democracia deveriam adotar após a devida reflexão⁵⁶.

1.6) Concepção de pessoa e a redução da abrangência

⁵⁶Segundo ele, são os cidadãos em geral quem possuem autoridade última para julgar a validade dessas ideias. Em termos mais precisos, elas se tornam válidas quando os cidadãos as aceitam após a devida reflexão segundo o método do equilíbrio reflexivo. Além disso, devemos notar que as abstrações filosóficas utilizadas por Rawls não devem ser interpretadas como uma tentativa de fundamentar princípios morais independentes das circunstâncias empíricas. Ao contrário, Rawls argumenta que abstrações podem contribuir para o funcionamento das sociedades democráticas. Sobre o método do equilíbrio reflexivo, v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. op. cit. §§9-10, p. 36-44. Sobre o uso de abstrações, v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §8, p. 51-55. Sobre o papel do filósofo, v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Introduction, §1, p. 1-8. Esses pontos foram discutidos com mais detalhe no quarto capítulo de REIS, F. *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. op. cit.

Diante dos problemas reabertos pelo fato do pluralismo e da reorientação política de sua filosofia, Rawls precisou adaptar seu pensamento para responder a esses problemas e essa nova orientação. Uma das principais mudanças foi a redução da abrangência dos seus princípios. Como vimos, o livro *Uma Teoria da Justiça* continha as linhas gerais de uma doutrina que poderia regular todos os aspectos de nossas vidas. A autonomia moral defendida por Rawls ali se estende para além da justiça e inclui considerações sobre a correção moral da ação, do bem de nossas vidas e até das virtudes que atribuímos às pessoas.⁵⁷ Em seus trabalhos tardios, Rawls reduziu a abrangência de sua filosofia e abandonou a ambição de desenvolver princípios para concepções do correto, bem e dignidade moral.⁵⁸ Dado que suas ideias devem se situar na cultura política pública de uma sociedade democrática, não seria realista esperar que todos os membros dessa sociedade aceitariam os princípios de uma doutrina abrangente como base para cooperação política ou, pior, não seria desejável que os cidadãos situados no fórum público (i.e. juízes, membros do parlamento, chefes do executivo, entre outros) possam predeterminar concepções abrangentes de bem e utilizar o poder coercitivo do Estado para impô-las sobre os cidadãos em geral. A redução da abrangência da filosofia de Rawls é, portanto, um resultado direto do fato do pluralismo e dos papéis que ela deveria cumprir na cultura política pública. Se ela pretende contribuir com as bases da cooperação política em uma sociedade democrática e plural, ela não poderia abranger a correção moral da ação, o bem ou as virtudes como um todo. Ao contrário, Rawls precisou limitar sua filosofia à definição dos princípios de justiça e considerar a correção moral da ação ou as virtudes somente quando estão diretamente ligadas à justiça. Ou seja, sua concepção de justiça formula princípios que deveriam orientar o modo como julgamos a estrutura básica de uma sociedade, considera os direitos e obrigações dos cidadãos em relação à manutenção dessa sociedade e realização da justiça, assim como pode orientar considerações acerca das virtudes políticas que conduzem à realização de uma sociedade mais justa.⁵⁹

⁵⁷ Concepções do correto, bem e dignidade moral, respectivamente.

⁵⁸ “Dizemos que uma concepção é geral quando se aplica a ampla gama de objetos (no limite, a todos os objetos); é abrangente quando inclui concepções do que considera valioso na vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoal, que devem conformar grande parte de nossa conduta não-política (no limite, nossa vida como um todo). Existe uma tendência a que as concepções religiosas e filosóficas sejam gerais e plenamente abrangentes; de fato, que o sejam é considerado, por vezes, como ideal a ser realizado”. (Idem, V §1.1, p. 206). “O Liberalismo Político oferece, então, uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, e não para a vida como um todo”. (Idem, V, §1.2, p. 206)

⁵⁹ Rawls define as virtudes como “famílias relacionadas de disposições e propensões reguladas por um desejo de mais alta ordem [*higher order*], nesse caso é o desejo de agir segundo os princípios morais correspondentes.” (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §30, p. 167). Em *O Liberalismo Político*, ele afirma que “A justiça

A restrição da abrangência também foi acompanhada da adoção do chamado “método da esquivia” (*method of avoidance*). A especificidade do papel que a filosofia de Rawls deveria cumprir na cultura pública exige que ela seja desenhada como um “módulo”⁶⁰ aceitável às pessoas que seguem diversas concepções religiosas, filosóficas e/ou morais abrangentes de bem. Ele deve evitar, por exemplo, afirmar ou negar a existência de livre-arbítrio. Dado que algumas concepções religiosas, filosóficas e/ou morais acreditam no livre arbítrio enquanto outras rejeitam essa crença, a concepção de justiça como equidade só poderia servir como base comum para a cooperação política se ela evitar essa polêmica e, portanto, se ela for aceitável às pessoas que acreditam no livre-arbítrio e também àquelas que o negam. Ou seja, a concepção de justiça deve limitar a abrangência dos princípios produzidos por ela e também evitar que seus pressupostos sejam potencialmente polêmicos. Para compreender adequadamente os limites que Rawls impôs ao seu pensamento, portanto, precisamos considerar o papel que ele deveria desempenhar na cultura política pública enquanto uma contribuição para as bases da cooperação política. Não faria sentido, por exemplo, exigir que o método da esquivia ou a restrição da abrangência sejam impostas sobre debates políticos ou investigações filosóficas que não compartilham os objetivos da filosofia política de Rawls. Ou seja, não são limites impostos à filosofia ou aos debates políticos e sociais como um todo, mas apenas a uma filosofia política que pretende cumprir um papel adequado na cultura política pública de sociedades democráticas e plurais.

Podemos, então, examinar a solução de Rawls para a definição da lista de bens primários. A partir do início da década de 1980, ele descreve a justificação dos princípios de justiça como um procedimento construtivista. Examinaremos o construtivismo em detalhes no capítulo seguinte. Por enquanto, convém apenas notar que o desenho da posição original passou a ser descrito como a representação de uma concepção modelo de pessoa, que Rawls definiu como pessoa moral livre, igual, racional, razoável, dotada de um senso de justiça e também de um senso de bem. No artigo “Construtivismo kantiano em teoria moral”

como equidade inclui um relato [*account*] de certas virtudes políticas: as virtudes da cooperação social equitativa como as virtudes de civilidade e tolerância, de razoabilidade e de senso de equidade”. (RAWLS, J. *O Liberalismo Político* op. cit. V. §5.4, p. 194). Ao defender que sua concepção de justiça inclui virtudes políticas, Rawls afirma que não há uma oposição fundamental entre a justiça como equidade e o republicanismo clássico que, segundo Rawls, sustenta que “a proteção das liberdades democráticas requer a participação ativa de cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias para a preservação do regime constitucional” (Idem, V, §7.5, p.242). Esse ponto será retomado no excursus abaixo, no qual discuto o contraste entre o liberalismo rawlsiano, o republicanismo e o humanismo cívico.

⁶⁰ v. Idem, I, §2.2, p.14-5; IV, §4, p.177-182.

(conhecido como as *Dewey lectures*)⁶¹, Rawls examinou em detalhes cada uma das características da concepção de pessoa e o modo como eles são representados na posição original. Dentre esses detalhes, o senso de justiça foi definido como “a capacidade para compreender, aplicar e agir segundo [*from*] (não meramente de acordo com [*in accordance with*]) os princípios de justiça”. O senso de bem foi definido, por sua vez, como a “capacidade de formar, revisar e perseguir racionalmente uma concepção de bem”⁶². A partir desses dois poderes da pessoa moral, Rawls afirma que ela possui dois interesses de altíssima ordem (*highest order interest*) na realização e exercício desses poderes e o interesse de mais alta ordem (*higher order*) na realização de sua própria concepção de bem. Ou seja, os maiores interesses da pessoa moral são a criação das condições que permitem a realização e exercício de seus sentidos de justiça e bem.⁶³ Uma vez definidos esses interesses fundamentais da pessoa moral, Rawls pôde justificar a lista dos bens primários como os meios necessários para a realização desses interesses. A partir do início da década de 1980, portanto, a justificação da lista dos bens primários não está mais sustentada na concepção de bem como racionalidade, mas sim na concepção de pessoa moral e nas características atribuídas a ela.

A concepção de pessoa não deve ser interpretada como um conceito descritivo. Rawls não pretende apresentar uma espécie de teoria da psicologia humana ou descrever nossos processos mentais e interesses. Trata-se de uma concepção normativa, i.e. um certo ideal de personalidade moral que deveria ordenar os nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Por esse motivo, Rawls fez uma importante distinção entre a concepção de pessoa e a noção de natureza humana. Em suas palavras:

É útil distinguir entre os papéis de uma concepção de pessoa e uma teoria da natureza humana. Na justiça como equidade essas ideias são elementos distintos e entram em diferentes lugares. A concepção de pessoa é um ideal moral que acompanha aquele da sociedade bem-ordenada. Como qualquer outro ideal, é preciso que seja possível que as pessoas o honrem de modo suficientemente próximo. Portanto, os ideais factíveis de pessoa são limitados pelas capacidades da natureza humana e as exigências da vida social. Desse modo, um ideal pressupõe uma teoria da natureza humana, e teoria social em geral, mas a tarefa de uma doutrina moral é especificar uma

⁶¹ Nas *Dewey lectures*, Rawls não deixou plenamente clara a redução da abrangência dos princípios que resultariam do procedimento. Ele ainda definia seu pensamento como uma “teoria moral” e indicava a possibilidade de formular uma doutrina moral. (i.e. um conjunto de concepções morais do correto, bem e dignidade moral). Por esse motivo, foi necessário distinguir, no livro *O Liberalismo Político*, entre construtivismo moral e construtivismo político. Um dos principais objetivos da conferência sobre o construtivismo político nesse livro foi corrigir a ambiguidade das *Dewey lectures* em relação à sua orientação filosófica. (v. Idem, III, §1.1, p. 107-8n) Isso será discutido nas seções §3-4 do capítulo seguinte.

⁶²v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory.” op. cit. p. 525 “Rational and Full Autonomy”, IV.

⁶³Idem, *ibidem*

concepção apropriada de pessoa que os fatos gerais sobre a natureza humana e a sociedade permitem.⁶⁴

Considerações empíricas acerca do comportamento humano e da sociedade, denominados aqui como teorias da natureza humana e teoria social, são relevantes na medida em que contribuem para conferir realismo à concepção de pessoa. Entretanto, essa concepção, enquanto um ideal moral, não deve simplesmente descrever comportamentos empiricamente dados, mas servir como base para prescrever princípios para nossas ações e juízos. Nesse caso, não poderíamos rejeitar a concepção de pessoa por considerarmos que a psicologia humana não corresponde exatamente às características listadas por Rawls. A aceitabilidade dessa concepção, segundo o método do equilíbrio reflexivo, depende de sua capacidade em ordenar adequadamente nossos juízos morais ponderados e gerar os princípios de justiça apropriados. Considerações sobre o comportamento humano são importantes para garantir que esses princípios sejam factíveis. Porém, ao considerar a validade da concepção de pessoa, devemos avaliar, em primeiro lugar, sua capacidade para gerar princípios adequados aos propósitos da filosofia política.

Além disso, a restrição da abrangência dos princípios que resultam do procedimento também veio acompanhada de uma restrição da abrangência da concepção de pessoa que sustenta o procedimento⁶⁵. Isso se torna evidente quando examinamos a liberdade atribuída à pessoa moral. Em uma importante passagem das *Dewey lectures*, Rawls descreve um dos aspectos da liberdade⁶⁶ da pessoa moral do seguinte modo.

Os cidadãos não veem a si mesmos como inevitavelmente atados à perseguição de uma concepção particular de bem, e os fins últimos que eles professam em algum momento. Ao contrário, enquanto cidadãos, eles veem a si mesmos como, em geral, capazes de revisar e mudar essa concepção em bases razoáveis e racionais. É permitido que os cidadãos se afastem de suas

⁶⁴ Idem, p. 534 “Rational and Full Autonomy”, VII. Com essa distinção, Rawls abandonou o uso da expressão “nossa natureza enquanto ser racional livre e igual” utilizada na interpretação kantiana da justiça como equidade presente no livro *Uma Teoria da Justiça*. Isso será discutido na seção §3 do capítulo seguinte.

⁶⁵ “É crucial [...] que a concepção dos cidadãos como pessoas seja entendida como uma concepção política, e não como uma concepção que pertença a uma doutrina abrangente” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. V, 3.1, p. 210)

⁶⁶ Rawls descreve três aspectos da liberdade. O primeiro aspecto considera que as “As pessoas são fontes auto-originárias de reivindicações [*self-originating sources of claims*] no sentido de que suas reivindicações possuem peso por si mesmas sem serem derivadas de deveres anteriores ou obrigações devidas à sociedade ou a outras pessoas, ou, finalmente, como derivadas de – ou atribuídas a – seu papel social particular”. (RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. p.543, “Freedom and Equality”, III.). O segundo é a independência, examinada acima. O terceiro é responsabilidade de fins: “dado um pano de fundo de instituições justas e a provisão para todos de um índice equitativo de bens primários (como exigido pelos princípios de justiça), cidadãos são capazes de ajustar seus objetivos e ambições à luz do que eles razoavelmente esperam e restringir suas reivindicações em questões de justiça a certas coisas. Eles reconhecem que o peso de suas reivindicações não é dado pela força ou intensidade de suas vontades ou desejos, mesmo quando eles são racionais.” (Idem, p.545, “Freedom and Equality”, III).

concepções de bem, inspecionem e avaliem seus vários fins últimos. De fato, isso deve ser feito sempre que esses fins conflitarem com os princípios de justiça, pois nesse caso eles devem ser revisados.⁶⁷

Ora, dado que se trata de uma concepção normativa, essa passagem não deve ser interpretada como uma descrição de nossa psicologia. Rawls não pretende afirmar que, dadas as nossas relações sociais ou vínculo de nossas identidades com o bem, todos nós seríamos efetivamente capazes de revisar e modificar nossas concepções de bem. Pelo contrário, essa capacidade é atribuída à nossa condição *enquanto cidadãos*. Ou seja, quando assumimos o ponto de vista público e reconhecemos a nós mesmos no papel de uma pessoa moral, devemos considerar que nossa cidadania não exige o vínculo a uma única concepção de bem. Os cidadãos de uma sociedade democrática podem modificar suas concepções de bem sem que isso afete seu pertencimento a essa sociedade. Ao reconhecer a nossa liberdade enquanto cidadãos, devemos considerar que nós podemos revisar e modificar nossas concepções de bem e continuamos a ser reconhecidos enquanto cidadãos.

Por outro lado, do ponto de vista não-público, Rawls afirma que

[os cidadãos] podem ter apegos e amores tais que eles acreditam não querer ou não poder se desapegar deles. Eles poderiam considerar impensável ver a si mesmos sem certas convicções ou compromissos religiosos e filosóficos⁶⁸.

Isso significa que a definição da liberdade não se estende para o modo como os indivíduos definem suas relações sociais ou o modo como suas identidades se vinculam às suas concepções de bem. A liberdade da pessoa moral diz respeito apenas ao modo como devemos ver a nós mesmos quando assumimos nosso papel enquanto cidadãos. O liberalismo político de Rawls, portanto, não pressupõe que as pessoas efetivamente escolhem uma determinada concepção de bem por meio de alguma espécie de livre-arbítrio. Ao contrário, ele apenas pressupõe que a cidadania não está vinculada a alguma concepção particular de bem. Além disso, como vimos acima, a concepção de bem como racionalidade supunha que a vida de uma pessoa deveria ser avaliada com base na racionalidade de sua escolha. Com a distinção entre os pontos de vista público e não-público, a concepção rawlsiana de pessoa não está mais vinculada à concepção de bem como racionalidade, pois não determina o modo como os indivíduos julgam o bem no contexto não-público. Em uma sociedade liberal, é esperado que exista um pluralismo de concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes de bem e, portanto, é possível que algumas dessas concepções incluam considerações sobre “escolha”

⁶⁷ Idem, p.544, “Freedom and Equality”, III.

⁶⁸ Idem, p.545, “Freedom and Equality”, III.

em suas avaliações sobre o bem, enquanto outras concepções sustentam que noções de “escolha” não deveriam ter lugar em suas considerações. O mesmo pode ser dito em relação ao livre-arbítrio, i.e. algumas concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes de bem podem acreditar no livre-arbítrio, enquanto outras não acreditam. Em todos esses casos, basta que os membros dessa sociedade sejam capazes de assumir que há uma distinção entre o ponto de vista público de sua cidadania e o o ponto de vista não-público de suas concepções abrangentes de bem. Não precisamos, portanto, utilizar a concepção de pessoa moral para orientar nossos juízos em todos os aspectos de nossa vida. Por meio de uma analogia com o teatro, Rawls afirmou que, enquanto uma *pessoa*⁶⁹ moral, nós assumimos um certo papel quando estamos no palco político e público, mas esse papel não define o que somos. Podemos interpretar Macbeth sem nos tornarmos Macbeth.⁷⁰

Ao reduzir a abrangência do construtivismo, Rawls pôde, portanto, justificar os bens primários sem pressupor a concepção de bem como racionalidade.⁷¹ O construtivismo político deverá produzir apenas os princípios de justiça e se abster da definição de princípios para as concepções do correto ou do bem como um todo. Além disso, os pressupostos do construtivismo político também se tornaram menos abrangentes. A concepção de pessoa moral não descreve todos os aspectos de nossas vidas, mas apenas nossa identidade enquanto

⁶⁹ “Desde o mundo antigo, o conceito de pessoa foi entendido, tanto pela filosofia quanto pelo Direito, como se referindo àquele que é capaz de participar ou de desempenhar um papel na vida social e, por conseguinte, exercer e respeitar seus diferentes 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, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §3.3, p.21-2)

⁷⁰ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §4.5, p.31-2. A concepção de pessoa representa nossa personalidade moral quando estamos inseridos naquilo que Rainer Forst denomina como “contexto político-jurídico”. Forst argumenta que uma grande parte dos problemas filosóficos e políticos enfrentados por John Rawls e pelos autores do chamado “debate liberal-comunitarista” resultam das tensões geradas pela simultânea distinção e relação entre aquilo que ele classifica como “contextos normativos”. Um dos objetivos dessa tese pode ser descrito como uma tentativa de mostrar como Rawls lidou com as tensões envolvidas na relação entre os contextos político-jurídico e o contexto ético. (v. FORST, T. *Contextos de Justiça. Filosofia Política Para Além do Liberalismo e Comunitarismo*. Trad. Denílson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.). Sobre a noção de pessoa, ver também TAYLOR, C. “The Concept of a Person” In: *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

⁷¹ No livro *O Liberalismo Político*, Rawls menciona a concepção de bem como racionalidade, mas faz uma importante ressalva na nota de rodapé. Cito: “Essa ideia [do bem como racionalidade] é discutida de forma mais ampla em [Uma] *Teoria [da Justiça]*, capítulo 7. [...] No entanto, vale mencionar que eu alteraria em vários pontos a formulação da ideia do bem como racionalidade. Talvez o mais importante fosse deixar claro que essa ideia deve ser entendida como parte de uma concepção política de justiça como uma modalidade do liberalismo político, não como parte de uma doutrina moral abrangente. Como uma doutrina dessa natureza, tanto a ideia do bem como racionalidade como a teoria como um todo resultam inadequadas, mas isso não faz inadequadas para o papel que podem desempenhar em uma concepção política”. (Idem, V, §2.1, p 208n) Ou seja, Rawls reformulou a concepção de bem como racionalidade para adaptá-la aos limites de uma concepção política. Sobre a justificação dos bens primários, v. Idem, V, §3-4, p. 209-224

cidadãos. Desse modo, os bens primários são justificados como meios necessários para que possamos exercer plenamente essa cidadania definida pela concepção de pessoa moral.

Entretanto, a redução da abrangência de sua filosofia e a definição da concepção de pessoa como um ideal de cidadania introduzem uma divisão na identidade dos membros das sociedades liberais. A concepção de justiça exige que os membros de uma sociedade democrática e liberal assumam visões distintas sobre sua pessoa. Por um lado, sua personalidade pública enquanto cidadão e, por outro, sua identidade não-pública. Ao distinguir entre esses dois pontos de vista, Rawls afirmou que

dentro de diferentes contextos, nós podemos assumir pontos de vista diversos sobre nossa pessoa sem contradição desde que esses pontos de vista sejam compatíveis [*cohere together*] quando as circunstâncias requerem.⁷²

Porém, a compatibilidade entre os pontos de vista é algo que precisa ser justificado. Ao distinguir entre identidade pública e não-pública, é possível que elas não sejam compatíveis ou sejam até opostas. Essa distinção não dissipou possíveis tensões entre justiça e bem, pois as concepções de bem que definem nossas identidades não-públicas podem entrar em conflito com as exigências da identidade pública enquanto cidadãos. Ou seja, o problema da congruência reaparece na forma de uma possível tensão entre os contextos público e não-público.

1.7) Prioridade do correto e consenso sobreposto

Dada a reorientação do pensamento de Rawls, a relação entre a justiça e o bem foi pensada como a relação entre a cultura política pública e a cultura não-pública, assim como os diferentes papéis que os cidadãos devem assumir em cada um desses contextos. Nesse caso, Rawls manteve a prioridade do correto e adaptou-a a essa nova orientação de seu pensamento. Por contraste com o livro *Uma Teoria da Justiça*, a prioridade do correto não descreve a estrutura de uma doutrina moral abrangente, mas sim o modo como os princípios políticos situados na cultura política pública devem se relacionar com as múltiplas concepções abrangentes de bem que existem em sociedades democráticas. Isso significa, em primeiro lugar, que a prioridade do correto não acompanha a ambição de formular princípios que abrangem a correção moral da ação ou o bem. Ela se torna, de um certo modo, uma prioridade da justiça⁷³.

⁷² RAWLS, J “Kantian Constructivism in Moral Theory” op. cit. p.545, “Freedom and Equality”, III.

⁷³ Como vimos acima, a restrição da abrangência da filosofia de Rawls significa que a correção moral da ação, o bem e as virtudes atribuídas às pessoas são consideradas somente na medida em que se relacionam diretamente

A prioridade do correto continua a supor que o bem não deve ser independente de considerações da justiça e, em caso de conflito entre o bem e a justiça, a justiça deve ter prioridade. Obviamente, isso significa que o bem e a justiça são noções distintas cuja relação deve ser estabelecida de um modo adequado. Nas palavras de Rawls:

O significado preciso da prioridade do correto é que as concepções abrangentes são admissíveis ou podem ser promovidas na sociedade somente se sua consecução se faz em conformidade com a concepção política de justiça (se não viola seus princípios de justiça).⁷⁴

Para Rawls, uma sociedade democrática deve criar as condições para que as pessoas sigam um amplo leque de concepções de bem. Porém, o convívio em uma sociedade democrática plural depende da aceitação de limites razoáveis⁷⁵ sobre essas concepções. Não é razoável, segundo Rawls, que concepções religiosas, filosóficas ou morais de bem defendam a escravidão de alguma minoria⁷⁶. Também não é razoável que queiram empregar o poder coercitivo do Estado ou a violência como meios para propagação de suas crenças ou eliminação de outras concepções⁷⁷. Nesses casos, é preciso que os membros de uma sociedade democrática examinem o conteúdo de suas doutrinas religiosas, filosóficas e morais do bem para adaptá-los aos limites da justiça. É importante notar que a prioridade do correto não deve ser vista como uma proibição que seria imposta por lei. Trata-se, ao contrário, de uma visão sobre como a cultura de uma democracia deveria ser ordenada.⁷⁸ Isto é, a prioridade do correto indica o modo como os cidadãos deveriam conceber a relação entre os princípios políticos de justiça e suas concepções de bem para garantir a manutenção e o aprofundamento de um regime democrático.

Por consequência, dada a permanência da prioridade do correto, os problemas da relação entre correto e bem continuam a demandar soluções. Por um lado, a redução da abrangência do pensamento de Rawls não eliminou a necessidade de incluir algumas noções sobre o bem na formulação dos princípios de justiça. Em especial, como vimos acima, a composição da lista de bens primários deve indicar os meios necessários para que os

com a justiça.

⁷⁴ Idem, V §2.1, p.207n

⁷⁵ Sobre a noção do razoável, v. Idem, II §1, p.57-64. Sobre as concepções abrangentes razoáveis, v. Idem, II §3, p. 70- 78

⁷⁶ Idem, V, §6.1, p.232

⁷⁷ v. Idem, II §3.3 p.72-3

⁷⁸ “O Liberalismo Político sustenta que, nas condições razoavelmente favoráveis que tornam possível uma democracia constitucional, as instituições políticas que satisfazem os princípios de uma concepção liberal de justiça realizam valores e ideais políticos que em geral prevalessem sobre quaisquer outros valores que se lhe oponham”. (Idem, V, §8.2, p. 246-7)

membros de uma sociedade possam realizar suas concepções de bem. Isso significa que, mesmo sem pretender produzir princípios do bem ou das virtudes como um todo, a concepção de justiça deve pressupor alguma noção do bem para elaborar a lista de bens primários. A concepção de pessoa moral é definida como portadora de um senso de bem e interesses de alta e altíssima ordem ligados a esse senso. Esses pressupostos servem como base para determinar os meios polivalentes (*all purpose means*) que os cidadãos utilizam para realizar suas múltiplas concepções de bem. Em outras palavras, continua a haver a exigência de que a justiça contribua para a realização das concepções de bem dos membros da sociedade.

Por outro lado, a questão da estabilidade também deve considerar a possível contribuição das concepções de bem para a realização da justiça. Nesse caso, Rawls formulou a ideia de um consenso sobreposto que, segundo ele, supõe três tipos de justificação. No primeiro tipo, denominado de justificação *pro tanto*, a concepção de justiça é justificada com base apenas em valores políticos, i.e. ela não pressupõe as concepções abrangentes de bem. No segundo tipo, chamado de justificação plena, “o cidadão aceita uma concepção política e completa a justificação dessa concepção inserindo-a, de algum modo, na doutrina abrangente (...)”.⁷⁹ No terceiro tipo,

“A justificação pública verifica-se quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção partilhada de justiça, inserindo-a em suas diversas doutrinas abrangentes razoáveis. Nesse caso, cidadãos razoáveis levam uns aos outros em conta como pessoas que endossam aquela concepção política, e essa consideração mútua molda a qualidade moral da cultura pública da sociedade política.”⁸⁰

Rawls, em primeiro lugar, considera que a justificação dos princípios de justiça pode ser feita com base em valores políticos distintos das concepções de bem, ou seja, uma justificação na qual os valores políticos sustentam a si mesmos. Entretanto, essa justificação não é suficiente, pois é preciso que os princípios de justiça sejam incorporados nas doutrinas abrangentes dos membros de uma democracia. O apoio aos princípios de justiça, portanto, é sustentado pelos valores políticos e também pelas concepções de abrangentes de bem dos cidadãos em geral. Trata-se, nesse caso, de uma questão distinta da prioridade do correto, pois o consenso sobreposto não supõe apenas os limites razoáveis do correto sobre o bem, mas principalmente

⁷⁹ “(...) quer como verdadeira, quer como razoável, dependendo daquilo que a doutrina admitir.” (RAWLS, J. “Resposta a Habermas”. op. cit. §2.1, p.457)

⁸⁰ Idem, §2.1, p. 458. A principal distinção entre o segundo e o terceiro tipo é a suposição de um consenso entre os cidadãos em geral que esta ausente no segundo mas presente no terceiro tipo de justificação. Sobre o Consenso sobreposto, v. conferência IV de *O Liberalismo Político*.

a participação dessas concepções de bem na justificação dos princípios de justiça e sua capacidade para motivar os cidadãos a seguir os princípios políticos. A “qualidade moral da cultura pública”, mencionada na passagem acima, depende que os cidadãos examinem suas concepções de bem e encontrem uma conciliação entre suas concepções e os princípios políticos de justiça. As concepções de bem, portanto, participam da justificação dos princípios políticos de justiça e podem contribuir para motivar os cidadãos a agir segundo esses princípios.

Por consequência, torna-se indispensável que o conteúdo interno das concepções de bem seja objeto de debate entre os membros dessas sociedades. Somente assim seria possível que elas assumam os limites razoáveis do correto e sirvam como base para justificação plena dos princípios de justiça. O liberalismo político de Rawls não poderia pressupor uma espécie de relativismo ético que atribui ao indivíduo a autoridade exclusiva para determinar a sua concepção de bem. Para Rawls, os indivíduos não estão isolados quando examinam suas concepções de bem. Em suas palavras, “a distinção entre público e não-público não corresponde à distinção entre público e privado. [...] não existe algo como uma razão privada.”⁸¹ Para ele, nossos valores políticos e concepções de bem são formados por meio de interações sociais que incluem associações da sociedade civil e relações afetivas.⁸² Além disso, há uma relação entre as culturas pública e não-pública que supõe influência recíproca e sua imersão em arranjos institucionais específicos. Instituições ordenadas segundo princípios políticos liberais podem levar os cidadãos a incorporar esses princípios em suas concepções de bem e, por outro lado, as próprias concepções de bem podem contribuir para justificar os princípios políticos e motivar os cidadãos a realizá-los⁸³. O liberalismo político de Rawls,

⁸¹ Idem, VI, §3.1, p. 259-260n

⁸² Após afirmar que não existe razão privada, Rawls escreve: “Existe razão social – as muitas razões de associações na sociedade que constituem a cultura de fundo. Também há, digamos, uma razão doméstica – a razão de famílias como pequenos grupos da sociedade – que contrasta tanto com a razão pública quanto com a razão social. Na condição de cidadãos, participamos de todo esses tipos de razão e preservamos os direitos de cidadãos iguais quando assim o fazemos” (Idem, VI, §3.1, p. 259-260n)

⁸³ Isso se torna evidente quando observarmos a resposta de Rawls contra uma possível objeção de que o consenso sobreposto seria demasiado utópico e, portanto, não seria realista esperar que ele venha a existir. Em resposta, Rawls argumentou que as circunstâncias de um *modus vivendi* poderiam levar à constituição de um “consenso constitucional” (v. Idem, IV, §6.1. p.187-8) no qual os cidadãos apoiam uma Constituição que garante certos princípios liberais. Nesse caso, princípios liberais (como a tolerância, citada acima no exemplo de *modus vivendi*) podem ser inicialmente adotados como resultado de concessões em um *modus vivendi* e, ao longo do tempo, sua presença no ordenamento político “tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de maneira que estes possam aceitar pelo menos os princípios de uma constituição liberal” (Idem, IV, §6.5, p.193). O ordenamento de instituições segundo princípios liberais é capaz de gerar um apoio inicial que, segundo ele, pode se tornar mais amplo e profundo até eventualmente compor um consenso sobreposto. Ou seja, as concepções de bem podem incorporar os princípios liberais de justiça quando eles estão presentes no

portanto, não pressupõe que os indivíduos determinam suas concepções de bem como se fossem “mônadas” desconectadas das interações sociais ou dos possíveis efeitos que as instituições podem exercer sobre as suas concepções de bem. O liberalismo também não pressupõe que os princípios de justiça podem ser completamente descolados de qualquer consideração acerca do bem.

Um exame apropriado dos problemas filosóficos e políticos do liberalismo deve considerar a relação entre seus princípios e concepções de bem. Não seria possível pensar o domínio do político e a cooperação nas sociedades democráticas e plurais sem investigar adequadamente a relação e as possíveis tensões entre as concepções de bem e os princípios políticos democráticos. É indispensável para o liberalismo político que as concepções de bem sejam objeto de debate político, social e filosófico. Os membros de uma sociedade democrática devem debater suas concepções de bem a fim de adotar os limites razoáveis que, como Rawls argumenta, são necessários para o convívio entre as diversas concepções abrangentes de bem em uma sociedade democrática. O papel das concepções de bem não deve ser ignorado, pois elas podem contribuir para a devida justificação dos princípios de justiça e até motivar os cidadãos a buscar a realização de uma sociedade mais justa, igualitária e com maior liberdade para seus membros.

ordenamento institucional de uma sociedade. Há, portanto, uma relação entre as culturas pública e não-pública que, situadas em arranjos institucionais específicos, podem influenciar uma a outra. A presença de princípios políticos liberais na cultura pública pode levar as concepções não-públicas de bem a incorporar esses princípios em suas doutrinas e, por outro lado, essas concepções não-públicas de bem devem participar de uma justificação plena dos princípios de justiça de acordo com o consenso sobreposto.

Excursus: O liberalismo entre o republicanismo e o humanismo cívico.

A redução da abrangência da filosofia de Rawls não excluiu por completo as referências à correção moral da ação ou às virtudes. Esses conceitos, como a maior parte dos conceitos rawlsianos, devem ser vistos de forma precisa. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls define as virtudes como “famílias relacionadas de disposições e propensões reguladas por um desejo de mais alta ordem [*higher order*], nesse caso é o desejo de agir segundo os princípios morais correspondentes.”⁸⁴ Isso significa, portanto, que há um desejo de agir segundo princípios morais, esse desejo está em uma ordem de prioridades superior (*higher*), mas não é o mais alto (*highest*), e as disposições e propensões de um indivíduo são reguladas por esse desejo. No capítulo VIII de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls discute longamente como as circunstâncias adequadas poderiam gerar a devida motivação psicológica nos indivíduos que poderiam agir segundo desejos de mais alta ordem ou de altíssima ordem. O ponto mais importante aqui, entretanto, é notar que mesmo após reduzir a abrangência de seu pensamento, Rawls continuou a afirmar que sua concepção de justiça define princípios para a correção moral da ação e a atribuição de virtudes. Em *O Liberalismo Político*, ele afirma que “a justiça como equidade inclui um relato [*account*] de certas virtudes políticas: as virtudes da cooperação social equitativa como as virtudes de civilidade e tolerância, de razoabilidade e de senso de equidade”⁸⁵. Nesse caso, mesmo após reduzir a abrangência da justiça como equidade, ela ainda inclui considerações sobre a correção moral da ação e as virtudes quando elas possuem uma conexão direta com a justiça. Rawls, portanto, não pretende definir virtudes que regulariam toda a vida dos cidadãos, mas somente aqueles aspectos de suas vidas que envolvem diretamente a política.

Ao defender que sua concepção de justiça inclui virtudes políticas, Rawls afirma que não há uma oposição fundamental entre a justiça como equidade e o republicanismo clássico que, segundo ele, sustenta que “a proteção das liberdades democráticas requer a participação ativa de cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias para a preservação do regime constitucional”.⁸⁶ A motivação dos cidadãos e seu compromisso com a realização de uma sociedade mais justa é um ponto importantíssimo do pensamento rawlsiano. Porém, Rawls

⁸⁴ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §30, p. 167.

⁸⁵ RAWLS, J. *O Liberalismo Político* op. cit. V. §5.4, p. 194.

⁸⁶ Idem, V, §7.5, p.242.

aponta que há uma oposição fundamental entre sua concepção de justiça e o humanismo cívico, pois ele interpreta o humanismo cívico como a defesa de uma visão sobre a cooperação política baseada na ideia de que “a participação na política democrática é considerada o *locus* privilegiado da boa vida”.⁸⁷ O humanismo cívico, nesse caso, seria incompatível com o fato do pluralismo, pois pressupõe que todos os cidadãos compartilham – ou deveriam compartilhar – a noção de “vida ativa” como sua concepção de bem e, portanto, as instituições deveriam ser ordenadas de modo a promover essa concepção comum de bem.⁸⁸ Dado o consenso sobreposto, Rawls admite que “alguns encontrarão seu bem mais importante na vida política e que, portanto, a vida política, para essas pessoas, ocupará lugar central em sua visão abrangente do bem”.⁸⁹ Nesse caso, os cidadãos podem assumir a vida ativa como parte de suas doutrinas abrangentes desde que a cooperação política em uma democracia não exija que todos adotem essa concepção. O liberalismo político, portanto, defende que os cidadãos devem possuir certas virtudes que conduzem a uma maior dedicação à realização de uma sociedade mais justa, porém discorda do humanismo cívico ao não vincular essas virtudes com uma visão particular da boa vida e exigir (ou supor) que todos sigam (ou seguem) uma mesma concepção de bem.

A distinção entre o republicanismo clássico e o humanismo cívico reflete, em parte, um debate entre os autores que retomam o pensamento republicano. Newton Bignotto, por exemplo, propõe uma atualização do humanismo cívico para o contexto brasileiro e critica o republicanismo de Phillip Pettit por se aproximar do liberalismo político. Segundo ele, o republicanismo de Pettit seria insatisfatório por

se acomodar aos traços dominantes das sociedades liberais. Ao aceitar a condição de pluralidade proposta por Rawls como uma das características essenciais dessas sociedades, nosso autor acaba aceitando também a limitação imposta quanto à possibilidade de se chegar a um consenso quanto ao que chamamos de bem comum⁹⁰

⁸⁷ Idem, V, §7.5, p.243.

⁸⁸ Rawls considera Hannah Arendt como a principal expoente do humanismo cívico, v. Idem, V, §7.5, p.243n; ARENDT, H *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.

⁸⁹ RAWLS, J. *O Liberalismo Político* op. cit, V, §7.5, p.243.

⁹⁰ BINGOTTO, N. “Problemas Atuais da Teoria Republicana.” In: CARDOSO, S. (org.) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 27. v. também PETTIT, P. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997. BIGNOTTO, N. “Humanismo Cívico Hoje” In: BIGNOTTO, N. (org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. BIGNOTTO, N. “Das barricadas à vida privada”. *Nova Economia*. v. 16, n. 3, p.459-80 Setembro-dezembro 2006.

Por oposição ao republicanismo que reconhece o fato do pluralismo, Bignotto defende um retorno à fundação da nação brasileira como um modo de estabelecer uma identidade comum entre os cidadãos. Em suas palavras,

o que os humanistas enxergaram foi o grande potencial de unidade que estava contido na lembrança de seu passado. Exatamente porque se tratava de um retorno a uma experiência que não dizia respeito a nenhum dos cidadãos de seu tempo, mas a todos de uma forma geral, é que a verdade ou não do relato de fundação da cidade era um ponto de menor importância. Tratava-se, antes de mais nada, de afirmar um ‘nós’ a partir da aceitação de um conjunto de princípios que, por terem presidido ao nascimento da cidade, não podiam ser descartados, sob a pena de vermos o corpo político perder sua identidade.⁹¹

A formação dessa identidade, segundo Bignotto, levaria a um deslocamento conceitual, pois o “humanismo cívico nos convida a pensar a vida pública a partir de uma referência ao conjunto dos cidadãos e não apenas ao agregado de indivíduos”.⁹² Ora, dada a violenta história da chegada dos europeus na América, o legado da escravidão e o papel que até mesmo os períodos democráticos de nossa história tiveram na manutenção das injustiças que permeiam a sociedade brasileira, para citar apenas alguns exemplos, dificilmente seria possível supor que uma visão realista da história brasileira seria capaz de estabelecer a afirmação de um “nós”, como se todos os cidadãos brasileiros compartilhassem uma mesma herança ou identidade cultural. A suposição de uma identidade brasileira harmônica baseada em algum mito fundador só seria possível se, como sugere o próprio Bignotto, “a verdade ou não do relato” for considerada “um ponto de menor importância”.

O fato do pluralismo, pressuposto pelo liberalismo de Rawls e rejeitado por Bignotto por ser “traço dominante das sociedades liberais”, demanda que a cooperação política em uma sociedade democrática não seja baseada na ideia de que todos os seus membros compartilham – ou deveriam compartilhar – uma mesma identidade. Ao buscar estabelecer a cooperação política com base em alguma noção densa da “identidade do povo”, há o risco de que as pessoas que não se encaixam nessa identidade sejam consideradas cidadãs de segunda classe. No caso brasileiro, isso poderia significar que os “verdadeiros cidadãos brasileiros”

⁹¹ BIGNOTTO, N. “Problemas Atuais da Teoria Republicana.” op. cit. p. 33

⁹² Idem, p.35. Nesse texto, Bignotto faz uma breve alusão à crítica de Michael Sandel ao liberalismo de Rawls e formula o conceito de identidade a partir da definição da posição advocatícia coletivista desenhada por Taylor em TAYLOR, C. “Cross-Purposes: the Liberal–Communitarian Debate”. In: MATRAVERS, D. PIKE, J. (ed.) *Debates in Contemporary Philosophy. An Ontology*. New York: Routledge, 2003. Isso torna a proposta de Bignotto próxima à típica posição atribuída aos comunitaristas. A crítica de Sandel, este artigo de Taylor e as demandas políticas associadas aos autores comunitaristas serão discutidos com mais detalhes no último capítulo dessa tese.

seriam apenas os herdeiros da colonização europeia e da chamada “miscigenação racial” que, como é sabido, foi permeada por violência. Os povos ameríndios ou novos imigrantes, por exemplo, por não compartilharem ou reconhecerem esse mito fundador, poderiam ser vistos como pessoas que não pertencem integralmente à sociedade brasileira. Se o mito fundador estiver baseado na fundação da República, a mesma forma de exclusão estaria presente, pois esses processos históricos foram protagonizados por uma pequena minoria pouco representativa da sociedade brasileira como um todo.

A proposta de Bigotto parece se sustentar em uma visão superficial do liberalismo político, pois pressupõe que não há espaço para noções de “bem comum” no pensamento liberal e que a noção liberal de cidadania seria uma defesa individualista da prioridade dos interesses individuais em relação ao bem comum. Ora, o contraste entre o liberalismo rawlsiano e o humanismo cívico não se encontra na oposição entre bem comum e interesse individual. Ao contrário, tratam-se de compreensões distintas acerca do modo como esse “bem comum” deve ser definido. O liberalismo político considera que as exigências da justiça tem prioridade em relação às concepções de bem dos indivíduos e considera a necessidade de seu compromisso com a realização da justiça. Porém, por contraste em relação ao humanismo cívico, considera que a definição da cidadania deve conter um certo formalismo, pois é precisamente esse formalismo que a torna inclusiva. Uma concepção liberal de cidadania se distingue das doutrinas abrangentes e, desse modo, afirma que todos devem ser plenamente reconhecidos como cidadãos livres e iguais a despeito das diversas ancestralidades. Como veremos adiante, ao discutir a ideia de razão pública (§3.2), as doutrinas abrangentes – ou, de forma mais precisa nesse debate, as diferentes identidades culturais – podem motivar ações políticas e informar o modo como essas questões são interpretadas. Isso significa que a cidadania liberal é capaz de reconhecer a igualdade e liberdade de todos ao distinguir entre a cidadania e as concepções de bem e, ao mesmo tempo, não bloqueia por completo as demandas que se vinculam às diferentes identidades culturais. Em relação ao republicanismo, portanto, o liberalismo político está de acordo com o republicanismo clássico, pois reconhece que a manutenção e aprofundamento de um regime democrático depende de cidadãos que participam ativamente da vida política e desenvolvem virtudes adequadas à realização da justiça. Porém, ao contrário do que sugere o humanismo cívico, o liberalismo sustenta que a cooperação política não deveria se basear na aceitação de

uma única concepção de bem ou no estabelecimento de alguma forma de “identidade do povo”⁹³.

⁹³ Sobre o republicanismo, v. também CARVALHO, J. M. *A formação das Almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; CARDOSO, S. (org.) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. BIGNOTTO, N (org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. VIROLI, M. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* Oxford: Oxford University Press, 1995. POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975. SKINNER, Q. *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Para uma crítica alternativa ao republicanismo de Phillip Pettit, v. McCORMICK, J. P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

O Construtivismo e suas Orientações

2.1) Introdução

Como vimos no capítulo anterior, as mudanças no pensamento de Rawls podem ser interpretadas como o resultado dos problemas impostos pelo fato do pluralismo e pela reorientação política adotada por Rawls em seus trabalhos tardios. Nesse capítulo, pretendo argumentar que esses pontos nos permitem compreender os diferentes papéis que Rawls atribuiu ao construtivismo. Em especial, devo argumentar que é possível destacar uma “ideia essencial” do construtivismo que Rawls identificou no pensamento de Kant e aplicou em duas orientações filosóficas distintas, i.e. a teoria moral do livro *Uma Teoria da Justiça* e a orientação da filosofia política nos seus trabalhos tardios. Em outras palavras, argumento aqui que os elementos centrais do construtivismo permanecem relativamente inalterados, mas são inseridos em orientações filosóficas distintas.

Nesse capítulo, portanto, devo examinar, em primeiro lugar, aquilo que Rawls denominou como a “ideia essencial” do construtivismo kantiano, i.e. certos elementos que estão presentes em todas as versões do construtivismo. Em seguida, na seção 2.3, examinarei o modo como Rawls interpretou o construtivismo no pensamento de Kant a fim de destacar os pontos de contato e divergência entre o construtivismo que Rawls atribui a Kant e o construtivismo que ele adota em sua própria filosofia. Na seção 2.4, com base na discussão sobre a ideia essencial do construtivismo e o construtivismo em Kant, poderemos, então, lançar um olhar retrospectivo sobre o livro *Uma Teoria da Justiça* e identificar a presença do construtivismo naquele livro. Em conclusão, na seção 2.5, examinarei a adaptação do construtivismo à orientação política dos trabalhos tardios de Rawls.

2.2) O que é construtivismo?

Uma das dificuldades que nós, leitores de Rawls, enfrentamos ao tentar compreender o construtivismo resulta da existência de diversos tipos de construtivismos. Rawls não apenas situa o construtivismo nas duas orientações distintas de sua filosofia, como também aponta um construtivismo particular no pensamento de Kant. Diante disso, nossa primeira tarefa deve ser buscar nos textos de Rawls algumas indicações que poderiam nos ajudar a definir uma certa “ideia essencial” do construtivismo capaz de nos indicar quais seriam as

características comuns a todas suas versões. A definição mais geral do construtivismo aparece nas aulas de história da filosofia moral, quando Rawls compara o emprego do construtivismo na filosofia da matemática e na filosofia moral. Em ambos os casos, segundo ele,

A ideia é formular uma representação procedimental na qual, todos os critérios relevantes de um raciocínio correto [*correct*] – moral ou matemático – são, tanto quanto possível, exibidos e abertos à visão. A ideia é que juízos são válidos e sólidos [*sound*] se eles passam corretamente por um procedimento correto e são baseados somente em premissas verdadeiras.⁹⁴

O construtivismo supõe, portanto, a definição de um procedimento que explicita aquilo que Rawls denomina aqui como “os critérios relevantes para um raciocínio correto”. Sua abordagem consiste em determinar os critérios que devemos utilizar para distinguir entre um raciocínio correto ou incorreto. Diante desses critérios, devemos desenhar um procedimento que os representa adequadamente de modo que eles nos sejam “exibidos e abertos à visão”. O procedimento serve, então, como uma forma de expor a nós mesmos os critérios relevantes para considerar um raciocínio como correto ou incorreto. Supondo que o procedimento representa todos esses critérios, ele deverá servir como base para atestar a validade dos juízos. Se um juízo passar adequadamente pelo procedimento e estiver baseado em premissas verdadeiras, podemos então considerá-lo como válido. Ou seja, nós atribuímos ao procedimento a autoridade para determinar a validade dos juízos. Quando o procedimento é adequadamente aplicado, os juízos são considerados corretos.

Na filosofia moral, em particular, o construtivismo deve desenhar um procedimento que explicita os critérios adequados para determinar a validade de princípios morais. Na concepção de justiça como equidade, por exemplo, o procedimento da posição original tem precisamente esse intento. Ele define as condições adequadas para a escolha dos princípios de justiça e, caso nós adotemos esse procedimento, devemos considerar que a aplicação adequada do procedimento da posição original garante a validade dos princípios de justiça escolhidos por meio dele.⁹⁵ Os princípios de justiça, uma vez escolhidos, devem orientar o

⁹⁴ Logo após essa passagem, Rawls apresenta a distinção entre o construtivismo aplicado à moral e o construtivismo aplicado à matemática. “No relato de Kant acerca do raciocínio moral, a representação procedimental é dada pelo procedimento do imperativo categórico, que incorpora as exigências que a razão prática pura impõe sobre nossas máximas racionais. Na aritmética, o procedimento expressa como números naturais são gerados a partir do conceito básico de unidade, cada número a partir do precedente. Diferentes números são diferenciados por seu lugar na série assim gerada. O procedimento exhibe as propriedades básicas que fundamentam fatos sobre números, portanto proposições sobre números corretamente [*correctly*] derivadas dele são corretas [*correct*]”. (RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. Editado por Barbara Herman. Tradução de Ana Aguar Cotrim. Revisão da Tradução Marcelo Brandão Cipola. São Paulo: Martins Fontes, 2005. KANT VI, §3.1 p. 238-9)

⁹⁵ O procedimento deve ser adotado como uma “justiça procedimental pura”. A fim de tornar claro o significado dessa forma de justiça procedimental, Rawls apontou como exemplo um lance de dados. Se o procedimento de

modo como julgamos o ordenamento das instituições políticas e sociais. Assim, o construtivismo inclui um procedimento que seria capaz de tornar claro para nós mesmos quais são os critérios que devemos utilizar para julgar questões morais. Esse procedimento, caso corretamente aplicado, garante a validade dos princípios que resultam dele.

Nesse contexto, um dos principais problemas enfrentados por Rawls consiste na relação entre nossos juízos e os fatos empíricos.⁹⁶ O procedimento, segundo ele, deve definir um conjunto de critérios que selecionam os fatos que devemos considerar relevantes para julgar determinada questão moral e, diante dos fatos relevantes, estabelecer uma hierarquia de prioridades entre eles.⁹⁷ A fim de esclarecer essa questão, Rawls utilizou como exemplo um juízo em relação à injustiça ou justiça da escravidão. Entre os fatos a serem consideradas para julgar se a escravidão seria justa ou injusta, é possível destacar as circunstâncias históricas de sua emergência, uma suposta eficiência econômica enquanto sistema produtivo e a violação de direitos e liberdades fundamentais das pessoas submetidas ao regime de escravidão. O procedimento da posição original supõe um véu de ignorância que exclui as informações que, ao assumir um ponto de vista moral, deveríamos considerar como irrelevantes. Nesse caso, ele afirma que as considerações em relação às circunstâncias históricas da emergência e manutenção da escravidão deveriam ser excluídas pelo véu de ignorância como algo que, ao

lançar dados for correto, e não houver nenhuma distorção (dados viciados ou algum truque no próprio lançamento, por exemplo), então qualquer resultado obtido será justo. Ou seja, a correta aplicação do procedimento garante a justiça de qualquer resultado desse procedimento. Essa forma de justiça se distingue das justiças procedimentais perfeita e imperfeita, pois elas possuem uma definição independente de qual resultado seria justo. A diferença entre a justiça procedimental perfeita e imperfeita é definida pela capacidade do procedimento efetivamente gerar o resultado desejado. No caso da repartição de um bolo, há procedimentos que conseguem garantir esse resultado e, portanto, trata-se de uma justiça procedimental perfeita. Basta determinar que a pessoa que corta os pedaços do bolo seja a última a escolher o seu próprio pedaço. Se houver grandes diferenças de tamanho, ela ficará com o menor pedaço de bolo. Portanto, ela tem o incentivo necessário para cortar o bolo em pedaços iguais. O direito penal, por outro lado, possui um critério independente para julgar os resultados (condenar culpados e inocentar não-culpados), porém os seus procedimentos não são capazes de gerar esse resultado em todos os casos. Trata-se, portanto, de uma forma imperfeita de justiça procedimental. (v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory” In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No 9 (Sep. 1980). p. 523-4 “Rational and full autonomy”, III).

⁹⁶ Dado o método do equilíbrio reflexivo, a validade dos conceitos utilizado por Rawls depende de sua aceitação comum após a devida reflexão. Nesse sentido, o uso cotidiano da palavra “fato” é suficiente para justificar seu emprego na filosofia de Rawls. O sentido atribuído a ela não difere do seu uso pelas pessoas em geral. Nas palavras de Rawls, “uma concepção construtivista não está em desacordo com nossas ideias do senso comum sobre a verdade ou questões de fato”. v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §7.3, p. 146.

⁹⁷ A determinação das informações relevantes é dada pelo véu de ignorância e a atribuição de prioridades pela ordem lexical dos princípios de justiça. Sobre o véu, v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, §24, p. 165-173. Sobre a atribuição de prioridades, v. Idem, §8, p.49-55. Sobre a atribuição de regras de prioridade e seleção de informações no construtivismo, v. RAWLS, J “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. p.561-2. “Construction and objectivity”, II. v. também RAWLS, J. *Historia Da Filosofia Moral* op. cit. KANT VI, §5.4,p.282-284. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §7.3, p.144-147.

avaliar sua justiça ou injustiça, devemos considerar como irrelevante.⁹⁸ Além disso, os dois princípios de justiça determinam uma ordem lexical de prioridades na qual as exigências do primeiro princípio devem ter prioridade em relação ao segundo, e ambos devem ter prioridade em relação à eficiência econômica. Se aplicarmos o procedimento da justiça como equidade, mesmo se um sistema escravocrata for eficiente ou produtivo, ele ainda assim deverá ser considerado injusto por violar os direitos e liberdades fundamentais sustentadas pelo primeiro princípio de justiça.⁹⁹ De uma forma simplificada, esse exemplo nos revela como Rawls pretendeu que o procedimento fosse aplicado. Seu objetivo não era abstrair completamente das circunstâncias concretas das sociedades e discutir como seria um ordenamento político ideal. Pelo contrário, o procedimento deve orientar o modo como nós julgamos os fatos empíricos de nossas sociedades ao distinguir os fatos relevantes e atribuir diferentes prioridades a eles¹⁰⁰.

Para Rawls, não é possível derivar juízos morais a partir de fatos. Pelo contrário, nosso raciocínio e juízos morais transformam os fatos em algo moralmente relevante. Em suas palavras, “sem uma concepção moral ou política razoável, fatos são simplesmente fatos”¹⁰¹. Assim, um dos papéis do construtivismo é propor os critérios que deveríamos

⁹⁸ O véu de ignorância seleciona informações de acordo com a questão a ser julgada. Rawls descreve quatro fases do procedimento nas quais o véu teria “espessuras” diversas, i.e. ele permite mais informações quando elas se mostram necessárias. Um juízo sobre a justiça ou injustiça da escravidão se encontra na primeira fase do procedimento e, portanto, o véu de ignorância sugere que menos informações deveriam estar disponíveis para a deliberação. Porém, em outros estágios, mais informações devem estar disponíveis. Ao considerar, por exemplo, a eficácia das políticas públicas de combate a formas modernas de escravidão, é indispensável que as circunstâncias empíricas nas quais essas práticas ocorrem sejam levadas em consideração ao avaliar essas políticas. Nesse caso, por se tratar de uma questão que se encaixa na fase legislativa, Rawls recomenda que o véu de ignorância deveria ser menos espesso e, portanto, permite mais informações sobre as circunstâncias particulares das formas modernas de escravidão. Sobre as fases do véu de ignorância, v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §31, p. 239-247.

⁹⁹ Rawls utiliza esse exemplo em RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III §7.3 p.144-147.

¹⁰⁰ A referência à empiria faz parte do projeto rawlsiano desde o livro *Uma Teoria da Justiça*. Ali, Rawls afirma que definir deontologia como oposta ao consequencialismo, i.e. determinar princípios morais sem referência alguma às suas consequências, seria loucura (*crazy*). (v. RAWLS, J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. op cit. §6, p.26. É recomendado que essa passagem seja lida no original em Inglês, pois a tradução em língua portuguesa, a despeito de suas notáveis qualidades, pode gerar uma certa confusão em seus leitores por traduzir a palavra “right” por “justo”). Além disso, ao discutir os objetivos de sua teoria moral, ele afirma “é possível que se considere a lei moral, a princípio (e saliento a natureza provisória desse enfoque). Como a tentativa de descrever nossa capacidade moral; ou no caso em questão, pode-se considerar a teoria da justiça como uma descrição do nosso senso de justiça. Essa descrição não é uma simples lista de juízos acerca de instituições e de atos que estejamos propensos a praticar, acompanhados pelos motivos que os sustentam, quando esses são oferecidos. Ao contrário, é necessário a formulação de um conjunto de princípios que, *quando conjugados com nossas convicções e nosso conhecimento das circunstâncias*, nos levem a emitir esses juízos com os motivos que os respaldam, se tivermos de aplicar esses princípios de maneira escrupulosa e inteligente. (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §9, p.56 Enfase adicionada).

¹⁰¹ RAWLS, J *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §7.3 p.122 (Inglês). Rawls faz a mesma afirmação em suas aulas de história da filosofia moral e também utiliza o exemplo da escravidão. v. RAWLS, J *Lectures on the History of Moral Philosophy*. op. cit. KANT VI, §5.4. p.245-7.

utilizar para julgar a relevância moral dos fatos. Além disso, Rawls considera que a mera determinação de um conjunto de fatos moralmente relevantes não é suficiente para a extração de uma conclusão moral definitiva. Diante de um conjunto específico de fatos, é o juízo quem está encarregado de extrair conclusões. Isso significa que o juízo de pessoas diversas pode, diante de um mesmo conjunto de fatos, gerar conclusões também diversas.¹⁰² Ele afirma que, mesmo em uma sociedade suficientemente justa e composta por cidadãos dispostos a seguir termos equitativos de cooperação¹⁰³, ainda assim existiriam discordâncias entre os cidadãos. O papel do procedimento construtivista em casos polêmicos é fornecer um certo quadro de deliberação (*framework of deliberation*) que, caso adotado pelas pessoas em geral, reúne um conjunto de critérios que elas deveriam adotar para julgar questões morais. Por consequência, esse quadro comum de deliberação poderia contribuir para formação de um acordo moral entre essas pessoas ou, caso o consenso não seja possível, o procedimento poderia reduzir as divergências e/ou explicar suas causas.

Além disso, Rawls também define uma característica particular para o construtivismo que ele qualifica como “kantiano”. Logo no início das *Dewey Lectures*, ele afirma que dentre as diversas variantes do construtivismo, o elemento distintivo de sua versão kantiana é a suposição de uma concepção de pessoa. Em suas palavras, “a ideia principal é estabelecer uma conexão adequada entre uma concepção particular de pessoa e os princípios de justiça,

¹⁰² A expressão utilizada por Rawls para descrever os juízos divergentes diante de um mesmo conjunto de fatos é, em inglês, “burdens of judgment”. Ela é comumente traduzida para o português como “limites do juízo”. Essa tradução pode sugerir que se trata de uma faculdade de julgar cujos poderes seriam limitados e, portanto, as divergências resultariam de questões que estão para além de nossa capacidade de julgar. Entretanto, a palavra “burden”, em Inglês, significa “fardo”, “ônus” e “encargo”. Os chamados “burdens of judgment” descrevem as condições nas quais os fatos não determinam as conclusões que devem ser extraídas a partir deles. Ao contrário, o juízo está encarregado da tarefa de extrair conclusões específicas e, portanto, o juízo de pessoas diversas podem gerar conclusões também diversas. Por esse motivo, traduzo aqui como “encargo do juízo”, no lugar de “limites do juízo”. (v. RAWLS, J *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §2 p. 64-70). A inclusão dos encargos do juízo representa uma mudança em relação ao livro *Uma Teoria da Justiça*. Ali, Rawls demonstrou o desejo de que a aplicação do procedimento fosse similar a uma dedução na qual as premissas levassem necessariamente às conclusões alcançadas. Mesmo ao admitir que o raciocínio a partir da posição original não alcançou esse ideal, Rawls ainda assim pretendeu alcançá-lo. Em *O Liberalismo Político*, entretanto, Rawls passou a admitir que o livre exercício da razão leva a desacordos e, portanto, não almeja que o procedimento construtivista seja análogo a uma dedução. (v. RAWLS, J *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §20, p. 146-7)

¹⁰³ Em termos mais precisos, o conceito de “desacordo razoável” supõe que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada teriam as condições adequadas para o pleno desenvolvimento de suas faculdades morais. Nessas circunstâncias, esses cidadãos seriam plenamente racionais e razoáveis. Eles devem, então, reconhecer que a existência de desacordo entre eles não é o resultado da ausência de razoabilidade, pelo contrário, o desacordo é compatível com o exercício adequado de suas faculdades morais. Ou seja, ao lançar mão do experimento mental da sociedade bem-ordenada, Rawls sugere que mesmo em circunstâncias ideais nas quais todos os membros de uma sociedade teriam as condições para o desenvolvimento pleno da racionalidade e razoabilidade, ainda assim haveriam desacordos. v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §2 p. 64-70

por meio de um procedimento de construção”¹⁰⁴ Como vimos, tanto na matemática quanto na moral, o construtivismo formula um procedimento que explicita os critérios relevantes para um raciocínio correto. O construtivismo kantiano, por sua vez, define esses critérios relevantes como aqueles que representam uma concepção de pessoa moral situada em uma sociedade bem-ordenada. A maior parte das *Dewey Lectures* consiste em uma detalhada exposição das características das concepções modelo de pessoa moral livre e igual, racional e razoável e da concepção de sociedade bem-ordenada. Rawls também discute como o procedimento da posição original representa as características da concepção de pessoa. De um modo simplificado, podemos resumir o construtivismo kantiano da seguinte maneira. Nós, pessoas de carne e osso situadas em sociedades que não são bem-ordenadas, devemos imaginar uma sociedade bem-ordenada na qual todos os cidadãos concordam com um mesmo conjunto de princípios de justiça, cada um sabe que os demais reconhecem e seguem esses princípios, e as instituições são efetivamente ordenadas segundo esses princípios¹⁰⁵. Nessa sociedade bem-ordenada, cada um de seus membros reconhece a si mesmo e a todos os outros como pessoas morais livres, iguais, racionais e razoáveis. Nessas condições, os membros da sociedade bem-ordenada devem decidir quais são os princípios de justiça que eles reconhecem de comum acordo e aplicam para o ordenamento de suas instituições

¹⁰⁴ “O que distingue a forma kantiana do construtivismo é essencialmente isso: ela especifica uma concepção particular da pessoa como um elemento em um procedimento de construção razoável, o resultado do qual determina o conteúdo dos primeiros princípios de justiça. Expressa de outro modo: esse tipo de visão dispõe de um certo procedimento de construção que responde a certos requisitos razoáveis, e dentro desse procedimento pessoas caracterizadas como agentes racionais de construção especificam, por meio de seu acordo, os primeiros princípios de justiça. [...] A ideia principal é estabelecer uma conexão adequada entre uma concepção particular de pessoa e os primeiros princípios de justiça, por meio de um procedimento de construção” (RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory” op.cit. p. 516; “Rational and Full Autonomy”, I)

¹⁰⁵ A concepção de sociedade bem-ordenada diferencia o contratualismo rawlsiano de algumas versões tradicionais que supunham o contrato em circunstâncias de um estado de natureza pré-político. O contrato rawlsiano, por contraste, é realizado pelos cidadãos de uma sociedade já constituída e melhor ordenada que nossas sociedades. Dado que, nas sociedades atuais, não há um consenso em relação aos princípios que devemos utilizar para julgar as instituições políticas e, em muitos casos, as instituições não são ordenadas segundo critérios mais elementares de igualdade e liberdade, seria certamente um absurdo classificar as sociedades atuais como bem-ordenadas. Essa concepção deve ser vista, portanto, como um experimento mental. Sobre a concepção de sociedade bem-ordenada, v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §69. p.560-571. RAWLS, J *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. op. cit. §3 p.11-13. RAWLS, J *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §6.p. 41-48. Ao longo das aulas de Rawls sobre a história da filosofia política, ele examina as semelhanças e diferenças de seu contratualismo em relação aos construtivismos dos demais autores da tradição. Para uma visão geral das principais questões que diferenciam os construtivismos, v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy* op. cit. Introduction, §5, p. 16-20. Para um exame da filosofia de Rawls em relação à história do contratualismo, v. BUTTON, M. E. *Contract, Culture and Citizenship.Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2008. WERLE, D. L. “Vontade Geral, Natureza Humana e Sociedade Democrática Justa. Rawls Leitor de Rousseau.” *Doispontos* (UFPR), v. 7,n. 4, 2010. ARAÚJO, C. “Legitimidade, Justiça e Democracia: o Novo Contratualismo de Rawls” *Lua Nova*. Vol. 57, p.73-85, 2002.

políticas e sociais. Para definir esses princípios, os membros da sociedade bem-ordenada utilizam o procedimento da posição original que, em seu desenho, expressa as características da personalidade moral que cada membro reconhece em si mesmo e em todos os demais membros da sociedade bem-ordenada. Cada cidadão é representado por uma das partes contratantes na posição original que, impedida de saber qual a posição social ou as características particulares do cidadão que cada uma delas representa, devem escolher os princípios de justiça que seriam aplicados à sociedade bem-ordenada. Por consequência, os princípios de justiça que resultam desse procedimento são aqueles que pessoas morais situadas nas circunstâncias ideais de uma sociedade bem-ordenada escolheriam por meio de um procedimento que representa a sua personalidade moral. Trata-se, portanto, de um experimento mental segundo o qual nós, pessoas de carne e osso, consideramos como os membros de uma sociedade bem-ordenada escolheriam os princípios de justiça nas circunstâncias adequadas para essa escolha. Essa forma de construtivismo define os critérios relevantes para um raciocínio moral correto. Os princípios de justiça devem ser considerados válidos se eles forem escolhidos após a aplicação de todo esse procedimento. A forma específica do construtivismo kantiano, tal como Rawls sugere, é aquela que depende de uma determinada concepção de pessoa que, nas *Dewey lectures*, Rawls definiu como uma pessoa moral livre e igual, racional e razoável.

O construtivismo kantiano possui, portanto, um procedimento que reflete características de uma concepção de pessoa situada em uma sociedade bem-ordenada. Este ponto é descrito por Rawls como “ideia principal” ou a “ideia essencial” do construtivismo e aparece em todas as suas versões, apesar de diferenças importantes na orientação filosófica e no vocabulário empregado por ele. Nas aulas de Rawls sobre a filosofia moral de Kant, Rawls parece, em alguns casos, simplesmente substituir as palavras. No lugar de uma concepção de pessoa racional e razoável, há a concepção de razão prática pura (imperativo categórico) e razão prática empírica (imperativo hipotético). A racionalidade e razoabilidade são descritas como as faculdades ou os poderes (*powers*) da razão prática. No lugar da sociedade bem-ordenada, Rawls descreve o “reino dos fins”. O procedimento adotado por Kant não é denominado de posição original, mas como o procedimento do imperativo categórico que, como abreviação, é mencionado como procedimento-IC. O resultado do procedimento não é descrito como “princípios”, mas como “imperativos categóricos particulares”. Assim, enquanto a justiça como equidade afirma que os princípios de justiça resultam do

procedimento da posição original baseado em uma concepção de pessoa moral situada em uma sociedade bem-ordenada, na interpretação rawlsiana de Kant,

Uma dos traços essenciais do construtivismo moral de Kant é que os imperativos categóricos particulares que fornecem conteúdo aos deveres de justiça e virtude são vistos como especificados por um procedimento de construção (o procedimento-IC), cuja forma e estrutura espelham nossos dois poderes da razão prática e também o nosso estatuto enquanto pessoas morais livres e iguais. Como veremos, essa concepção de pessoa como racional e razoável e, simultaneamente, como livre e igual, Kant a considera como implícita em nossa consciência moral cotidiana, o fato da razão.¹⁰⁶

Ou seja, o construtivismo moral de Kant tem como ponto de partida o nosso estatuto enquanto pessoas morais livres, iguais e dotadas de dois poderes da razão prática (racional e razoável). A estrutura do procedimento do imperativo categórico (procedimento-IC) reflete as características dessa personalidade moral. Como resultado, o procedimento determina o conteúdo dos deveres de justiça e virtude. A “característica essencial” do construtivismo que Rawls atribui ao próprio Kant consiste, portanto, na definição de um procedimento adequadamente fundado em uma concepção de pessoa moral acompanhada de uma concepção de sociedade (reino dos fins ou a sociedade bem-ordenada).

Diante disso, podemos concluir que, enquanto o construtivismo como um todo define um procedimento que representa os critérios relevantes e necessários para atestar a validade de um juízo ou raciocínio, o construtivismo que Rawls qualifica como “kantiano” é aquele que possui em sua base uma concepção de pessoa que, acompanhada da concepção de sociedade bem-ordenada, molda o procedimento. Tanto na filosofia do próprio Rawls quanto em sua interpretação de Kant, o construtivismo pressupõe uma certa concepção de pessoa e sociedade na base da definição de um procedimento que espelha as características da pessoa moral situada em uma sociedade bem-ordenada¹⁰⁷.

2.3) A orientação de Kant

¹⁰⁶ RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. op. cit. KANT VI, §2.1, p. 272.

¹⁰⁷ As teorias construtivistas contemporâneas inspiradas no pensamento de Rawls também compartilham essas características essenciais. (v. FORST, J. *The Right to Justification. Elements of a Constructive Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2007. op. cit. p. 48). Em particular, destacam-se os construtivismos de Onora O’Neill e Christine Korsgaard (v. O’NEIL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. O’NEIL, O, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.. O’NEIL, O, “Vindicating Reason” In: *The Cambridge Companion to Kant*, edited by P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 280-308. KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996. KORSGAARD, C *Self-constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.) Como afirmei acima, há um grande número de detalhes no modo como a pessoa moral é representada na posição original e, dada a clareza da exposição de Rawls, não convém comentá-las todas.

As diferentes orientações do construtivismo oferecem razões diversas acerca de sua relevância. Se nos perguntarmos por que deveríamos aceitar as concepções modelo e adotar o procedimento como autoridade suficiente para formular princípios morais, veremos que cada versão do construtivismo apresenta uma resposta diferente a esta pergunta. O construtivismo de Kant, segundo a leitura de Rawls, está fundado no idealismo transcendental.¹⁰⁸ Para Rawls, Kant considera que as concepções modelo e o procedimento estão de um certo modo embutidas na própria razão humana como um “fato da razão” e, portanto, estão implícitas em nosso pensamento moral cotidiano.¹⁰⁹ Dado isso, a razão deve examinar a si mesma a fim de esclarecer qual seria a estrutura da razão prática e do procedimento. A razão, segundo essa interpretação, não é totalmente opaca nem transparente a si mesma. Afirmar que ela não é opaca significa que a razão tem a capacidade de examinar a si mesma, sua estrutura não é totalmente obscura ou incognoscível. Por outro lado, ela também não é transparente, pois é possível que a razão erre ao examinar a si mesma.¹¹⁰ A ausência de transparência exige que o

¹⁰⁸ v. RAWLS, J *O Liberalismo Político*. op. cit. III §2.2 p. 119-120.

¹⁰⁹ Rawls interpreta que Kant teria fracassado na tentativa de encontrar uma dedução para a lei moral na terceira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes e conseqüentemente, na Crítica da Razão Prática, adotou a solução do “fato da razão”. Segundo sua interpretação, não seria possível encontrar um único fundamento dedutivo a partir do qual a lei moral estaria sustentada. Pelo contrário, Kant teria recorrido a uma estratégia “coerentista”. Segundo essa estratégia, cada forma da razão possui seu próprio modo de autenticação, mas sua validade depende da relação com as demais formas e a composição de todas elas em um todo coerente. Em termos imprecisos, podemos entender que cada parte da razão possui suas características particulares, mas faz parte de um todo coerente na qual cada uma das partes sustenta e é sustentada pelas demais. (v. RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. op. cit. KANT VII, p. 291-311) O coerentismo também foi adotado por Rawls no livro *Uma Teoria da Justiça*, pois a justificação da teoria moral não depende de um único ponto a partir do qual toda a teoria seria fundamentada. Ao contrário, a teoria moral deve considerar como cada uma de suas concepções se relaciona com as demais em uma doutrina abrangente que ordena nossos juízos ponderados em um todo coerente. Além disso, convém ressaltar que, apesar de Kant afirmar no prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes que ele abstrai de toda a empiria e, inclusive, da própria natureza humana, Rawls argumenta que considerações sobre as “verdadeiras necessidades humanas” seriam necessárias para solucionar problemas que resultam da interpretação dos exemplos de contradição da vontade. Isso significa que, na interpretação rawlsiana, o construtivismo de Kant inclui considerações específicas sobre a natureza humana. (v. Idem, KANT II, §5, p.172-175, KANT V, §6, p.232-4, v. KANT, I *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução com introdução e notas por Guido Antônio Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. p. 61-73.). Na interpretação rawlsiana de Kant, as “verdadeiras necessidades humanas” cumprem uma função similar aos “bens primários básicos”, utilizados na filosofia do próprio Rawls. O papel desses bens no seu pensamento foi discutido na seção §2 do capítulo anterior. Sobre os bens primários, v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §15 p.108-113. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. op. cit. §17.2, p. 82-3, RAWLS, J “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. p.524-8 “Rational and Full Autonomy”, IV.)

¹¹⁰ “Nem a razão teórica nem a prática são transparentes para si mesmas. Podemos descrever de modo equivocado a nossa razão, assim como é possível que ocorra com qualquer outra coisa. Isso pode nos levar a pensar que há uma ordem moral anterior a independente da razão que procuramos descrever. O construtivismo não nega que possa parecer que seja assim, mas diz que na verdade estamos utilizando a nossa razão para descrever a ela própria. Isso é um esforço, pois a tarefa de chegar a compreender o que pensar após plena consideração prossegue indefinidamente”. v. RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. op. cit. KANT VI, §4.2, p. 279.

construtivismo seja objeto de uma “crescente reflexão crítica” ao longo de várias gerações.¹¹¹ As definições das concepções modelo e do procedimento não poderiam ser fixadas de uma vez por todas. Pelo contrário, Rawls descreve um processo de “devida reflexão” do construtivismo de Kant em termos similares ao método do equilíbrio reflexivo que Rawls adota em sua própria filosofia.¹¹² A doutrina construtivista, segundo ele, deve ser comparada com nossos juízos morais ponderados e possíveis divergências entre ambos podem gerar modificações em nossos juízos ou na própria doutrina. Porém, em contraste com o método do equilíbrio reflexivo, o construtivismo de Kant supõe um processo contínuo no qual buscamos esclarecer a nós mesmos qual seria a estrutura de nossa razão prática. Assim, a falta de transparência da razão explica nossos entendimentos diversos em relação à estrutura da moral ao mesmo tempo em que a suposição de que todos os seres humanos possuem razão garante que o construtivismo seja objetivamente válido para todos nós¹¹³.

O construtivismo moral de Kant supõe, portanto, que as concepções modelo e o procedimento descrevem a estrutura de nossa razão prática. Por consequência, os princípios

¹¹¹ “Reflexão plena não significa aqui uma reflexão perfeita no momento final, mas essa progressiva reflexão crítica que deve ser conquistada por uma tradição de pensamento de uma geração a outra, de modo que cada vez mais pareça que, se sustentada por uma reflexão mais plena, a visão moral seria construtivista”. (Idem, KANT VIII, §1.2, p. 313)

¹¹² v. Idem, KANT VIII, §1, p.312-4

¹¹³ Esta visão sobre a razão prática influenciou, em particular, o construtivismo moral de Rainer Forst. Ele segue a proposta de Onora O’Neil, que argumenta contra a orientação política adotada por Rawls em seus trabalhos tardios e defende uma forma de construtivismo “mais kantiana”. Ela aponta que o construtivismo de Rawls se distingue do construtivismo de Kant por utilizar “ideais” no lugar de “abstrações”. Segundo ela, “Raciocínio que abstrai de algum predicado faz alegações [*claims*] que não dependem do predicado ser satisfeito ou não pelos objetos nos quais o raciocínio é aplicado. Raciocínio que idealiza faz alegações que aplicam a qualquer objeto que pode existir de acordo com um certo ideal.” (O’NEIL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. op. cit. p. 209). Para O’Neil, Rawls desenhou sua concepção de pessoa como um *ideal* que contém características que refletem os valores das sociedades ocidentais modernas. Isso reduz, segundo ela, alcance desse ideal, pois ele não seria válido para sociedades não-ocidentais. Por consequência, o pensamento de Rawls se afastou do cosmopolitismo de Kant. Um construtivismo mais kantiano deveria, pelo contrário, partir do existente e abstrair de suas circunstâncias contingentes. Para ela, o construtivismo deveria formular concepções com o mínimo de determinações (*least determinate*), uma visão magra (*meager*) e indeterminada da racionalidade e da vida social. Desse modo, seria possível que o construtivismo “mais kantiano” adote um ponto de vista cosmopolita capaz de incluir pessoas e circunstâncias sociais que não se encaixam nos pressupostos utilizados por Rawls (v. Idem, p. 206-218). Essa estratégia foi adotada por Rainer Forst, i.e. buscar na interpretação rawlsiana de Kant as bases para um construtivismo moral “mais kantiano” a fim de evitar as referências à cultura das sociedades democráticas modernas feitas pelo construtivismo político do Rawls tardio. Ao seguir O’Neil e pensar o construtivismo moral como uma “abstração”, Rainer Forst recorre a uma abordagem de autoexame da razão prática na qual a abstração das contingências empíricas poderia revelar uma estrutura universal de nossos juízos morais que pode ser definida como um direito de justificação. Ou seja, se abstrairmos das particularidades de nossas diversas identidades e formas de vida sociais, o direito de justificação poderia ser apreendido por meio de uma *einsicht* (*insight*, em Inglês) de nossa obrigação que, em contraste com Kant, não é descrita como uma obrigação em relação à lei moral, mas como uma obrigação em relação aos outros. Sobre as críticas de Forst a Rawls e a adoção da estratégia desenhada por O’Neil, v. seção 4.2 “Construtivismo e Razão Prática” de FORST, R. *Contextos de Justiça*. op. cit.. Sobre o direito de justificação e sua fundamentação no fato da razão, v. FORST, R. *The Right of Justification* op. cit. p. 43-61.

morais construídos por meio do procedimento devem ser vistos como princípios construídos pela nossa razão prática. A autonomia, nesse contexto, significa que a razão prática é quem determina a validade dos princípios morais. Por contraste, se a validade dos princípios morais for derivada de algo externo à razão prática, há heteronomia pois a razão não determinaria as regras (*nomos*) que lhe são impostas. Ou seja, se somos autônomos quando a razão prática determina a validade dos princípios e o procedimento construtivista descreve a estrutura da razão prática, então somos autônomos somente quando agimos segundo os princípios que seriam escolhidos por meio desse procedimento. Em outras palavras, somente o procedimento baseado nas concepções modelo deveria possuir autoridade para determinar a validade dos princípios morais. Nas palavras de Rawls,

Seja um Ser Supremo, seja uma dada ordem de valores (como exemplificada, digamos, pela relação entre Ideias Platônicas, ou pelas ideias que repousam na razão divina), ou uma ordem da natureza, ou a constituição da natureza humana, ou a economia psíquica de nossos sentimentos naturais e as leis da harmonia de nossas inclinações e necessidades. O sentido radical da autonomia de Kant é que qualquer objeto supostamente independente como esses devem primeiro serem julgados [*stand trial*], por assim dizer, no tribunal dos princípios de suprema autoridade da razão prática pura, antes que nós possamos lhes garantir razoabilidade. Caso contrário, nossa razão prática pura perde sua autoridade soberana enquanto suprema legisladora.¹¹⁴

Ora, o sentido radical da autonomia exige que a nossa razão prática possua autoridade suprema para determinar a validade dos princípios morais. Mesmo se for possível descobrir verdades morais objetivas, elas só devem ser consideradas válidas após o julgamento pelo tribunal da razão. O mesmo se aplica à “economia psíquica de nossos sentimentos naturais” ou às “leis de harmonia das nossas inclinações e necessidades”. Princípios de origem psicológica também seriam heterônomos a não ser que passem pelo julgamento da razão prática. O construtivismo de Kant, ao representar no procedimento todos os critérios relevantes para um juízo moral adequado, pode ser visto como uma espécie de tribunal da razão com autoridade suprema para conferir validade aos princípios morais. Somos autônomos quando seguimos princípios que resultam da autoridade de nossa própria razão prática.

2.4) A orientação da teoria moral

¹¹⁴ RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. op. cit. KANT V, §4.4 p.262.

A palavra “construtivismo” foi utilizada por Rawls, pela primeira vez, em um artigo publicado em 1981 com o título de “Construtivismo Kantiano em Teoria Moral”¹¹⁵. Ele foi apresentado inicialmente na renomada palestra em homenagem a John Dewey e, por esse motivo, foi apelidada como as *Dewey lectures* [palestras Dewey] de Rawls. Trata-se de um texto de transição entre a orientação da teoria moral adotada no livro *Uma Teoria da Justiça* (1971) e a orientação política que Rawls assumiu durante as décadas de 1980 e 90. Por estar localizado nesse momento de transição, as *Dewey lectures* apontam para ambas as orientações e, portanto, ocupam uma posição ambígua. Logo no início das *Dewey lectures*, Rawls afirma que possui duas razões para discutir o construtivismo. A primeira é “mostrar mais claramente as raízes kantianas”¹¹⁶ de sua concepção de justiça como equidade. Nesse sentido, seu objetivo é lançar luz sobre os aspectos kantianos do livro *Uma Teoria da Justiça* ou, mais precisamente, sobre os aspectos da filosofia de Kant que Rawls pretendeu atualizar naquele livro. A segunda razão também vincula o construtivismo à orientação do livro *Uma Teoria da Justiça*. Ele afirma que o construtivismo é menos conhecido que outras concepções morais tradicionais e que este relativo desconhecimento impede o avanço da teoria moral. Com isso, Rawls parece situar suas considerações sobre o construtivismo no campo de estudos da teoria moral que, enquanto área de pesquisa acadêmica, investiga a moral por meio da comparação entre doutrinas abrangentes. Ali, Rawls aponta o livro *The Methods of Ethics* de Henry Sidgwick como a obra que,

tratando a ética enquanto uma disciplina a ser estudada como qualquer outro ramo do conhecimento, define e desenvolve de um modo exemplar, senão pela primeira vez, algumas das comparações abrangentes que constituem a teoria moral.¹¹⁷

A contribuição específica pretendida por Rawls deriva de sua crítica ao modo como Sidgwick teria interpretado a filosofia de Kant. Ao reduzi-la ao formalismo, Sidgwick não a teria visto como uma doutrina digna da devida consideração¹¹⁸. Desse modo, Rawls segue a orientação

¹¹⁵ Rawls afirma que Ronald Dworkin, em um texto inicialmente publicado em 1973, foi o primeiro a sugerir que a justiça como equidade poderia ser interpretada como construtivista. v. DWORKIN, R "Justice and Rights" (1973) In: *Taking Rights Seriously* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977 p.159-68; RAWLS, J. *O Liberalismo Político* op. cit. III §1.1, p. 107-8n

¹¹⁶ v. RAWLS, J “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. p.515-16. ““Rational and Full Autonomy”

¹¹⁷RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. p. 554-5, “Construction and objectivity”, I

¹¹⁸ “Sidgwick falhou ao não reconhecer que a doutrina de Kant (e também o perfeccionismo) é um método distinto de ética. Ele considerava o imperativo categórico como um princípio puramente formal, ou o que ele chamava de 'princípio da equidade': o que for correto para uma pessoa será correto para todas as pessoas similares em circunstâncias similares de modo relevante. Sidgwick aceita esse princípio, mas, como claramente não é base suficiente para uma visão moral, a doutrina de Kant não poderia contar como um método substantivo”. (RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. p.556, “Construction and objectivity”, I)

teórica de Sidgwick e define seu pensamento como uma teoria moral. Ao mesmo tempo, ele pretende argumentar contra Sidgwick que uma doutrina de inspiração kantiana se mostra mais adequada que sua alternativa utilitarista. Ou seja, Rawls argumenta que o conteúdo do construtivismo kantiano poderia ser adaptado aos métodos da teoria moral e, nesse outro contexto teórico, se mostraria mais adequado enquanto uma teoria moral que as demais doutrinas.

Essas afirmações, presentes nas *Dewey lectures*, refletem a posição ambígua que esse texto ocupa no pensamento de Rawls. Apesar das *Dewey lectures* conterem mudanças que abriram caminho para a reorientação de seu pensamento durante a década de 1980, elas também apontavam para uma reinterpretação do livro *Uma Teoria da Justiça* e suas raízes kantianas. Isso significa que, se seguirmos as pistas que vinculam as *Dewey lectures* à orientação da teoria moral adotada no livro *Uma Teoria da Justiça*, podemos lançar um olhar retrospectivo sobre aquele livro e identificar ali alguns elementos que posteriormente foram definidos como parte do construtivismo kantiano. Após fazer isso, poderemos observar na seção seguinte como o construtivismo político de Rawls se destacou da orientação da teoria moral.

A atualização do pensamento de Kant, no contexto da teoria moral, pode ser resumido em dois pontos principais. O primeiro diz respeito aos argumentos de Rawls contra a estrutura teleológica das doutrinas morais utilitaristas e perfeccionistas. A ideia kantiana de autonomia serviu como inspiração para que Rawls propusesse uma estrutura moral alternativa denominada de “prioridade do correto”. O segundo ponto, examinado aqui, é o construtivismo, i.e. o uso de um procedimento baseado em concepções modelo de pessoa e sociedade. Como vimos acima, a “ideia essencial” construtivismo kantiano é a formulação de uma concepção de pessoa situada em uma sociedade bem-ordenada e cujas características são refletidas em um procedimento que confere validade aos princípios morais. Ao observar o livro *Uma Teoria da Justiça*, podemos notar que Rawls já interpretava o pensamento de Kant em termos similares àquilo que posteriormente foi descrito como parte do construtivismo. Cito:

Kant afirmava, creio eu, que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de sua ação são escolhidos por ela como a mais adequada expressão possível de sua natureza enquanto ser racional livre e igual. Os princípios segundo os quais ela age [*act upon*] não são adotados por causa de sua posição social ou dotes naturais, ou em vista do tipo particular de

sociedade em que ela vive ou coisas específicas que ela quer. Agir segundo [to act on] esses princípios é agir de modo heterônomo¹¹⁹.

Há diversos detalhes importantes nessa passagem. Em primeiro lugar, convém notar a presença dos elementos essenciais do construtivismo. Rawls afirma que os princípios morais devem ser escolhidos como a mais adequada expressão de uma concepção de pessoa que, nesse livro, ele denomina como “ser racional livre e igual”. Logo em seguida, sugere que o procedimento da posição original contem as condições adequadas para a escolha de princípios que expressam essa concepção de pessoa. Ou seja, mesmo sem utilizar a palavra “construtivismo”, Rawls pressupõe uma concepção de pessoa, afirma que o procedimento reflete as características dessa concepção e que, portanto, ela serve como base para determinar os princípios morais. A autonomia ou, mais precisamente, a *ação* autônoma¹²⁰ é uma ação segundo os princípios que resultam de um procedimento fundado na concepção de pessoa em conjunto com a concepção de sociedade bem-ordenada.

Em segundo lugar, é possível notar que Rawls não definiu a pessoa como “racional e razoável”, tal como ele fará nas *Dewey lectures* e em textos posteriores, mas utilizou apenas a palavra “racional”. Em textos posteriores, ele justifica o emprego das duas palavras devido ao sentido economicista que a palavra “racional” assumiu em língua inglesa, costumeiramente associado à mera escolha dos meios eficientes e eficazes para alcançar fins determinados¹²¹. Segundo a definição empregada por Rawls a partir das *Dewey lectures*, um agente é racional quando possui capacidade para avaliar os fins que pretende perseguir e considerar os melhores meios para atingi-los. Não se trata, portanto, de uma visão puramente instrumental da racionalidade, pois os fins também podem ser avaliados por essa faculdade do agente. Também não se trata de uma faculdade egoísta ou autocentrada, pois os fins racionais podem ser altruístas. Um agente pode deliberar racionalmente acerca dos melhores meios para se dedicar à eliminação da pobreza no mundo, por exemplo. O razoável, por outro lado, é definido como a capacidade e a vontade de propor, reconhecer e seguir regras em comum acordo com uma multiplicidade de agentes, desde que os demais estejam dispostos a

¹¹⁹ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça* op. cit. §40, p. 313

¹²⁰ A interpretação kantiana da justiça como equidade, no livro *Uma Teoria da Justiça*, serve como um argumento adicional para resolver o problema da congruência. Por esse motivo, ela se estende para além das considerações da justiça e serve como base para pensar a correção moral da ação. (v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §86. p. 705-6. Esse problema foi discutido na seção 1.3 do capítulo anterior. O problema da congruência também foi examinado em REIS, F. *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. op. cit. §2.6, p.61-7, e o papel da interpretação kantiana em Idem, §3.1-3, p. 73-101.

¹²¹ v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §1 p.57-64.

reconhecer e seguir essas mesmas regras. O razoável se distingue do racional por definir termos equitativos de cooperação entre uma multiplicidade de agentes. Essa distinção pode ser vista como parte dos esforços de Rawls em esclarecer posteriormente o significado que ele havia originalmente atribuído à racionalidade da pessoa moral. É possível notar, por exemplo, que a representação da razoabilidade na posição original, tal como descrita nas *Dewey lectures*, impõe restrições ao desenho da posição original quase idênticos à lista de “restrições formais do conceito do correto” que Rawls apresentou no livro *Uma Teoria da Justiça*¹²². Ou seja, as exigências que derivam da razoabilidade da pessoa moral estavam presentes no livro *Uma Teoria da Justiça*. Ao distinguir entre racional e razoável, Rawls sugere que uma leitura precisa do livro *Uma Teoria da Justiça* não deveria confundir a noção de “ser racional livre e igual” com o sentido economicista que a palavra racional possui em língua inglesa. É possível pressupor, portanto, que a palavra “racional” utilizada naquele livro também descreve a faculdade do razoável.

O detalhe mais intrigante dessas passagens, entretanto, é o emprego das palavras “natureza” e “ser”. Elas parecem sugerir que, de algum modo, todos nós já possuímos uma certa “natureza” enquanto um “ser racional livre e igual” e que, portanto, a concepção de pessoa seria uma descrição daquilo que nós efetivamente somos. Porém, a concepção de pessoa não deve ser interpretada desse modo. Ao contrário, ela representa um ideal normativo que podemos alcançar se agirmos do modo adequado. No vocabulário kantiano, ela descreve o nosso “eu numênico” (*noumenal self*).

A descrição da posição original se parece com o ponto de vista de eu's numênicos [*noumenal selves*], no que se refere ao significado do ser racional livre e igual. Nossa natureza enquanto [*qua*] seres desse tipo aparece quando nós agimos segundo princípios que escolheríamos quando tal natureza é refletida em condições determinantes da escolha. Assim, seres humanos exibem sua liberdade, sua independência das contingências da natureza e sociedade, ao agir de modo que eles teriam aprovado na posição original. / Adequadamente entendido, então, o desejo de agir de modo justo [*just*] deriva em parte do desejo de expressar mais plenamente aquilo que nós somos ou podemos ser, isto é, seres racionais livres e iguais com liberdade de escolha¹²³

Ora, quando interpretamos essas passagens, o aspecto mais importante a ser considerado não é a suposição de uma natureza humana, mas sim o tempo verbal empregado por Rawls. A expressão de nossa natureza enquanto seres racionais acontece quando agimos segundo

¹²² v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §23, p. 158-165; RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. p.528-530. “Rational and Full Autonomy”, V.

¹²³ RAWLS, J *A Theory of Justice. Revised Edition*. op. cit. §40 p.224; RAWLS, J *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §40, p. 317-18

princípios que *escolheríamos* nas circunstâncias adequadas. Rawls pressupõe dois pontos de vista distintos. Por um lado, há as circunstâncias empíricas em que nos inserimos e as nossas ações nessas circunstâncias. Por outro, há o ponto de vista dos “seres racionais” em circunstâncias ideais para a expressão de sua natureza. Quando nós, pessoas de carne e osso situadas em circunstâncias diversas, agimos segundo os princípios que seriam escolhidos nas circunstâncias ideais do procedimento, nós agimos de um modo autônomo pois o princípio de nossa ação não é determinado pelas circunstâncias empíricas nas quais nos inserimos, mas sim por um certo ideal de pessoa que impomos a nós mesmos. Assim, para sermos autônomos, necessitamos da formulação de experimentos mentais nos quais consideramos como “seres racionais” determinariam os princípios morais que nós, pessoas de carne e osso, devemos seguir. No contexto da teoria moral rawlsiana, a atualização da ideia kantiana de autonomia significa que devemos formular um certo ideal de personalidade moral (ser racional livre e igual) e agir segundo os princípios que melhor expressam essa personalidade¹²⁴.

O conteúdo do construtivismo kantiano, portanto, estava presente no livro *Uma Teoria da Justiça*. A principal diferença em relação à doutrina de Kant é a justificação da concepção de pessoa. O método adotado por Rawls naquele livro não pressupõe que a concepção de pessoa descreve a estrutura de nossa razão prática. Ao contrário, a concepção de pessoa e o procedimento são apresentados como o modo mais adequado segundo os quais deveríamos ordenar nossos juízos morais ponderados após a devida reflexão segundo o método do equilíbrio reflexivo. Esse método exige que o conteúdo de uma doutrina moral seja comparado com outras doutrinas e também com os juízos ponderados de todos nós. Por meio dessa comparação, é possível que nossos juízos sejam modificados à luz da doutrina moral ou que a própria doutrina seja modificada com base em nossos juízos. A concepção de pessoa e o desenho do procedimento não podem ser fixados de uma vês por todas. É possível – e, em muitos casos, desejável – que mudanças históricas em nossos entendimentos morais exijam revisões na doutrina moral. Por meio de um processo contínuo de aplicação do método do equilíbrio reflexivo, deveríamos comparar doutrinas morais com nossos juízos ponderados e corrigir um ou outro quando isso se mostrar necessário. A diferença em relação a Kant, nesse caso, é a suposição de que a concepção de pessoa e o procedimento não descrevem uma estrutura apriorística de nossa razão prática. As possíveis modificações nas

¹²⁴A concepção de bem como racionalidade, discutida no capítulo anterior, é um exemplo da aplicação dessa distinção entre pontos de vista numênico e empírico.

concepções modelo e no procedimento não visam uma melhor descrição de nossa razão, mas sim um ordenamento mais adequado de nossos juízos morais ponderados em equilíbrio reflexivo. Sobre esse ponto, Rawls não poderia ter sido mais claro. Cito:

A análise de conceitos morais e o *a priori*, do modo com entendida tradicionalmente, é uma base muito fraca. A teoria moral deve estar livre para usar pressuposto contingentes e fatos gerais como lhe convém. Não há outro modo de prover um relato [*account*] de nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Esta é a concepção do objeto adotada pela maioria dos escritores ingleses após Sidgwick. Eu não vejo razão para me afastar disso.¹²⁵

Em outras palavras, a ideia essencial do construtivismo kantiano estava presente no livro *Uma Teoria da Justiça*, mas sua orientação filosófica seguia os métodos da teoria moral inspirados pelo pensamento de Henri Sidgwick. Tal como resumido por Rawls, “a posição original pode ser vista [...] como a interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e o imperativo categórico dentro do quadro [*framework*] de uma teoria empírica.”¹²⁶

2.5) A orientação da filosofia política

Na seção anterior, vimos como as *Dewey lectures* e a interpretação rawlsiana de Kant nos permitem lançar um olhar retrospectivo sobre o livro *Uma Teoria da Justiça* e identificar a presença do construtivismo kantiano naquele livro sob a orientação da teoria moral. Rawls criticou Sidgwick por não haver considerado adequado o pensamento de Kant e, como resposta a isso, propôs que uma doutrina moral de inspiração kantiana seria mais adequada enquanto uma teoria moral do que suas rivais utilitaristas e perfeccionistas. Nessa perspectiva, o construtivismo kantiano se insere na orientação adotada por Rawls até o final da década de 1970. Entretanto, nas *Dewey lectures*, Rawls aponta uma outra limitação no pensamento de Sidgwick. Ele é criticado por não haver prestado a devida atenção àquilo que, nas *Dewey lectures*, Rawls denomina como o “papel social” da filosofia.¹²⁷ Sidgwick, segundo Rawls, empenhou sua atenção apenas na busca de uma definição precisa dos princípios morais e ignorava o possível papel social e prático que esses princípios podem cumprir em uma sociedade. Essa divergência inicia o movimento que levará Rawls a reorientar seu pensamento segundo um conjunto de papéis sociais que a filosofia política (no lugar da teoria moral) deveria cumprir em uma sociedade democrática. Nesse sentido, a

¹²⁵ Idem, §9 p.61.

¹²⁶ Idem, §40. p.318.

¹²⁷ RAWLS, J “Kantian constructivism in Moral Theory” op.cit. p.556. “Construction and Objectivity”, I

definição do papel social presente nas *Dewey lectures* já aponta para a orientação política de sua filosofia e a definição dos papéis que ela poderia cumprir na cultura política pública. Cito Rawls:

O ponto essencial é que uma concepção de justiça cumpre seu papel social quando cidadãos igualmente conscientes e compartilhando mais ou menos [*roughly*] as mesmas crenças observam que, ao afirmar o quadro de deliberação [*framework of deliberation*] posto por ela, eles são normalmente levados a uma convergência suficiente de opinião. Portanto, uma concepção de justiça é cunhada para cumprir os requisitos práticos da vida social e gerar uma base pública na qual os cidadãos podem justificar uns aos outros as suas instituições comuns.¹²⁸

Ao apontar essa limitação na teoria moral de Sidgwick, Rawls sugere que a filosofia não deve se limitar a encontrar a definição mais precisa dos princípios morais, mas sim considerar como os cidadãos em geral podem utilizar uma determinada concepção de justiça nas práticas sociais concretas. No segundo caso, a filosofia continua a buscar uma definição para a concepção de justiça, mas essa definição é avaliada segundo a sua capacidade para contribuir com o cumprimento do papel social da filosofia política. Como é possível observar aqui, Rawls implicitamente pressupõe que o funcionamento de uma sociedade democrática depende da existência de alguma base de acordo comum ou, ao menos, da redução de suas divergências. Para ele, a cultura política pública das sociedades democráticas atuais está marcada por um impasse no qual os cidadãos não possuem um entendimento comum sobre como suas instituições políticas e sociais deveriam ser ordenadas. Diante dessas circunstâncias, a filosofia política não poderia articular um consenso preexistente, mas sim apontar uma saída para esse impasse¹²⁹. Ou seja, ela cumpre o seu papel social quando propõe um “quadro de deliberação” que poderia conduzir os cidadãos a uma “suficiente convergência de opiniões”.

Há, portanto, uma ambiguidade nas *Dewey lectures* em relação à orientação filosófica do construtivismo. Em especial, a terceira palestra, denominada “autonomia e objetividade”, parece vincular o construtivismo à orientação da teoria moral ao descrevê-lo como uma contribuição ao campo de pesquisas fundado por Sidgwick. Ao mesmo tempo, essa parte do texto também aponta para o “papel social” da filosofia que Rawls adotará como orientação para seu pensamento a partir desse período. Enquanto a primeira orientação situa a concepção

¹²⁸ Idem, p. 561. “Construction and Objectivity”, III

¹²⁹ Eis as palavras que concluem as *Dewey lectures*. “Com isso, retornamos ao corrente impasse no entendimento da liberdade e igualdade que ameaça nossa tradição democrática e do qual nós começamos. Encontrar uma saída para esse impasse define a tarefa prática imediata da filosofia política. Havendo chegado de onde partimos, eu encerro essas palestras.” Idem, p.572. “Construction and objectivity” VI.

de justiça em um campo de pesquisa acadêmica com o objetivo de definir doutrinas morais abrangentes, a orientação política da filosofia rawlsiana situa a concepção de justiça nas práticas concretas das democracias. Dado isso, não é casual o fato de Rawls, em 1985, ter afirmado que o título das *Dewey lectures* não deveria ser “Construtivismo Kantiano em Teoria Moral”, mas sim “Construtivismo Kantiano em Filosofia Política”.¹³⁰ Ao deixar de descrever seu pensamento como uma teoria moral, Rawls sugere que as discussões acerca do construtivismo se encaixam mais adequadamente na orientação dos papéis da filosofia política que ele adotou nas décadas de 1980 e 90. Além disso, dado que as *Dewey lectures* contem afirmações ambíguas acerca de sua orientação filosófica, Rawls escreveu a conferência “construtivismo político” publicada no livro *O Liberalismo Político* para corrigir essa ambiguidade. Logo no início dessas conferências, ele afirma em uma nota que seu objetivo é “desenvolver algumas ideias” da terceira parte das *Dewey lectures*. Em suas palavras,

Esse ensaio desenvolve algumas das ideias na terceira palestra intitulada ‘construção e objetividade’ [...] Aqui, eu distingo, como deveria ter feito a versão original de 1980, entre construtivismo moral e construtivismo político, e tento apresentar o que espero ser uma exposição mais clara da concepção construtivista e permanecer dentro dos limites de uma concepção política de justiça.¹³¹

Ora, em *O Liberalismo Político*, Rawls pretendeu destacar as particularidades de uma versão “política” do construtivismo que seria mais adequada para a orientação que ele adotou nesse período. Esse construtivismo se diferencia tanto do construtivismo moral que, por meio de um olhar retrospectivo, podemos identificar no livro *Uma Teoria da Justiça* e também do construtivismo moral que Rawls atribui ao próprio Kant. Por esse motivo, o texto publicado em *O Liberalismo Político* se preocupa em demarcar as diferenças entre o construtivismo moral e político. Rawls precisa mostrar ali que o construtivismo pode ser orientado por uma visão dos papéis da filosofia política em uma sociedade democrática e que, para cumprir esses papéis, ele possui características distintas dos outros construtivismos.¹³²

¹³⁰ RAWLS, J “Justice as Fairness: political, not Metaphysical”. op. cit. p. 224n

¹³¹ RAWLS, J *Political Liberalism*. op. cit. III §1.1 p.107-8n

¹³² Aaron James argumenta que as características do construtivismo político encontradas nos trabalhos tardios de Rawls devem ser entendidas como um “método geral de justificação” que estava presente em toda sua obra, incluindo os momentos “mais kantianos” como as *Dewey Lectures* e o livro *Uma Teoria da Justiça*. (v. JAMES, A. “Political Constructivism” In: MANDLE, J; REIDY, D. A. (ed.) *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackell, 2014. p.251-64) Inspirado pelo construtivismo político dos trabalhos tardios de Rawls, ele também defende um método de justificação baseado em práticas sociais, ou seja, um método que exige circunstâncias empíricas e práticas sociais sejam consideradas durante o desenho de concepções morais. (v. JAMES, A. “Why Practices” *Raison Politiques*, n. 51, Summer, 2013). V. também. SANGIOVANNI, A “How Practices Matter” *Journal Of Political Philosophy* vol. 24. Issue 1, March 2016, p. 3-23. Em uma outra perspectiva, Amartya Sen

O conceito de cultura política pública e os papéis atribuídos à filosofia política geram, portanto, uma modificação na orientação do construtivismo. O construtivismo político dos trabalhos tardios de Rawls pode ser interpretado como uma espécie de teoria normativa da cultura política pública, i.e. uma indicação do modo como a cultura política pública de uma sociedade democrática deveria ser ordenada. Nesse sentido, o construtivismo deveria se localizar na cultura pública e ser direcionado à realização dos papéis políticos que Rawls atribuiu à filosofia. Como vimos acima, o construtivismo supõe que o procedimento deve representar os critérios relevantes para um raciocínio correto. Em questões de justiça, ele seleciona os fatos moralmente relevantes e atribuir diferentes prioridades a eles. Se o construtivismo político for adotado pelos membros de uma sociedade democrática, os cidadãos deveriam assumir o ponto de vista da pessoa moral e utilizar o procedimento como um quadro público de deliberação (*public framework of deliberation*) que guiaria o modo como eles julgam a estrutura básica de sua sociedade.¹³³ Assim, se o construtivismo político se situar na cultura política de uma sociedade democrática, ele poderia estabelecer as bases a partir das quais os raciocínios e juízos dos cidadãos deveriam ser exercidos. Ele aponta, portanto, para uma espécie de construção política e social dos critérios que os membros de uma sociedade deveriam utilizar para julgar suas instituições.

O construtivismo político, portanto, possui um estatuto diverso daquele descrito na interpretação rawlsiana de Kant. Segundo Rawls, para cumprir o seu papel social, os princípios de justiça devem estar “encarnados [*embodied*] nas instituições políticas e sociais e nas tradições públicas de sua interpretação”¹³⁴. Ou seja, a concepção de justiça pretende ordenar os juízos morais ponderados dos cidadãos quando esses juízos se localizam no contexto específico da cultura política pública e são compartilhados por eles. A presença da concepção de pessoa na cultura pública, segundo Rawls,

torna os cidadãos cientes e educados nessa concepção. Eles são apresentados com um modo de ver a si mesmos que, caso contrário, eles provavelmente nunca seriam capazes de considerar¹³⁵.

também discute o vínculo da filosofia política com práticas concretas em SEN, A. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

¹³³“A ideia é que se nós aprendemos a usar aplicar os conceitos do juízo e inferência, fundamentação e evidência, bem como os principais critérios que especificam os tipos de fatos que devem contar como razões de justiça política, e se descobrirmos que, raciocinando à luz desses critérios mutuamente reconhecidos, podemos chegar a um acordo no juízo ou, se não chegarmos a um acordo integral, pelo menos podemos reduzir nossas discordâncias em um grau suficiente para assegurar o que nos parecem ser relações justas ou equitativas, honráveis ou decentes entre nós, então tudo isso sustentará a convicção de que razões objetivas existem.” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §7.2, p.142-3.)

¹³⁴ RAWLS, J “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. p. 553. “Freedom and equality”, VI.

¹³⁵ Idem, *Ibidem*.

Por consequência, Rawls rejeita explicitamente a doutrina kantiana do fato da razão, pois a concepção de pessoa, segundo seu construtivismo político, não está implícita na consciência moral humana¹³⁶. Tratam-se de valores políticos que deveriam encarnar instituições sociais que, por sua vez, influenciam os cidadãos a reconhecê-los e segui-los¹³⁷.

O construtivismo político de Rawls pretende estabelecer um quadro objetivo para a deliberação que deveria estar situado na cultura política pública. Apesar de ser possível identificar o papel político do construtivismo nas *Dewey lectures*, Rawls precisou posteriormente deixar mais claras as características particulares de seu construtivismo político. Por esse motivo, em *O Liberalismo Político*, Rawls enfatizou a distinção entre o construtivismo moral de Kant e o seu próprio construtivismo político. Ao discutir a objetividade do juízo moral nas *Dewey lectures* e nas aulas de história da filosofia moral, bastava que Rawls comparasse o construtivismo kantiano com o intuicionismo racional. Segundo sua definição,

O intuicionismo racional afirma que os primeiros princípios e juízos, quando corretos [*correct*], são enunciados [*statements*] verdadeiros sobre uma ordem independente de valores morais. Além disso, essa ordem não depende de – nem é explicada pela – atividade de qualquer mente (humana) real, incluindo a atividade da razão.¹³⁸

¹³⁶ v. Idem, p. 553-4 “Freedom and equality”, VI. Sobre o contraste entre o construtivismo de Rawls e de Kant, v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §§2-3; 5-7. p. 117-127; 131-148.

¹³⁷ Denílson Werle defende uma interpretação diversa do construtivismo político. Ele argumenta que as referências de Rawls à noção de razão prática permitem interpretar o construtivismo político de um modo similar ao construtivismo de Kant, i.e. haveria uma concepção indelével de razão prática e o construtivismo seria uma explicitação das condições de possibilidade de um juízo moral. (v. WERLE, D. *Justiça e Democracia. Ensaios sobre John Rawls e Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008). Entretanto, a interpretação de Denílson Werle não é compatível com o método da esQUIVA adotado por Rawls. Se o construtivismo é um “módulo” que poderia ser inserido em diversas concepções abrangentes de bem, ele pode ser interpretado com base em uma concepção abrangente kantiana que considera seus pressupostos como as condições de possibilidade para juízo moral. Entretanto, o mesmo conteúdo do construtivismo político pode ser interpretado por outras doutrinas abrangentes segundo noções que não incluem todos os aspectos da ideia kantiana de razão prática. Ou seja, a interpretação de Denílson Werle é permissível enquanto uma inserção do construtivismo político em uma doutrina abrangente de inspiração kantiana, mas não pode ser atribuído ao construtivismo político enquanto tal. Além disso, em *O Direito dos Povos*, Rawls argumentou contra essa possível interpretação sugerida pelo uso da expressão “razão prática”. Segundo ele, “Em nenhum momento estamos deduzindo os princípios do correto, justiça e decência, ou os princípios de racionalidade, a partir de uma concepção da razão prática como pano de fundo. [...] O critério para essas três ideias normativas não são deduzidos, mas enumerados e caracterizados em cada caso. A razão prática enquanto tal é simplesmente o raciocínio a respeito do que fazer ou simplesmente o raciocínio a respeito de quais instituições e políticas são razoáveis, decentes ou racionais, e por quê. Não há uma lista de condições necessárias e suficientes para cada uma dessas ideias, e as diferenças de opinião são de se esperar. Conjecturamos porém que, se o conteúdo da razoabilidade, da decência e da racionalidade for exposto adequadamente, os princípios e padrões do correto e da justiça resultantes permanecerão juntos e serão afirmados por nós com a devida reflexão. Contudo, não pode haver garantias. / Embora a ideia de Razão prática seja associada a Kant, o liberalismo político é inteiramente distinto de seu idealismo transcendental.” (RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luiz Carlos Borges. Revisão Técnica de Sérgio SérVulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004. § 12.2, p. 113-4)

Como vimos acima, em todas as suas versões, o construtivismo supõe que a validade dos princípios morais e/ou políticos é derivada do procedimento. No construtivismo de Kant, autonomia significa que, mesmo que verdades morais possam ser encontradas, elas somente serão válidas após o julgamento pela razão prática. Ao defender uma visão “constitutiva” da autonomia, o construtivismo moral de Kant supõe que a validade dos princípios morais é construída pela atividade da razão prática. Dado que o procedimento construtivista é uma espécie de interpretação da estrutura da razão prática, ele é considerado como suficiente para conferir validade aos princípios. Nesse caso, o construtivismo de Kant se distingue do intuicionismo racional ao negar que os princípios são válidos por estarem baseados uma suposta ordem independente de valores morais. Somente o procedimento construtivista confere validade aos princípios.

O construtivismo político de Rawls se distingue do intuicionismo racional por outros motivos. Dada a sua localização na cultura política pública, ele pretende ser “um quadro de pensamento e juízo” com a intenção de estabelecer “uma base de justificação aberta e pública para cidadãos enquanto livres e iguais”. Rawls espera que uma concepção política reconhecida pelos cidadãos em geral de uma sociedade permita que eles “compartilhem um terreno comum sobre o qual as discussões públicas de questões fundamentais possam proceder”.¹³⁹ Nesse sentido, o quadro deliberativo de seu procedimento deve ser suficiente para que os cidadãos alcancem “conclusões com base em razões e evidências mutuamente reconhecidas”.¹⁴⁰ Trata-se, portanto, do estabelecimento de um entendimento comum acerca do modo como os cidadãos deveriam julgar suas instituições políticas e sociais. Como vimos no capítulo anterior, a orientação política da filosofia de Rawls e a inclusão do “fato do

¹³⁸ Esta é primeira característica que Rawls atribui ao intuicionismo racional. Ele também destaca que, para o intuicionismo racional, “os princípios primeiros são conhecidos por meio da razão teórica”, que ele necessita apenas de uma concepção de pessoa como sujeito cognoscente e pode dispensar uma concepção mais complexa da pessoa. Rawls também afirma que o “intuicionismo racional concebe a verdade de um modo tradicional ao ver juízos morais como verdadeiros quando eles se referem a uma ordem independente de valores morais e são precisos nessa referência” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §1.1, p. 107-110) As discussões sobre o intuicionismo racional surgem com os seus textos sobre o construtivismo, seja na interpretação de Kant ou em sua própria filosofia. Nesse sentido, elas fazem parte do esforço de Rawls em desenvolver uma interpretação mais sofisticada da autonomia em Kant. É importante frisar que o intuicionismo racional discutido nesses textos não deve ser confundido com o intuicionismo que Rawls menciona no livro *Uma Teoria da Justiça*, pois os problemas filosóficos envolvidos ali são outros. No contexto daquele livro, intuicionismo descreve como um conjunto de teorias que possuem as seguintes características: “primeiro, consistem em uma pluralidade de princípios fundamentais que podem entrar em conflito e oferecer diretrizes contrárias em certos casos; segundo, não contam com nenhum método explícito, nenhuma regra de prioridade, para comparar esses princípios entre si: temos que chegar ao equilíbrio por meio da intuição, por meio do que nos parece aproximar-se mais do que é correto.” (v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça* op. cit. §7 p.41)

¹³⁹ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §5.5, p. 136.

¹⁴⁰ Idem, *ibidem*.

pluralismo” exigiram que o construtivismo político adotasse o “método da esquivia”. Para que o construtivismo político possa cumprir o seu papel na cultura política pública e servir como foco de um consenso sobreposto, ele não deve afirmar ou negar a existência de verdades morais objetivas. Ele deve ser aceitável para pessoas que seguem doutrinas abrangentes que acreditam na existência dessas verdades e também por aquelas que não acreditam. O construtivismo político, portanto, não segue a visão “constitutiva” da autonomia que Rawls atribuiu a Kant, pois ele não afirma que a validade dos princípios morais é construída pelo procedimento. Um consenso sobreposto que inclui concepções intuicionistas deve admitir que o procedimento construtivista pode ser interpretado como o melhor meio para determinar verdades objetivas. Desse modo, o construtivismo político poderia ser incorporado nas doutrinas abrangentes que defendem a existência dessas verdades. Assim como poderia ser incorporado por doutrinas que negam a existência de verdades objetivas.

O ponto mais importante, entretanto, é a justificação e o papel do construtivismo político. Por constatar com Kant, Rawls não supõe que o procedimento construtivista já está presente em nossa razão prática. O construtivismo político, para Rawls, precisa ser “encarnado” nas instituições políticas e na cultura política pública. Há, portanto, uma espécie de construção política dos critérios que os cidadãos deveriam utilizar para julgar as suas instituições. Se uma sociedade democrática construir instituições acompanhadas de uma cultura política pública adequada, ela poderá estabelecer bases sólidas para a realização de uma sociedade mais justa, igualitária e com maior liberdade aos seus cidadãos. Rawls sugere que o procedimento construtivista deveria fazer parte dessas instituições e orientar o modo como os cidadãos em geral as julgam. Ele deve servir como um conjunto de critérios públicos que os cidadãos de uma sociedade adotam de modo voluntário e bem informado após a devida reflexão. O construtivismo poderia cumprir o seu papel se fizer parte do fórum público e orientar não apenas as razões apresentadas ali, mas também o modo como os cidadãos em geral julgam essas razões e o ordenamento das instituições. Em outras palavras, ele deveria estabelecer os critérios de uma razão pública.

Razão Pública e o Sujeito Desencarnado

3.1) Introdução

Como vimos nos capítulos anteriores, as mudanças no pensamento tardio de Rawls podem ser entendidas como o resultado da introdução do fato do pluralismo e a reorientação de seus objetivos filosóficos e políticos. Argumentei no primeiro capítulo que o fato do pluralismo não resultou em uma separação completa entre considerações da justiça e do bem. Ao contrário, ele exigiu que os problemas envolvidos nessa relação fossem repensados em vista das múltiplas concepções de bem existentes nas sociedades democráticas. Além disso, a reorientação política de Rawls significou uma modificação dos papéis que ele atribuiu ao seu pensamento. Em particular, Rawls passou a afirmar que a filosofia política deveria cumprir um papel prático na cultura política pública das sociedades democráticas. Abstrações filosóficas como a posição original tem o objetivo de operar no próprio funcionamento dessas sociedades. Nesse sentido, o construtivismo político, como vimos no capítulo anterior, supõem que os debates na cultura política pública deveriam estar baseados em um certo quadro de deliberação que define as razões que os cidadãos deveriam apresentar quando julgam suas instituições. Ele estabelece, portanto, um conjunto de critérios que deveriam guiar os juízos políticos dos cidadãos quando se inserem na cultura política pública. Em outras palavras, o construtivismo determina os critérios de uma razão compartilhada pelos cidadãos, i.e. uma razão pública.

Nesse capítulo, examinarei a ideia rawlsiana de razão pública. Em primeiro lugar, pretendo argumentar que a ideia de razão pública deve ser interpretada sob a luz dos papéis políticos que Rawls atribuiu à filosofia política. Ou seja, ela deve ser compreendida como uma contribuição para a cultura política pública de uma sociedade democrática. Em segundo lugar, dada a complexa relação entre justiça e bem, também pretendo apontar que a ideia de razão pública não é neutra em relação às concepções de bem e também não pressupõe uma separação completa entre seus critérios e o bem. A interpretação apresentada nessa seção visa, portanto, mostrar como o pensamento tardio de Rawls e suas escolhas devem ser compreendidas segundo a reorientação de seu pensamento e, ao mesmo tempo, considerar como ele estabelece a relação entre justiça e concepções de bem.

Após discutir a ideia de razão pública, podemos examinar alguns pontos das críticas de Michael Sandel ao liberalismo político de Rawls. O objetivo dessa seção é tentar

desembaraçar os termos do debate entre os dois autores. As críticas de Michael Sandel estiveram baseadas em uma interpretação equivocada do conceito de deontologia e da influência de Kant no pensamento de Rawls. Isso gerou um desencontro entre as intenções de Sandel e as posições efetivamente adotadas por Rawls. Sob a luz da interpretação proposta nos capítulos anteriores, é possível apontar as causas desse desencontro e revisar a pertinência das críticas de Sandel. Nesse sentido, pretendo enfatizar dois pontos principais. Em primeiro lugar, argumento que sua concepção do “sujeito desencarnado” pode nos oferecer indicações relevantes para uma crítica da concepção de bem como racionalidade. Rawls a abandonou por não ser compatível com o fato do pluralismo, mas não apresentou uma crítica interna à concepção de bem. A noção do sujeito desencarnado de Michael Sandel, por contraste, apresenta razões para julgar que a concepção de bem como racionalidade não seria adequada para orientar nossos juízos morais acerca do bem. Em segundo lugar, dado o desencontro nas interpretações do conceito de deontologia, argumento que Michael Sandel estava equivocado ao propor uma rejeição da estrutura deontológica da prioridade do correto. Ao contrário do que supõe Sandel, a prioridade do correto não exclui completamente as considerações acerca do bem. Ao mesmo tempo, as condições do fato do pluralismo indicam que uma ordenação política baseada na prioridade do correto se mostra mais adequada que as alternativas baseadas nas concepções de bem.¹⁴¹

3.2) Razão pública

Como vimos nos capítulos anteriores, os trabalhos tardios de Rawls devem ser interpretados como uma indicação do modo como a cultura política pública de uma sociedade democrática deveria ser ordenada. Em termos específicos, Rawls afirma que sua filosofia deveria contribuir com o fortalecimento das bases de entendimento comum entre os cidadãos,

¹⁴¹ No artigo “Debate dos Desencontros”, procurei examinar o debate entre Rawls e Michael Sandel sob a luz da interpretação defendida em *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. A primeira parte desse artigo contém um resumo do modo como ele interpreta o pensamento de Rawls, enquanto a segunda parte faz uma avaliação de suas críticas. Salvo alguns pequenos detalhes, mantenho a exposição feita na primeira parte desse artigo, porém a segunda parte pode divergir das posições defendidas aqui. Optei por não reproduzir aqui o modo como interpreto a crítica de Michael Sandel, pois considero que a primeira parte desse artigo contém a melhor exposição que sou capaz de fazer. A discussão presente nessa tese pode ser vista como um desenvolvimento do debate apresentado na segunda parte daquele artigo. v. REIS, F. “O Debate Dos Desencontros: Uma Avaliação Das Críticas De Michael Sandel Ao Liberalismo De John Rawls” *doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.61-81, abril, 2013.

orientá-los a julgar suas instituições a partir de um ponto de vista público, gerar o devido apoio aos princípios e instituições democráticas, assim como apontar possibilidades realistas de tornar a sociedade mais justa, igualitária e com maior liberdade aos seus membros. Ou seja, Rawls estava preocupado em pesar como sua filosofia poderia contribuir para o aprofundamento das bases de cooperação política nas sociedades democráticas.

Além disso, como também vimos no primeiro capítulo, Rawls argumenta que não seria realista ou desejável¹⁴² sustentar a cooperação política em uma única concepção de bem ou no mero equilíbrio entre várias concepções. Dado que instituições políticas ordenadas segundo princípios liberais levam os cidadãos a seguir diversas concepções filosóficas, religiosas e/ou morais de bem, não seria realista esperar que todos os membros de uma democracia seguissem uma única concepção e, portanto, não seria realista supor que uma sociedade ordenada segundo princípios liberais poderia definir os termos da cooperação com base em uma única concepção de bem. Obviamente, seria indesejável rejeitar esses princípios (como a tolerância e a liberdade religiosa, por exemplo) para que os membros de uma sociedade pudessem ser coagidos a seguir uma única concepção de bem. Além disso, Rawls também apontou que um *modus vivendi* entre diversas concepções de bem seria igualmente insatisfatório, pois mudanças nas posições de barganha dos participantes poderiam levar à instabilidade do seu compromisso com os princípios políticos democráticos. O fato do pluralismo e a inadequação do *modus vivendi* revelam, portanto, que as concepções de bem não poderiam servir como base exclusiva da cooperação política.¹⁴³ Diante disso, é necessário que a cooperação política em uma democracia esteja baseada em critérios distintos das múltiplas concepções de bem que existem nessas sociedades. Para Rawls, há um domínio

¹⁴² Suponho, aqui, a aplicação do método do equilíbrio reflexivo. Ou seja, a comparação entre a ideia de razão pública e seus pressupostos com nossos juízos morais ponderados. Nesse caso, a validade dos argumentos de Rawls está sustentada na sua aceitabilidade após a devida aplicação dessa reflexão.

¹⁴³ v. RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada” op. cit. §3.1, p. 545. O *modus vivendi* foi discutido na seção §1.3 desta tese.

especial do político¹⁴⁴ nas sociedades democráticas que exige critérios e valores adequados à sua especificidade.¹⁴⁵

Ao interpretarmos a ideia rawlsiana de razão pública, portanto, devemos observar que seu desenho visa cumprir os papéis políticos que Rawls atribuiu à filosofia política nas condições do fato do pluralismo. De um certo modo, ela visa demarcar o domínio especial do político que deve servir como base para a cooperação entre os cidadãos de uma democracia. A ideia de razão pública define os critérios que deveriam estar presentes na cultura pública que, como vimos, é definida como a cultura situada no fórum político público, reconhecida pelos cidadãos em geral e utilizada por eles quando julgam o ordenamento da estrutura básica de sua sociedade. Por esse motivo, ao discutir a ideia de razão pública, Rawls enfatiza que ela se aplica somente aos cidadãos quando eles estão situados no fórum político público que, segundo sua definição, inclui

O discurso dos juízes em suas decisões, em especial o de um tribunal supremo; o discurso das autoridades públicas, sobretudo dos chefes do Poder Executivo e dos legisladores; e, por fim, o discurso dos candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha, principalmente em seu discurso público, nos programas partidários e nas declarações políticas.¹⁴⁶

Tratam-se das razões apresentadas no contexto interno das instituições políticas. Obviamente, dada a sua inserção nesses arranjos institucionais, é esperado que os critérios sejam influenciados pelo modo como essas instituições são ordenadas e pelas características particulares da cultura da sociedade em questão. O uso da palavra “razão”, aqui, não deve ser interpretado como a pretensão de investigar as estruturas da razão humana.¹⁴⁷ Ao contrário, essa ideia indica os critérios que, segundo Rawls, deveriam estar presentes na cultura política

¹⁴⁴ Rawls aponta duas características principais da relação política em um regime constitucional que justificam a especificidade do domínio político. A primeira supõe que a participação em uma sociedade não é voluntária. “A sociedade política é fechada: é dentro dela que ganhamos existência, e dela não entramos nem saímos voluntariamente; na verdade, não podemos fazê-lo” (Idem, IV §1.2, p.160). A segunda supõe que “o poder político é sempre um poder coercitivo, baseado no uso que o Estado faz de sanções, pois somente o Estado está investido da autoridade para empregar a força e fazer valer suas leis”. (Idem, Ibidem). Isso será discutido abaixo.

¹⁴⁵ “Todas as formas de argumentar – quer individuais, associativas ou políticas – precisam respeitar determinados critérios comuns: o conceito do juízo, os princípios de inferência, as normas com relação às evidências e muitos outros elementos, pois, do contrário, não seriam formas de argumentação, mas talvez recursos retóricos ou meios de persuasão. Uma forma de argumentar, então, deve incorporar conceitos fundamentais e os princípios da razão, bem como padrões de correção e critérios de justificação. A capacidade de dominar essas ideias faz parte da razão humana comum. Entretanto, procedimento se métodos distintos são apropriados para concepções distintas de si mesmo que tenham indivíduos e entidades coletivas, considerando-se as diferentes condições em que levam a cabo sua deliberação, assim como as diferentes restrições a que está sujeita.” (Idem, VI, §3.1, p. 260) Rawls ilustra a existência de “procedimentos e métodos distintos” ao apontar as diferenças entre o julgamentos em tribunais e debates em sociedades científicas. Os critérios que tornam uma alegação aceitável em cada um desses contextos não são, obviamente, idênticos. (v. Idem, VI, §3.1, p. 260-261)

¹⁴⁶ RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada” op. cit. §1.1 p. 525

pública das sociedades democráticas. Assim, a sua configuração não pode ser determinada de antemão pela filosofia, pois ela resulta de uma construção política entre membros de uma sociedade. Um filósofo, nesse caso, deve ser visto como um cidadão igual aos demais que sugere um ordenamento específico da razão pública, porém os cidadãos em geral possuem autoridade final sobre os critérios da razão pública que eles pretendem adotar.¹⁴⁸

Além disso, dada a preocupação de Rawls com as bases da cooperação em uma democracia, ele pretende criar as condições para a realização do chamado “princípio liberal de legitimidade”. Cito:

Nosso exercício do poder político é apropriado e, portanto, justificável somente quando exercido em conformidade com uma Constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente supor que todos os cidadãos subscrevem, à luz de princípios e ideais que são aceitáveis para eles, na condição de razoáveis e racionais. Este é o princípio liberal de legitimidade¹⁴⁹

Há dois aspectos importantes nessa definição da legitimidade. Em primeiro lugar, a legitimidade se baseia nos “elementos essenciais” da Constituição, que especificam a

¹⁴⁷ A expressão “razão pública” não deve ser confundida com o “uso público da razão” defendido por Kant. *Grosso modo*, devemos notar que, para Rawls, a palavra “público” indica o contexto interno às instituições, enquanto Kant define o “público” como pessoas situadas *fora* das restrições dessas instituições. Kant chamaria a razão pública de Rawls de “uso privado da razão”. Além disso, cabe ressaltar que o fórum político público de Rawls também se distingue da noção habermasiana de esfera pública. Trata-se, nesse caso, de uma coincidência no uso da palavra “público”, pois cada um desses autores a utiliza de modos particulares. Sobre o contraste entre Kant e Rawls v. KANT, I. “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?” O’Neill, O. “Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice on John Rawls’ Political Liberalism”. *The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3, p. 411-428 (Jul., 1997); Sobre a distinção entre razão pública de Rawls e a esfera pública de Habermas, v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. IX, §1.3, p. 452n Sobre o debate entre Rawls e Habermas, v. FORST, H. *Contextos de Justiça*. op. cit.

¹⁴⁸ “Assim como os princípios da lógica, a filosofia política não pode se impor a nossos juízos ponderados. Se nos sentimos coagidos, talvez seja porque, ao refletir sobre a questão em pauta, valores, princípios e critérios são formulados e organizados de uma maneira tal que nos vemos impelidos a livremente reconhecê-los como aqueles que realmente aceitamos ou deveríamos aceitar. [...] É um erro supor que as concepções e os princípios gerais sempre prevalecem sobre nossos juízos mais particulares. Esses dois lados de nossa reflexão prática (para não falar dos níveis intermediários de generalidade) são complementares e devem ser ajustados um ao outro, de modo que passem a constituir uma visão coerente. /A atividade de abstração, portanto, não é gratuita, não se trata de abstração pela abstração. Em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão pública quando entendimentos compartilhados de menor generalidade colapsam. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto mais profundo o conflito, maior o nível de abstração q que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes. Como os conflitos na tradição democrática sobre a natureza da tolerância e sobre as bases da cooperação em pé de igualdade mostram-se persistentes, podemos supor que sejam profundos. Em virtude disso, para conectar esses conflitos àquilo que é familiar e básico, examinados as ideias fundamentais implícitas na cultura política pública e procuramos revelar como os próprios cidadãos poderiam, após cuidadosa reflexão, querer conceber sua sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. Vendo-a nesse contexto, a formulação de concepções idealizadas, o que significa dizer abstratas, de sociedade e de pessoa, que estejam em sintonia com aquelas ideias fundamentais, é essencial para chegarmos a uma concepção política razoável de justiça.” (Idem, I, §8.2, p.54-5) Sobre a relação entre o filósofo e os cidadãos em geral, v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, op.cit. Introduction, §1, p.1-8. Para uma análise dessas passagens, v. REIS, F. *Da Teoria Moral à Filosofia Política*. op. cit. §4. p. 102-142.

¹⁴⁹ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. VI, §2.1, p.256.

“estrutura geral do Estado e do processo político” assim como os “direitos e liberdades fundamentais e iguais dos cidadãos”.¹⁵⁰ A principal preocupação de Rawls, nesse caso, não são os debates políticos como um todo, mas sim o fundamento da cooperação política nas sociedades democráticas.¹⁵¹ Ou seja, o principal papel da ideia de razão pública é definir como a cultura política pública poderia sustentar os “elementos constitucionais essenciais” de um regime democrático e questões de justiça básica.¹⁵² O outro aspecto importante é a “aceitabilidade” desses elementos essenciais. Para que eles sejam aceitáveis, é necessário considerar os critérios utilizados pelos cidadãos ao julgar sua aceitabilidade. Ou seja, ao considerar a legitimidade do exercício do poder em uma democracia e, em especial, a legitimidade dos elementos constitucionais essenciais, nós devemos também considerar o modo como os cidadãos em geral julgam esses elementos.¹⁵³

Rawls afirma, então, que a discussão de questões constitucionais essenciais ou questões de justiça básica dentro do fórum político público devem estar baseada em “crenças gerais” e “formas de argumentação que contam com ampla aceitação e fazem parte do senso comum e aos métodos de conclusões da ciência, quando eles não são controvertidos”.¹⁵⁴ É necessário o estabelecimento de um certo quadro público de deliberação cujos critérios são aceitáveis a todos. Os cidadãos podem utilizar critérios diversos, não há a obrigação de que todos sigam exatamente a mesma concepção de justiça. Porém, quando debatem questões

¹⁵⁰ Idem, VI, §5.1, p. 269.

¹⁵¹ Rawls sugere que uma interpretação completa da razão pública poderia pensar as restrições que se aplicariam a outras questões. Possivelmente, ao abordar outros temas, as restrições também deveriam ser distintas daquelas que se aplicam a elementos constitucionais essenciais. Cito: “Muitas questões políticas, se é que não a maior parte delas, não dizem respeito a essas questões fundamentais, tais como: grande parte da legislação tributária e muitas das leis que regulam propriedade; as leis de proteção ao meio ambiente e de controle da poluição; as leis que criam parques nacionais e áreas de preservação da vida silvestre e de espécies de animais e vegetais; as leis que estabelecem fundos para museus e artes. É claro que, por vezes, essas matérias realmente envolvem questões fundamentais. Uma interpretação completa da razão pública deveria tratar essas outras questões de justiça básica e por que as restrições impostas pela razão pública podem não se aplicar a elas ou, caso se apliquem, por que não o fazem da mesma forma ou tão estritamente.” (Idem, VI, §1.1, p. 252-3).

¹⁵² Rawls parece confluir as questões constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Elas são divididas em dois tipos: “a. os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do Legislativo, do Executivo e do Judiciário; o alcance da regra da maioria. b. os direitos e as liberdades fundamentais e iguais da cidadania que as maiorias legislativas estão obrigadas a respeitar, tais como o direito de voto e de participação na política, a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, assim como as garantias do Estado de direito.” (Idem., VI, §5.1., p.268)

¹⁵³ “É essencial que uma concepção política liberal inclua, além de seus princípios de justiça, diretrizes de indagação que especifiquem formas de argumentação e critérios para os tipos de informação que são pertinentes às questões políticas” (Idem, VI, §4.2, p. 264)

¹⁵⁴ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit.VII, §4.3, p. 265. Rawls complementa: “O princípio liberal da legitimidade faz com que essa seja a maneira mais apropriada, senão mesmo a única, de especificar as diretrizes da indagação pública”.

constitucionais essenciais ou de justiça básica, todos devem apresentar razões aceitáveis aos cidadãos em geral. Cito:

os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais nos quadros [*within the framework*] daquilo que cada um considera uma concepção política de justiça fundada em valores que se pode razoavelmente supor que outros subscrevam e cada qual se dispõe, de boa fé, a defender tal concepção. Cada um de nós deve ter um critério, e se dispor a explicá-lo, acerca de quais princípios e diretrizes acredita que se pode razoavelmente esperar que outros cidadãos (que também são livres e iguais) subscrevam juntos.¹⁵⁵

É possível que os cidadãos sigam diversas concepções de justiça, mas eles devem pressupor alguma concepção, estarem dispostos a explicá-la e defendê-la diante dos demais e, em especial, essa concepção deve ser aceitável a todos os membros da sociedade. A sua aceitabilidade significa que, mesmo quando os demais não aceitam a concepção defendida por algum cidadão ou grupo de cidadãos em particular, a sua concepção de justiça deve ser moldada de uma maneira tal que ela poderia ser aceita pelos cidadãos em geral. Ela deve ter uma forma aceitável a todos, mesmo que não seja efetivamente aceita por todos. Essa obrigação é chamada de “dever de civilidade” e, segundo Rawls, “também envolve uma disposição a ouvir os outros e um sentido de equanimidade [*fairness*] para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros”.¹⁵⁶

Trata-se, portanto, de um esforço comum dos cidadãos que buscam estabelecer as bases da cooperação em uma sociedade democrática. Dado que a razão pública seria parte da cultura política pública, as suas restrições não são vistas como proibições legais, mas sim como deveres morais. Ela indica os valores que deveriam orientar os juízos e as ações dos cidadãos. Sua implementação, segundo Rawls, depende que os cidadãos em geral estejam dispostos a “se verem como legisladores ideais” e “repudiem as autoridades governamentais e os candidatos a cargos públicos que violam a razão pública”.¹⁵⁷ Ou seja, sua implementação

¹⁵⁵ Idem, VI, §4.5, p. 267.

¹⁵⁶ Idem, VI, §2.1, p. 256. Rawls propõe que a razão pública deveria ser ordenada segundo os critérios da posição original e do construtivismo político, mas admite que os cidadãos poderiam utilizar outros critérios. A posição original e, de um modo geral, o construtivismo político de Rawls são descritos por ele como critérios propostos por Rawls. Cito: “cada um de nós deve ter um critério, e se dispor a explicá-lo, acerca de quais princípios e diretrizes acredita que se pode razoavelmente esperar que outros cidadãos (que também são livres e iguais) subscrevam junto. Precisamos dispor de um teste que estejamos dispostos a explicitar e que nos permitam verificar quando essa condução é satisfeita. O que propus como critério são os valores expressos pelos princípios e diretrizes que seriam acordados na posição original. Muitos preferirão outro critério” (Idem, VI, §4.4, p. 267).

¹⁵⁷ RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada”. op. cit. §1.1, p. 527. Em “Ideia de Razão Pública”, Rawls afirma que o dever de civilidade não se aplica a todas as deliberações dos cidadãos na cultura de fundo, pois as concepções de bem podem informar suas reflexões ou debates nesse contexto. Porém, ele aplica aos cidadãos em

supõe um esforço político para que o dever de civilidade seja reconhecido e respeitado. Além disso, os critérios que compõem a razão pública devem resultar de um debate público ao longo do tempo. Para Rawls, um filósofo não poderia pretender fixar os critérios da razão pública de uma vez por todas. São os próprios cidadãos de uma sociedade democrática que, após a devida reflexão e debate comum, devem estabelecer os critérios da razão pública. A posição original, nesse caso, poderia servir como um procedimento de teste capaz de orientar os cidadãos no cumprimento das exigências da razão pública. Entretanto, ela é apresentada por Rawls como uma *sugestão*. Segundo ele, “muitos preferirão outro critério”.¹⁵⁸ Em outras palavras, sua validade depende dos debates públicos estabelecidos entre os membros de uma sociedade democrática plural ao longo do tempo e, quando eles julgarem necessário, os cidadãos podem modificar os critérios da razão pública.¹⁵⁹

geral quando se situam no fórum público, i.e. “se aplica ao modo como os cidadãos devem votar nas eleições, quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em jogo.” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. VI, §1.2, p.254.). Porém, em “Ideia de Razão Pública Revisitada” esse dever é apresentado de um modo ligeiramente distinto e sugere que os cidadãos tem um dever de, como foi citado acima, “se verem como legisladores ideais” e repudiar autoridades que violam a razão pública. Rawls conclui afirmando que “Esse dever, como outros direitos e deveres políticos, é intrinsecamente moral. Enfatizo que não é um dever legal, pois nesse caso seria incompatível com a liberdade de expressão” (RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada”. op. cit. §1.1, p. 528)

¹⁵⁸ Idem, VI, §4.5, p. 267

¹⁵⁹ “O liberalismo político [...] não tenta fixar a razão pública de uma vez por todas, na forma de uma concepção preferida de justiça. Esta não seria uma abordagem sensata. [...] Mesmo que relativamente poucas concepções venham a prevalecer ao longo do tempo e que uma delas até pareça ter lugar central especial, as formas de razão pública permissíveis sempre serão muitas. Além disso, novas variantes podem ser propostas de tempo em tempo, e as antigas podem deixar de ser representadas. É importante que assim seja, do contrário, as reivindicações de grupos ou interesses resultantes de mudança social poderiam ser reprimidas e deixar de ganhar voz adequada”. (RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada”. op. cit. §2.1, p. 536). Rawls passou a enfatizar esse ponto, em especial, como uma resposta às críticas de Habermas e Seyla Benhabib. Eles supõem que os critérios da razão pública seriam estabelecidos de antemão pelo filósofo ou por cada cidadão de forma “monológica”, i.e. anterior a qualquer debate. Desse modo, os critérios da razão pública seriam fixados de uma vez por todas e poderiam impedir que mudanças nas circunstâncias sociais ou demandas políticas novas pudessem ser incorporadas no debate democrático. Em particular, eles apontam como exemplo a revisão entre fronteiras do público e privado geradas pelas demandas dos movimentos feministas. Se os limites da razão pública forem fixados de uma vez por todas, eles poderiam bloquear avanços históricos que dependem da revisão dos limites da razão pública. Por consequência, é importante que a ideia de razão pública seja vista, tal como Rawls enfatizou, como resultado de um esforço comum dos cidadãos que debatem – e, quando necessário, modificam – os seus limites e critérios. (v. HABERMAS, J. “Reconciliation through the Public Use of Reason” In: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. MIT Press: Cambridge, 1998. p.57) Sobre as críticas de Seyla Benhabib, v. BENHABIB, S. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press: Princeton, 2002, p. 105-147. BENHABIB, S. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992. p. 81-5. Sobre o debate entre Benhabib, Habermas e Rawls, v. FRATESCHI, Y. “Universalismo Interativo e Mentalidade Alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt” *Ethic@*, v.13, n.2 Ju./dez, 2014. p.363-385. Yara Frateschi, nesse artigo, reproduz as críticas de Seyla Benhabib contra Rawls e afirma que “a teoria da justiça de Rawls, baseada num modelo monológico de constituição de interesses e necessidades e num modo de vida no qual a felicidade se identifica com a satisfação privada de indivíduos consumidores, estes não debatem o conteúdo dos seus interesses” (Idem, p.367). Essa leitura coincide com a tese defendida por Michael Sandel, pois considera que o liberalismo político – e a concepção liberal de deontologia – pressupõe uma visão individualista do bem e, ao mesmo tempo, impede que as concepções de bem

Uma das principais consequências da ideia de razão pública é uma certa limitação da presença de concepções abrangentes de bem no fórum público.¹⁶⁰ Como vimos, Rawls argumenta que as concepções de bem não poderiam servir como base exclusiva da cooperação política. Ao discutir a ideia de razão pública, ele sugere duas possibilidades em relação às concepções de bem. A primeira, denominada como “visão exclusiva”, afirma que, dado o fato do pluralismo, razões baseadas em concepções de bem não poderiam ser aceitas por todos os membros de uma sociedade democrática. Portanto, o apelo a doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes não deveria fazer parte dos debates no fórum político público quando são apresentadas as justificativas para os elementos constitucionais essenciais. Essa visão supõe que os elementos essenciais que definem a cooperação em um regime democrático devem ser justificados somente com base em razões políticas aceitáveis a todos os cidadãos. A outra possibilidade, denominada como “visão inclusiva” sugere aquilo que Rawls denomina como “visão ampla da cultura política pública”:

Doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como a *cláusula* [proviso], ela especifica a cultura política pública em contraste com a cultura de fundo.¹⁶¹

Rawls admite que as concepções abrangentes poderiam fazer parte da cultura política pública, desde que elas venham acompanhadas de razões políticas. Nesse caso, ele destaca que a cultura política pública possui características que a distinguem da cultura de fundo. Mesmo

sejam propriamente debatidas. Essa interpretação, obviamente, difere daquela defendida nessa tese, pois vimos que Rawls não considera que as concepções de bem (descritas por Yara Frateschi como “interesses e necessidades”) são formadas por indivíduos isolados que não debatem o seu conteúdo. A suposição de que Rawls teria definido a felicidade como “a satisfação privada de indivíduos consumidores” certamente não corresponde à complexidade do modo como Rawls definiu a concepção de bem como racionalidade ou as doutrinas plurais supostas em seus trabalhos tardios. Entretanto, um dos principais pontos da argumentação de Seyla Benhabib que foi retomado no artigo de Frateschi é similar ao defendido aqui, pois supõe que a defesa de concepções morais deontológicas não deve fixar os critérios da razão pública de modo definitivo ou monológico e também não deve suprimir debates acerca de concepções de bem. Se a interpretação proposta nessa tese estiver correta, a diferença entre a ideia rawlsiana de razão pública e a visão defendida por Benhabib é menor que sugere o artigo de Yara Frateschi.

¹⁶⁰ Sobre a ideia de razão pública e sua relação com a religião, v. BAILEY, T; GENTILE, V. (org.) *Rawls and Religion* New York: Columbia University Press, 2015. ARAUJO, L. B. L. “John Rawls e a Visão Inclusiva da Razão Pública”. *Dissertatio*. v. 34, p. 91-105, 2011. ARAUJO, L. B. L. “Razão Pública e Pós-secularismo: apontamentos para o debate”. *Ethic@*, v. 8, p. 155-173, 2009. SILVEIRA, D. C. “O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls”. *Filosofia Unisinos*, v. 10(1), p. 65-78, jan/abr 2009.

¹⁶¹ RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada”. op. cit. §4.1, p. 549

que concepções abrangentes sejam admitidas, elas precisam se adequar às circunstâncias particulares do político público e incluir razões compartilhadas por todos os cidadãos.

Há diversas questões importantes na relação entre razão pública e concepções abrangentes.¹⁶² Em primeiro lugar, devemos notar que, para Rawls, a opção por uma visão inclusiva ou exclusiva da razão pública não poderia ser feita sem que as circunstâncias específicas da sociedade sejam consideradas. Em suas palavras,

os limites apropriados da razão pública variam de acordo com as condições históricas e sociais vigentes (...) Em diferentes circunstâncias, nas quais diferentes doutrinas e práticas se manifestam, o ideal pode realizar-se melhor de diferentes maneiras.¹⁶³

Um filósofo não poderia predeterminar esses limites com base em argumentos que ignoram um diagnóstico acerca das circunstâncias específicas de cada sociedade. Ao reorientar seu pensamento segundo os papéis da filosofia política, Rawls passou a definir o papel do filósofo como o de um cidadão que propõe concepções e ideias aos demais cidadãos. Nesse caso, ele pode sugerir os limites da razão pública, mas a sua validade (ou de qualquer outra ideia ou concepção) depende da aceitação voluntária e bem informada dos cidadãos em geral. Em *O Liberalismo Político*, Rawls demonstra preferência pela visão exclusiva, enquanto o artigo “Ideia de Razão Pública Revisitada” contém uma defesa da visão inclusiva. Obviamente,

¹⁶² É importante notar que há uma distinção entre “doutrinas” e “concepções”. Uma concepção, para Rawls, contém a definição de um determinado conceito moral e os princípios para sua aplicação. Uma concepção política de justiça, nesse caso, define os princípios que se aplicam ao modo como a estrutura básica deve ser ordenada. Outras concepções morais podem abranger objetos como a boa vida ou a correção moral da ação. De um modo ligeiramente impreciso, podemos classificar essas outras concepções como “abrangentes”, pois seus objetos não são o ordenamento da estrutura básica e, portanto, não definem uma concepção política de justiça. Porém, Rawls utiliza a palavra “abrangente” para qualificar as doutrinas. Uma doutrina pode incluir concepções diversas. Enquanto um exercício da razão prática, segundo Rawls, uma doutrina seleciona “os valores que são considerados especialmente significativos” e os equilibra “de certa maneira quando conflitam entre si” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §3.1, p.70). Isso significa que uma doutrina pode abranger questões de justiça assim como a correção moral da ação, as virtudes, a boa vida ou demais questões moralmente relevantes, ordenando-as em uma doutrina que abarca diversos objetos morais. Além disso, no contexto do livro *O Liberalismo Político*, Rawls define uma doutrina como abrangente por não se limitar aos temas morais e conter exercício da razão teórica. Segundo Rawls, uma doutrina “cobre os principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana de um modo mais ou menos consistente e coerente. Ela organiza e caracteriza valores reconhecidos, de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão inteligível do mundo” (Idem, *Ibidem*; v. RAWLS, J. *Political Liberalism*, op. cit. §3.1, p.59). As doutrinas também incluem uma tradição de pensamento que “apesar de estável ao longo do tempo, tende a evoluir lentamente à luz daquilo que, de seu ponto de vista, se consideram razões boas e suficientes” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §3.1, p.70). A distinção é importante pois uma doutrina abrangente pode conter uma concepção de bem, mas a definição de “concepção de bem” abarca apenas princípios morais e não inclui “uma visão inteligível do mundo”. Portanto, ao mencionar doutrinas abrangentes, devemos compreender que elas incluem uma concepção de bem, mas as concepções de bem (ou aquilo que podemos nos referir como “concepções morais abrangentes” que incluem ação, virtudes e bem) não possuem necessariamente alguma visão sobre como o universo deve ser compreendido.

¹⁶³ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit. VI, §8.4, p. 298.

Rawls espera que os cidadãos em geral, ao pensar sobre os critérios da razão pública, considerem as circunstâncias específicas de sua sociedade e decidam pelos limites mais adequados a ela.

Além disso, é importante notar que a relação entre razão pública e as doutrinas abrangentes não pode ser considerada como “neutra”¹⁶⁴. As concepções de bem dos membros de uma sociedade democrática são profundamente afetadas pelo modo como suas instituições são ordenadas. Seria um contrassenso pressupor que o ordenamento da estrutura básica de uma sociedade não gera efeitos sobre as concepções de bem das pessoas que vivem nela. Pelo contrário, a existência desses efeitos é apontada por Rawls como o motivo para que as razões públicas contenham justificações imparciais. Dado que a estrutura básica da sociedade afeta a vida das pessoas, ela deve ser justificável a todas as pessoas afetadas por ela. A rejeição da noção de “neutralidade de efeitos” está na base da definição rawlsiana de um domínio especial do político. Segundo ele, devemos supor que nossa participação em uma sociedade política não é voluntária, que “nós só ingressamos pelo nascimento” e “saímos pela morte”¹⁶⁵. Dados nossos vínculos sociais, o direito de emigração não é suficiente para que a participação em uma sociedade e a submissão ao ordenamento de sua estrutura básica sejam consideradas como voluntárias. Além disso, o poder político é sempre exercido por meio da coerção.¹⁶⁶ Por consequência, ao supor que estamos submetidos a um poder coercitivo cuja adesão não é voluntária, é preciso que esse poder se torne legítimo segundo o princípio liberal da legitimidade. Ou seja, o uso coercitivo do poder do Estado é justificado “somente quando exercido em conformidade com uma Constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente pressupor que todos os cidadãos subscrevam”.¹⁶⁷ A ideia de razão pública, portanto, pressupõe que a estrutura básica afeta nossas vidas e concepções de bem. Consequentemente, a ideia de razão pública exige que os elementos constitucionais essenciais que servem como base para ordenamento da estrutura básica sejam justificáveis segundo razões aceitáveis a todos.

É importante também notar que, para Rawls, há um domínio especial do político cujas relações se diferem das relações afetivas ou das associações da sociedade civil. O poder

¹⁶⁴ Segundo Rawls, “o termo *neutralidade* não é dos mais felizes; algumas de suas conotações são extremamente enganosas, outras sugerem princípios impraticáveis”. (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. V §5.1, p. 225) v. Idem, V, §5 p.224-230.

¹⁶⁵ Idem, IV, §1.2, p. 160. V. Idem, VI §2.1, p. 255.

¹⁶⁶ Idem, ibidem.

¹⁶⁷ Idem, VI, §2.1, p. 255.

político, segundo ele, se exerce por meio da coerção em uma estrutura básica cuja adesão não nos é voluntária. Mesmo ao adotar a visão inclusiva e permitir a participação de doutrinas abrangentes no fórum público, ainda há a exigência que as justificativas de questões constitucionais essenciais contendam razões políticas aceitáveis a todos os cidadãos a despeito de suas diversas concepções de bem. Os cidadãos, no contexto do fórum político público, devem exercer um papel adequado às exigências peculiares ao domínio do político. Por consequência, eles devem ser capazes de estabelecer uma distinção entre o seu papel enquanto cidadãos e as demais relações sociais. Entretanto, essa distinção não significa que o papel enquanto cidadão está completamente descolado das demais relações sociais. É necessário que os membros de uma sociedade democrática encontrem uma relação adequada entre ambos. Nas palavras de Rawls:

O liberalismo político procura (...) formular uma interpretação desses valores como os de um domínio especial – o político – e, por conseguinte, como uma visão que sustenta a si própria. Aos cidadãos individualmente, como parte da liberdade de consciência, cabe estabelecer como os valores do domínio político devem se articular a outros valores de sua doutrina abrangente. Isto porque sempre supomos que os cidadãos têm dois pontos de vista, um abrangente e outro político, e que sua visão global pode ser dividida em duas partes, que se conectam entre si de forma apropriada. Ao fazer isso, esperamos que seja possível, na prática política, embasar os elementos constitucionais essenciais e as instituições básicas de justiça unicamente nesses valores políticos, entendendo-os como a base da razão e da justificação públicas.¹⁶⁸

O liberalismo político exige que nossa identidade seja dividida em dois pontos de vista que, apesar de distintos, não podem ser completamente separados. O domínio especial do político exige que seja possível distinguir entre os valores políticos e as concepções de bem, pois os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica devem ser justificados com base em valores públicos capazes de sustentar a si mesmos diante das diversas concepções de bem que existem em uma sociedade democrática. Ao mesmo tempo, Rawls afirma que os cidadãos devem “articular” os valores públicos com suas doutrinas abrangentes. É preciso que eles se conectem da forma apropriada. Essa conexão deve ocorrer, segundo ele, de acordo com a estrutura da prioridade do correto e do consenso sobreposto. Ou seja, é necessário que os cidadãos aceitem limites razoáveis sobre suas concepções de bem e, por outro lado, que os princípios políticos sejam incorporados em doutrinas abrangentes razoáveis que servem como base para justificação desses princípios.

¹⁶⁸Idem, IV, § 1.6, p. 165.

Para Rawls, a cultura política pública de uma sociedade democrática não é completamente independente das doutrinas abrangentes de bem. A justificação dos princípios políticos e o compromisso dos cidadãos com sua realização depende dessas doutrinas. Elas podem – e devem – servir como uma importante base de apoio aos princípios políticos democráticos. Entretanto, é necessário reconhecer o domínio próprio da cultura pública e suas exigências. Enquanto atores no palco político, os membros de uma democracia devem exercer um papel que se difere das demais relações sociais e atuar de acordo com as exigências específicas desse papel político. Nos moldes do construtivismo político proposto por Rawls, os membros de uma democracia, quando assumem seu papel enquanto cidadãos, devem reconhecer a si mesmos e aos demais como “pessoas morais livres, iguais, racionais e razoáveis” e orientar seus juízos e ações segundo essa concepção. Para ele, somente assim seria possível não apenas manter um regime democrático, mas realizar os ideais de liberdade, igualdade e justiça que esperamos de uma organização política democrática.

3.3) O encarnamento do sujeito

Podemos, agora, examinar propriamente as bases do debate entre Rawls e Michael Sandel¹⁶⁹ acerca da relação entre justiça e bem e o significado da noção de sujeito “desencarnado” (*unencumbered*). O debate entre os dois autores pode ser dividido entre questões filosóficas e políticas.¹⁷⁰ As questões políticas, como veremos abaixo, consideram os

¹⁶⁹ A primeira edição do livro *Liberalismo e os Limites da Justiça* de Michael Sandel foi publicado em 1982. Seu principal objeto de análise é o livro *Uma Teoria da Justiça* e a orientação da teoria moral adotada por Rawls naquele período. Rawls já havia publicado textos que indicavam a reorientação de seu pensamento. Em especial, as *Dewey lectures* (1980) e o artigo “Unidade Social e Bens Primários” (1982) já apontavam para a reorientação segundo os papéis da filosofia na cultura política, o fato do pluralismo, a redução da abrangência de seu pensamento e, em especial, a distinção entre os pontos de vista público e não-público. Isso corrobora a hipótese de que as mudanças no pensamento de Rawls não foram motivadas pelas críticas de Sandel e podem ser explicadas de forma mais precisa por meio de uma análise interna ao seu pensamento. A segunda edição do livro de Sandel, publicada em 1998, contém um novo prefácio e um texto de resposta ao livro *O Liberalismo Político*. Dado que eles foram escritos posteriormente e sob a luz dos debates ocorridos ao longo das décadas de 80 e 90, eles esclarecem as motivações políticas e filosóficas que orientaram o trabalho original de Sandel e previnem que ele seja interpretado de acordo com os estereótipos normalmente associados ao “comunitarismo”. Esses textos também permitem uma reinterpretação de seus argumentos sob a luz dos debates subsequentes. Discutiremos abaixo como a sua localização entre as duas orientações de Rawls pode afetar o modo como a interpretação de Sandel deve ser avaliada.

¹⁷⁰ Charles Taylor sugere essa distinção como a distinção entre questões advocatícias e questões ontológicas. (v. TAYLOR, C “Cross-purposes: the Liberal-Communitarian Debate”. op. cit.). As questões ontológicas dizem respeito ao modo como compreendem o que é o ser humano, a sociedade e a relação entre eles. *Grosso modo*, elas se dividem em uma ontologia atomista que supõe o indivíduo como anterior à sociedade e a sociedade como

limites da razão pública e a participação das concepções de bem nos debates políticos e sociais. A questão filosófica, por outro lado, revolve em torno do conceito de deontologia e da prioridade do correto. Em particular, Sandel pressupõe uma interpretação equivocada desses conceitos e da influência que Kant teria exercido no pensamento de Rawls. Para ele, Kant teria influenciado Rawls a pretender fundamentar uma concepção de justiça independente de qualquer consideração sobre o bem. Por oposição, Sandel defende que “nossas reflexões sobre a justiça não podem ser razoavelmente desconectadas de nossas reflexões sobre a natureza da boa vida e dos fins humanos mais altos”.¹⁷¹

Segundo sua interpretação, Kant teria influenciado Rawls a formular sua concepção de justiça segundo dois aspectos da deontologia. O primeiro aspecto da deontologia se opõe ao consequencialismo:

[a deontologia] descreve uma ética de primeira ordem que contém deveres categóricos e proibições que tomam precedência irrestrita sobre outras preocupações morais e práticas.¹⁷²

Nos termos rawlsianos, Sandel define o primeiro sentido da deontologia como uma prioridade irrestrita do correto em relação a qualquer outra preocupação moral ou prática. Nesse caso, a deontologia significa não apenas que as exigências do correto tem prioridade em relação ao bem, mas também que os deveres e proibições do correto são válidos a despeito de suas consequências práticas. Ou seja, esses deveres e proibições devem ser seguidos mesmo quando geram consequências negativas e, portanto, sua validade e nossa obrigação em segui-los não devem ser avaliadas sob a luz dessas consequências.

a mera junção de indivíduos vistos como uma espécie de átomos. Por contraste, uma ontologia holista supõe que a sociedade é anterior aos indivíduos e considera que a própria noção de individualidade resulta de determinados desenvolvimentos sociais. Trata-se, portanto, de uma discussão sobre o modo como compreendemos (ou deveríamos compreender) os seres humanos e as sociedades. As questões advocatícias, por outro lado, apontam para o modo como as instituições políticas e a cooperação deveria ser ordenada. De um forma simplificada, Taylor define a posição advocatícia individualista como a defesa de uma organização política baseada em direitos individuais enquanto seu contraponto coletivista enfatiza o papel que identificações coletivas poderiam ter no ordenamento de uma sociedade. Diante dessa distinção, Taylor argumenta que o liberalismo político contemporâneo não examina adequadamente suas bases ontológicas e assume uma ontologia atomista sem o devido exame. Nesse caso, seu principal interlocutor não é Rawls, mas sim o liberalismo de Robert Nozick. (v. TAYLOR, C. “Atomism” In: *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers, vol 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.187-211). Ao distinguir entre questões ontológicas e advocatícias, Taylor sugere uma possível conciliação neste debate, pois o liberalismo político poderia adotar as contribuições dos comunitaristas em questões ontológicas sem abrir mão de suas posições advocatícias. A mudança de posição ontológica, entretanto, deveria abrir um conjunto de questões filosóficas e políticas que o liberalismo, ao adotar uma ontologia atomista, não aborda adequadamente.

¹⁷¹ SANDEL, M. “A Response to Rawls’ Political Liberalism” In: *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition* op. cit. P.186.

¹⁷² SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. p. 3.

Como vimos nos capítulos anteriores, a concepção moral rawlsiana não exclui considerações acerca das consequências práticas da adoção de uma concepção de justiça. Pelo contrário, Rawls foi enfático ao afirmar que uma noção de deontologia oposta ao consequencialismo seria “loucura”.¹⁷³ Ora, uma de suas principais preocupações foi pensar como um procedimento contratualista poderia orientar nossos juízos morais acerca das circunstâncias concretas das sociedades democráticas nas quais vivemos. No livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirmou que sua teoria moral deveria desenvolver uma concepção do correto que determinaria princípios para julgar a correção moral da ação e o ordenamento justo da estrutura básica. A prioridade do correto supõe uma estrutura na qual as exigências desses princípios tem prioridade sobre as exigências das concepções de bem. Ao definir os princípios e, principalmente, ao aplicá-los em casos concretos, Rawls insistiu que devemos considerar as circunstâncias empíricas. O procedimento contratualista na teoria da justiça ou os demais experimentos mentais em outras partes da teoria moral rawlsiana deveriam servir como um quadro de deliberação que seleciona informações relevantes e atribui diferentes prioridades a elas. Afirmer que os princípios do correto devem ter prioridade em relação ao bem não implica afirmar que as consequências empíricas da aplicação desses princípios devem ser desconsideradas. Sandel, portanto, confunde a prioridade atribuída ao correto e à justiça com uma suposta independência desses princípios em relação às consequências empíricas de sua aplicação.

Em sua leitura, Michael Sandel percebeu que Rawls incluiu elementos empíricos e considerações consequencialistas na concepção de justiça como equidade. Diante disso, ele concluiu que uma das principais ambições de Rawls seria formular uma concepção deontológica capaz de evitar as exigências excessivas da deontologia kantiana por meio da inclusão de elementos da filosofia empirista de David Hume. Assim, haveria no pensamento de Rawls uma tensão entre a exigência deontológica de formular princípios afastados das circunstâncias empíricas e a exigência contrária de vinculá-los a essas circunstâncias. A posição original, o véu de ignorância e os demais conceitos que compõem o contratualismo de Rawls teriam como objetivo tentar equilibrar essas exigências antagônicas ou, nas palavras de Sandel, fundamentar uma concepção deontológica com uma face “humeana”.

Sandel destaca dois aspectos da deontologia, e seu objetivo principal não foi atacar o primeiro aspecto, que define a deontologia por oposição ao consequencialismo. De um certo

¹⁷³ v. RAWLS, J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. op. cit. §6, p. 26-7

modo, a leitura de Michael Sandel sugere que Rawls foi relativamente bem-sucedido na tarefa de equilibrar as exigências antagônicas de uma fundamentação independente das circunstâncias empíricas que seria, ao mesmo tempo, vinculada a essas circunstâncias.¹⁷⁴ O principal alvo das críticas de Sandel é o segundo aspecto da deontologia, defina aqui por oposição à teleologia.

Em seu sentido fundacional, deontologia se opõe à teleologia. Ela descreve uma forma de justificação na qual os primeiros princípios não pressupõem quaisquer fins ou propósitos humanos últimos [*final human purposes or ends*], nem qualquer concepção determinada do bem humano.¹⁷⁵

Esse segundo aspecto da deontologia significa que uma concepção deontológica deveria ser fundamentada de um modo independente de concepções abrangentes de bem, descritas aqui por Sandel como “fins ou propósitos humanos últimos”. Para ele, Rawls foi levado a adotar esta noção de deontologia por influência de Kant. Ele argumenta que Rawls e Kant supõem que as concepções de bem resultam de desejos e inclinações empíricas e, portanto, são plurais e mutáveis. Consequentemente, não seria possível formular uma concepção normativa do bem, pois não há unidade ou constância em seu conteúdo. O principal defeito da influência kantiana, nessa perspectiva, é o vínculo entre esses dois aspectos da deontologia. De acordo com o primeiro aspecto, a validade das obrigações e deveres do correto deve ser independente de suas consequências empíricas. Para garantir essa validade, eles precisam de uma fundamentação também independente dessas circunstâncias. Se a justiça for fundamentada a partir de concepções de bem ou das práticas empíricas, ela simplesmente reproduziria o conteúdo dessas concepções ou práticas. Se as concepções de bem ou práticas sociais forem racistas, por exemplo, uma concepção de justiça derivada a partir dessas concepções ou práticas simplesmente reproduziria o racismo ali presente. Portanto, uma concepção moral deontológica que pretende atribuir prioridade absoluta ao correto também precisaria

¹⁷⁴ É importante notar que Sandel não ataca o primeiro aspecto da deontologia por associá-lo com a justificação dos direitos individuais. No prefácio da segunda edição, ele afirma que “para Rawls, como para Kant, a prioridade do correto sobre o bem sustenta duas alegações [*claims*], e é importante distingui-las. A primeira é a alegação que certos direitos individuais são tão importantes que mesmo o bem-estar geral não pode sobrepô-los. A segunda é a alegação de que princípios de justiça que especificam nossos direitos não dependem para sua justificação de alguma concepção particular da boa vida ou, como Rawls colocou recentemente, nenhuma concepção religiosa ou moral ‘abrangente’. É a segunda alegação da prioridade do correto, não a primeira, que o [*Liberalismo e os limites da justiça*] busca desafiar”. (SANDEL, M. “Preface to the Second Edition”. op. cit. p. X). Ou seja, ao atacar apenas o segundo aspecto da deontologia, Sandel não afirma que os direitos individuais devem ser rejeitados ou que o bem-estar geral poderia justificar a eliminação desses direitos. Ele considera a importância dos direitos individuais e critica apenas o modo como eles foram justificados pelo liberalismo de Rawls.

¹⁷⁵ SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. p. 3.

fundamentar o correto em uma base independente das circunstâncias empíricas e das concepções de bem.

A pedra angular da interpretação de Sandel é a suposição de que Kant teria levado Rawls a considerar que as concepções de bem são empíricas e, portanto, seriam fundamentos inadequados para uma concepção moral normativa. Por consequência, ao se opor à teleologia, Rawls deveria buscar a *independência* do correto e da justiça em relação ao bem. A exclusão de consideração sobre o bem seria, portanto, a marca distintiva do liberalismo inspirado por Kant. Por constate, Sandel aponta outros filósofos liberais que fundamentaram seus princípios sem desvinculá-los de concepções de bem.¹⁷⁶ Ele não se opõe ao liberalismo como

¹⁷⁶ Em particular, John Stuart Mill e Willhelm von Humboldt, v. SANDEL, M *Liberalism and the Limits of Justice*. op cit. p. 2-3. Charles Taylor também faz uma sugestão similar em TAYLOR, C “Cross-purposes; the Liberal-communitarian Debate” op. cit. v. também. MILL, J. S. *A Liberdade. O Utilitarismo*. Martins Fontes: São Paulo, 2000 GRAY, J. *Mill on Liberty: a Defence. Second Edition*. New York: Routledge, 1996. HUMBOLDT, W. *The limits of state action*. Trad. J. W. Burrow. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. HUMBOLDT, W. *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Deutche Bibliothek in Berlin, 1920. [<http://archive.org/details/ideenzueinemver00humb>] É preciso notar que, de acordo com o liberalismo rawlsiano, reconhecer que princípios políticos liberais se relacionam com as concepções de bem ou que poderiam também ser justificados com base em concepções de bem segundo o consenso sobreposto não é o mesmo que afirmar que a cooperação política em uma sociedade democrática deveria estar baseada na aceitação de uma única concepção de bem. Rainer Forst, por exemplo, afirma que os autores que pretendem justificar princípios políticos liberais com base em alguma concepção abrangente de bem “parecem querer traçar a quadratura do círculo: justificar a prioridade de princípios que são tolerantes diante de *diferentes* concepções de bem, com a ajuda de *um* conceito de bem”. (FORST, R. *Contextos da Justiça*. Trad. Denílson luíz Werle. São Paulo: boitempo, 2010. p. 76). Forst apresenta uma instrutiva discussão sobre a relação entre liberalismo e bem em Idem, p. 67-90. Ao contrário do que sugere essa passagem de Forst, o liberalismo político poderia encontrar justificativas adicionais com base nas concepções de bem, tal como defende Rawls ao discutir a ideia do consenso sobreposto. Ele afirma que concepções liberais abrangentes cumprem um papel importante na cultura de fundo de uma sociedade democrática desde que a justificação dos elementos constitucionais essenciais de um regime democrático seja compatível com outras doutrinas abrangentes. Ou seja, afirmar que concepções de bem são influenciadas pelos princípios políticos e sustentam uma justificação adicional a esses princípios não é o mesmo que afirmar que a cooperação política deveria estar baseada em uma única concepção de bem. Sobre desse ponto, Rawls cita os liberalismos de John-Stuart Mill, Immanuel Kant e, entre os contemporâneos, de Ronald Dworkin como exemplos de doutrinas liberais abrangentes. (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III §1.5, p.115-16; IV, §1.1, 159n; IV, §3,1, p.170-2; V, §8,4, p.249n; DWORKIN, R. “Liberal Community” In: *California Law Review*. Berkley, v. 77, 1989. p. 479-504. DWORKIN, R. “The Foundations of Liberal Equality.” In: *Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah, 1990) MILL, J. S. *A Liberdade. O Utilitarismo*. Martins Fontes: São Paulo, 2000. GRAY, J. *Mill on Liberty: a Defence. Second Edition*. New York: Routledge, 1996). Entre os autores contemporâneos que discutem a possibilidade de justificar o liberalismo com base em concepções de bem, é possível destacar RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press, 1986. ROSENBLUM, N. *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Harvard University Press, 1987; KYMLICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press, 1989; Idem, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”. In: *Ethics*. Chicago: Chicago University Press, v.99, n.4, 1989, p.883-905. No contexto brasileiro, Fernando Mattos sugere que, ao “pensar com Nietzsche”, o pensador alemão poderia inspirar uma forma de liberalismo perfeccionista que identifica os direitos individuais como necessários para a realização da liberdade efetiva do “espírito livre”. v. MATTOS, F. “Perspectivismo e democracia: uma breve reflexão sobre a política a partir do ‘espírito livre’ nietzschiano” In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. N.12, jul-dez/2008. p. 79-98. MATTOS, F. *Nietzsche, Perspectivismo e Democracia: um Espírito Livre em Guerra Contra o Dogmatismo*. São Paulo: Saraiva, 2013.

um todo, mas somente ao liberalismo de influência kantiana que, segundo sua interpretação, pressupõe que a justiça deve ser independente de qualquer consideração acerca do bem. Em oposição ao liberalismo rawlsiano, portanto, ele definiu seus objetivos filosóficos como a rejeição da deontologia e da prioridade do correto. Ao pressupor que uma concepção de justiça deontológica deveria ser independente do bem, ele pretendeu argumentar que “nossas reflexões sobre a justiça não podem ser razoavelmente destacadas de nossas reflexões sobre o a natureza da boa vida ou dos fins humanos mais altos.”¹⁷⁷

Como vimos anteriormente, no livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls não apenas pressupôs a possibilidade de formular uma concepção normativa do bem como também definiu a deontologia como uma *relação* entre correto e bem. Algo parecido pode ser identificado em sua interpretação do pensamento de Kant, pois o procedimento do imperativo categórico também poderia formular princípios para concepções de bem. Há, portanto, um desencontro entre as ambições da teoria moral rawlsiana e a interpretação que sustenta as críticas de Michael Sandel, pois Sandel pressupõe que não deveria existir uma concepção de bem no livro *Uma Teoria da Justiça*, enquanto Rawls definiu a estrutura deontológica de sua filosofia como a relação entre a justiça e o bem.

Na perspectiva de Michael Sandel, a deontologia liberal é vista como um bloqueio ao debate político ou filosófico acerca do bem. Dado que as concepções de bem seriam consideradas como empíricas e contingentes, o liberalismo político defenderia que não é possível um exame filosófico ou político dessas concepções. A crítica filosófica à deontologia, nesse caso, é orientada pelos objetivos políticos de Michael Sandel. Em especial, ele argumenta que não é possível avaliar questões políticas somente com base em uma concepção de justiça que exclui por completo as referências ao bem. Questões como a liberdade religiosa, por exemplo, fazem sentido somente quando consideramos o papel da religião na constituição do bem das pessoas. Segundo ele, se o bem não for considerado, não seria possível distinguir entre alegações de consciência (*claims of conscience*) e meras preferências. Não seria possível, por exemplo, distinguir entre a demanda de pessoas que pretendem alguns dias de folga do trabalho para cumprir um feriado religioso e aquelas que pretendem folga similar para assistir futebol¹⁷⁸. Somente as considerações sobre o bem

¹⁷⁷ SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. p. 3. p.186.

¹⁷⁸ SANDEL, M “Preface to the Second Edition”. In: *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*. op. cit. p. xiii. Ao argumentar o vínculo entre questões de justiça e bem, Sandel se baseia na noção de “avaliações fortes” de Charles Taylor. v. TAYLOR, C. “What is human agency?” In: *Philosophical Papers. Human Agency*

possibilitam uma avaliação adequada dessas questões, pois é necessário considerar o valor que determinadas práticas possuem na constituição da boa vida. Algo similar se aplica ao debate sobre o direito ao aborto. Para ele, não basta discutir essa questão em termos dos direitos dos fetos versus os direitos das mulheres. Ao situar o debate no terreno conceitual dos direitos, estaríamos ignorando as suas bases morais. Segundo Sandel,

a defesa dos direitos ao aborto não pode ser neutra com relação às controvérsias morais e religiosas. Ela deve engajar [...] as doutrinas morais e religiosas abrangentes que estão em jogo.[...] Sugerir a impossibilidade de colocar entre parêntesis as questões morais e teológicas de quando a vida humana começa não é argumentar contra o direito ao aborto. É simplesmente mostrar que a defesa dos direitos de aborto não pode ser neutra a respeito da controvérsia moral e religiosa. No lugar de evitar, ela deve engajar as doutrinas morais e religiosas abrangentes que estão em jogo. Liberais resistem a esse engajamento, pois ele viola a prioridade do correto sobre o bem. Mas o debate sobre aborto mostra que essa prioridade não pode ser sustentada. A defesa do respeito ao direito das mulheres decidirem por elas mesmas se fazem um aborto depende de mostrar, como eu acredito que pode ser mostrado, que há uma diferença moral entre abortar um feto em um estágio inicial de desenvolvimento e matar uma criança.¹⁷⁹

Em casos como esses, uma versão exagerada do liberalismo político e dos limites impostos pela deontologia poderia supor que os debates políticos e filosóficos como um todo deveriam se basear apenas em concepções de justiça e excluir por completo qualquer referência às doutrinas religiosas, filosóficas e/ou morais abrangentes. Ou seja, os limites da razão pública não se aplicariam somente às questões constitucionais essenciais no fórum político público, mas a todos os debates e em todos os contextos.

É importante notar que seria um equívoco interpretar os objetivos políticos de Sandel segundo um estereótipo “comunitarista”. Ele não pretendeu defender uma organização coletivista da sociedade na qual uma única concepção de bem seria imposta a todos os seus membros ou que as demandas da maioria deveriam ter prioridade em relação à liberdade individual. Além disso, ele também não pretendeu defender uma forma de relativismo cultural segundo a qual “não há um modo de criticar ou julgar os valores que informam diferentes culturas e tradições”¹⁸⁰. Ao contrário, Sandel afirma que

and Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Originalmente publicado em 1971, esse artigo exerceu grande influência no livro de Sandel. Para um desenvolvimento mais detalhado na noção de “ação humana” de Taylor, ver a primeira parte de *The sources of the self*.

¹⁷⁹ SANDEL, M. “A Response to Rawls’ Political Liberalism” In: *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*. op. cit. p. 198.

¹⁸⁰ SANDEL, M “Preface to the Second Edition”. In: *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*. op. cit. p. X

“a visão que eu[Sandel] defendo em [*Liberalismo e os Limites da Justiça*] não é uma questão da importância dos direitos, mas se os direitos podem ser identificados e justificados de um modo que não pressupõe nenhuma concepção particular da boa vida. A questão [*at issue is*] não é se reivindicações [*claims*] individuais ou coletivas deveriam ter mais peso, mas se os princípios de justiça que governam a estrutura básica da sociedade podem ser neutros em relação às conflitantes convicções morais e religiosas que os cidadãos professam. A questão fundamental, em outras palavras, é se o correto é anterior ao bem”.¹⁸¹

Ora, a questão central de seu debate são as bases a partir das quais os princípios políticos liberais são justificados. Ele insiste que a justificação desses princípios não poderia ser feita de modo independente das concepções de bem e que sua aplicação em casos concretos, como o direito ao aborto mencionado acima, depende da inclusão de considerações religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Na perspectiva de Sandel, a prioridade do correto exclui todas as considerações sobre o bem e poderia, portanto, impedir que questões morais relevantes sejam discutidas não apenas no fórum político público, mas na sociedade como um todo.¹⁸²

¹⁸¹ Idem, *Ibidem*.

¹⁸² Alasdair MacIntyre talvez seja mais próximo do rótulo de “comunitarista” por defender que uma comunidade deveria se ordenar segundo a “busca” (*quest*, em inglês) do bem. Porém, é necessário considerar adequadamente as nuances de seu pensamento e, principalmente, não confundir sua filosofia com uma defesa superficial da ética da virtude. (v. MACINTYRE, A. *After Virtue. A study in Moral Theory. Third Edition*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007. MACINTYRE, A. “Is Patriotism a virtue?” In: *Debates in Contemporary Philosophy. An Anthology*. Edited by Derek Matravers and Jon Pike. New York: Routledge, 2003. MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999. MURPHY, M. C. (Ed.) *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. MCMYLOR, P. *Alasdair MacIntyre, Critic of Modernity*. London: Routledge, 1994. HORTON, J; MENDUS, S. (Ed.) *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994.). Um dos principais argumentos de Sandel contra o liberalismo diz respeito à possível contribuição que a presença de concepções de bem no fórum público e nos debates da cultura de fundo poderia trazer para discussões políticas e sociais. Os textos de intervenção política escritos por Michael Sandel refletem essa demanda, pois examinam os pressupostos morais abrangentes que estão presentes em discussões políticas pontuais. (v. SANDEL, M. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005) Entretanto, os autores classificados como “comunitaristas” também defendem a importância do patriotismo como base de motivação política. O apelo exclusivo a valores políticos, para eles, não seria capaz de gerar a motivação necessária para o engajamento político em uma sociedade democrática. É necessário estimular formas de identificação coletiva que propiciam a ação em defesa do bem comum. Michael Sandel aponta que a consolidação do estado de bem-estar social nos Estados Unidos durante o governo Roosevelt foi acompanhado de uma identificação coletiva dos cidadãos estadunidenses em torno de projeto nacional comum. Essa identificação, segundo o seu diagnóstico, foi substituída por uma visão procedimental da participação dos cidadãos na vida da república e, portanto, reduziu seu compromisso com a realização da justiça. Diante disso, Sandel defende o retorno a uma forma de liberalismo cívico que promove políticas igualitárias com base em alguma forma de identidade comum dos cidadãos. (v. SANDEL, M. “Procedural republic and unencumbered self” In: *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. op. cit. p.156-174; SANDEL, M. “Civic Liberalism” In: *Public Philosophy: Essays on morality in Politics*. op. cit.). Como exemplo da importância do patriotismo e da identidade comum dos cidadãos, Charles Taylor menciona que a indignação dos cidadãos estadunidenses contra o escândalo de corrupção no governo Nixon foi motivada pelo patriotismo evidente durante os protestos. (v TAYLOR, C. “Cross-purposes: the Liberal-communitarian Debate” op.cit. p.195-6). Esse conceito de identidade foi retomado por Newton Bignotto ao propor o humanismo cívico no contexto brasileiro (ver excursão acima). Reconhecer o

Ora, como vimos ao longo dessa tese, a estrutura deontológica da prioridade do correto não deve ser interpretada como um bloqueio às discussões acerca do bem. Dada a visão inclusiva da razão pública, é possível que os membros de uma sociedade democrática decidam por limites da razão pública que incluem considerações sobre o bem no fórum político público quando questões constitucionais essenciais são discutidas. Além disso, de acordo com o consenso sobreposto, os princípios políticos podem ser interpretados de modos diversos de acordo com as concepções abrangentes dos membros de uma sociedade. O direito ao aborto, por exemplo, pode ser interpretado por algumas pessoas como necessário para emancipação das mulheres ou para realização de sua autonomia. Nesse caso, trata-se de uma demanda por justiça, pois envolve o ordenamento de instituições políticas e sociais assim como a realização da igualdade e liberdade. Entretanto, concepções morais e políticas abrangentes presentes nos movimentos feministas (i.e. concepções que não se limitam a julgar se instituições são justas, mas também consideram, entre outras coisas, a correção moral da ação e questões relativas à boa vida)¹⁸³ podem informar o modo o direito ao aborto é interpretado e motivar a ação política em sua defesa. Obviamente, outras pessoas podem considerar o aborto sob a ótica de doutrinas religiosas que se opõem a ele. Em ambos os casos, o debate em torno do direito ao aborto está relacionado com as concepções abrangentes que conferem sentido e motivação para as diversas demandas. Dado que existe uma relação entre as concepções políticas de justiça e as concepções de bem, não seria possível impedir que as concepções ou doutrinas abrangentes sirvam como base para motivação política ou interpretação de questões relevantes. A ideia de razão pública supõe apenas que os membros de uma sociedade democrática devem reconhecer que suas concepções de bem não são seguidas por todos os demais e que, no contexto limitado do fórum político público quando

poder motivador do patriotismo não implica supor que todos os membros da sociedade devem seguir uma mesma concepção de bem. Apenas supõe que a adoção de valores patrióticos enquanto parte das múltiplas doutrinas abrangentes dos cidadãos poderia contribuir com uma sociedade democrática. Porém, se o patriotismo definir os termos do pertencimento a uma sociedade, ele pode se tornar excludente, pois aquelas pessoas que não se encaixam precisamente na definição do “cidadão patriota” podem ser vistas como cidadãs de segunda classe ou até como um elemento estranho que deveria ser expulso da sociedade. Além disso, afirmar que o patriotismo é capaz de motivar os cidadãos não implica afirmar que o conteúdo de suas demandas contribui para realização de uma sociedade mais justa. Enquanto poder motivador, os efeitos do patriotismo podem ser ambíguos ou até negativos.

¹⁸³ Algumas discussões sobre comportamentos machistas, por exemplo, podem não demandar mudanças nas leis ou no ordenamento das instituições públicas. Ao tratar o modo como as pessoas agem ou a forma como concebem uma boa vida, demandas feministas abrangem questões que não se reduzem à justiça. Por esse motivo, dentro do vocabulário rawlsiano, podem ser consideradas como parte de concepções abrangentes. Também é possível que integrantes de movimentos feministas estabeleçam relações entre suas demandas por justiça e suas doutrinas abrangentes. v. nota 162 acima.

questões constitucionais essenciais são discutidas, eles devem apresentar justificativas políticas aceitáveis a todos os cidadãos a despeito de suas diferentes concepções de bem ou doutrinas abrangentes. Dadas as circunstâncias específicas de cada sociedade e daquilo que seus membros consideram como mais adequado a ela, é possível que decidam pela “visão inclusiva” e considerem que as interpretações dos direitos fundamentais baseadas em concepções de bem poderiam contribuir com o debate no fórum público. Eles também podem optar por uma visão exclusiva e considerar que esses debates devem conter apenas razões públicas. Obviamente, nos debates que ocorrem em contextos externos ao fórum político público, essa restrição não deve ser adotada. Os princípios liberais da tolerância, liberdade de expressão e consciência permitem que questões políticas e concepções de bem sejam debatidas e pensadas livremente na cultura de fundo. Esses debates cumprem uma função importante no aprendizado político e moral dos cidadãos, e uma concepção liberal de justiça deve contribuir para a criação de condições que permitem e possibilitam o debate acerca de concepções abrangentes.

Um dos principais equívocos da interpretação de Sandel, portanto, foi pressupor que seria necessário rejeitar a noção liberal de deontologia para permitir que concepções abrangentes pudessem ser objeto de debate político, social ou filosófico. De acordo com a interpretação de Sandel, o segundo aspecto da deontologia exige que a concepção de justiça tenha um fundamento independente do bem. Dado isso, Sandel supõe que poderia romper o bloqueio gerado pela deontologia ao argumentar que essa fundamentação independente não é sustentável. Ou seja, na sua perspectiva, se for possível mostrar que os princípios de justiça carregam consigo alguma visão sobre o bem, ele poderia provar que não é possível separar debates baseados em princípios políticos das questões relativas à boa vida.¹⁸⁴ Desse modo, ao refutar a concepção liberal de deontologia, ele poderia provar que os debates políticos deveriam incluir considerações acerca do bem. Seus objetivos políticos, portanto, guiam o debate filosófico.

¹⁸⁴ “Há uma concepção do sujeito moral implícita na teoria da justiça de Rawls que molda os princípios de justiça e é moldada em sua imagem por meio da posição original. (...) Enquanto a discussão de Rawls tende a tomar a natureza do sujeito moral como dada e argumenta por meio da posição original até os princípios de justiça, eu proponho trabalhar na direção oposta: tomar os princípios de justiça como provisoriamente dados e argumentar em direção [*argue back to*] à natureza do sujeito moral.” (SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit.p.49)

A noção do “sujeito desencarnado” (*unencumbered self*)¹⁸⁵ aparece como parte dessa estratégia de Sandel. Seu objetivo foi mostrar que haveria uma concepção de bem implícita nas entrelinhas do livro *Uma Teoria da Justiça*. Segundo sua interpretação, ao aceitar princípios políticos liberais, nós deveríamos também pressupor essa noção de sujeito como uma espécie de autodescrição de nossa identidade. A concepção de pessoa serviria para fundamentar uma concepção de justiça que pretende ser independente do bem. Porém, a despeito das intenções que Sandel atribui a Rawls, a concepção do sujeito desencarnado molda a forma como as pessoas concebem o bem. Assim, Sandel argumenta que, ao pressupor princípios políticos liberais, nós somos obrigados a compreender nossa identidade como “sujeitos desencarnados” e, portanto, definimos nossas concepções de bem segundo essa noção de sujeito. Na sua perspectiva, a concepção de justiça rawlsiana estaria atrelada a uma visão particular do bem definida pela noção do sujeito desencarnado e, portanto, deveríamos rejeitar o segundo aspecto da deontologia.

Ora, como vimos, a orientação da teoria moral rawlsiana no livro *Uma Teoria da Justiça* continha a ambição de desenvolver uma concepção normativa do bem chamada “bem como racionalidade”. Ao contrário do que supõe Sandel, a concepção de bem não estava implícita nas entrelinhas do livro *Uma Teoria da Justiça*, mas fazia parte de seu projeto

¹⁸⁵ Sandel utiliza diversas expressões para descrever a concepção de pessoa que estaria implícita no pensamento de Rawls. Em sua versão mais sofisticada, no livro *Liberalismo e os Limites da Justiça*, ela é descrita como “sujeito possuidor” (*subject of possession*). Porém, a expressão “unencumbered self” se tornou mais utilizada dentro desse debate, em especial, devido ao seu uso no artigo que popularizou a crítica de Sandel ao liberalismo rawlsiano. (v. SANDEL, M. “Procedural republic and unencumbered self” In: *Public Philosophy: essays on morality in politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. p.156-174). Essa noção é descrita por ele como “sujeito”, “concepção de pessoa” e “self”. Apesar de reconhecer diferenças entre esses termos, Sandel parece utilizá-los de forma quase indistinta. No contexto de sua análise, podemos tratá-los como intercambiáveis e destacar as diferenças quando elas se revelarem pertinentes. Em especial, a palavra “self” captura de forma mais precisa o sentido dessa noção, pois ela indica que a concepção de pessoa não descreve um suposto “verdadeiro eu” (“I”, em Inglês) ou uma suposta essência humana, mas sim o modo como concebemos nossa identidade. De um certo modo, podemos entender esse termo como a imagem que fazemos de nós mesmos. A palavra “unencumbered”, por sua vez, é derivada do verbo “to encumber”. Há diversos usos desse verbo. Dentre eles, quando aplicado a pessoas, ele significa portar um fardo ou carregar um peso excessivo. Esse fardo pode ser físico, como um peso a ser carregado que impede ou dificulta o movimento, mas também pode ser utilizado para descrever o encargo de deveres, obrigações e responsabilidades. Como adjetivo, assume a forma “encumbered”, e sua negação “unencumbered”. O *unencumbered self* descreve, nesse caso, uma identidade que não estaria impedida por esses fardos físicos ou morais. Sua tradução mais precisa seria como um *self* “desencarregado”, pois ele supõe que nossa identidade seria distinta ou até desapegada de suas “cargas”. Uma pessoa que concebe sua identidade como um *self* desencarregado supõe que seu “eu” pode ser desconectado de suas relações sociais, suas concepções de bem e até de seu próprio corpo. Porém, as traduções em língua portuguesa optaram pela expressão “sujeito desencarnado”. Essa tradução não é frontalmente contrária às discussões de Sandel, pois ele também utiliza a expressão “disembodied self”. Apesar de ligeiramente imprecisa, a tradução como sujeito desencarnado não representa grandes problemas para a compreensão do conceito, desde que ele seja devidamente interpretado. Por esse motivo, decidi manter a tradução convencional.

declarado. Dada a orientação da teoria moral adotada naquele período, a presença de uma concepção abrangente de bem no pensamento de Rawls não seria razão suficiente para rejeitar a estrutura deontológica. Naquele livro, a estrutura deontológica da prioridade do correto pretendeu estabelecer uma relação adequada entre concepções de justiça, correto e bem. A crítica de Sandel, portanto, não revela algo contrário aos objetivos que o próprio Rawls se propôs, pois ele pretendeu vincular sua concepção de justiça com uma concepção de bem. Dado que Sandel pretendia argumentar que questões de justiça devem ser pensadas em conexão com visões sobre o bem, sua crítica ao sujeito desencarnado parece mirar o alvo errado. Ele critica os aspectos da filosofia de Rawls que melhor se aproximaram de suas intenções, pois Rawls é criticado por formular princípios de justiça conectados a uma concepção de bem.

A crítica de Sandel ao sujeito desencarnado está largamente baseada na presença da concepção de bem como racionalidade na terceira parte do livro *Uma Teoria da Justiça*. Apesar de não revelar uma contradição interna à estrutura deontológica da doutrina moral que Rawls esboçou naquele livro, a discussão de Sandel nos permite apontar os problemas na concepção de bem como racionalidade. Como vimos brevemente nos capítulos anteriores, o bem como racionalidade pressupõe uma distinção entre o ponto de vista empírico de nossas escolhas concretas e o ponto de vista numênico de um experimento mental no qual consideramos como um agente racional situado em circunstâncias ideais faria escolhas acerca dos objetivos que pretendemos alcançar e dos meios adequados para alcançá-los. Esse agente teria pleno conhecimento das preferências do indivíduo cujo plano de vida é avaliado e, além disso, também teria pleno conhecimento das circunstâncias de sua vida e das consequências futuras de suas escolhas. Baseado nesse conhecimento, esse agente racional seria capaz de aplicar adequadamente um conjunto de princípios que indicam o melhor ordenamento dos fins que deveriam ser seguidos e dos meios para alcançá-los. Ao fazer esse experimento mental, nós seríamos capazes de comparar nossas escolhas concretas com as escolhas que seriam feitas pelo agente racional em circunstâncias ideais e, portanto, teríamos uma base contrafactual para avaliar os nossos planos de vida e escolhas concretas.

A concepção do sujeito desencarnado de Michael Sandel ataca o uso da noção de “escolha” como base para avaliação do bem. Segundo sua interpretação, a concepção rawlsiana de pessoa nos obriga a conceber o bem como objeto de uma escolha na qual sempre

há uma distinção entre aquilo que somos e o que escolhemos como nosso bem. Ou seja, há uma separação entre o *self* e os objetos de sua escolha. Essa separação garante que diversos conteúdos do bem possam ser escolhidos pelo *self*. Ele pode escolher se dedicar à agricultura ou à música, por exemplo. Porém, essa concepção de pessoa nos obriga a sempre distinguir entre o *self* que escolhe e as concepções de bem escolhidas por ele. Se um indivíduo desiste de uma concepção de bem e escolhe seguir outra, o seu *self* permanece inalterado, pois a fronteira entre o *self* e o bem não pode ser dissolvida. Isso significa que as avaliações acerca do bem se concentram apenas no conteúdo dos fins escolhidos pelo *self* e na qualidade dessa escolha. O próprio *self*, por ser anterior e distinto do bem, está para além dessa avaliação. A fronteira entre o *self* e o bem significa que o *self* não pode ser definido por uma concepção de bem ou muito menos conter uma concepção de bem dentro de si. Nesse caso, não é possível conceber o bem como algo interno ao próprio *self* e, portanto, não é possível conceber o bem como algo que poderia ser descoberto por autoconhecimento. Quando o bem é pensado como uma “escolha” que separa o *self* e o bem escolhido, o *self* não pode ser objeto de avaliação moral e as concepções de bem não podem ser vistas como algo que afeta a concepção do *self*. O conteúdo das concepções de bem escolhidas pelo *self* podem ser avaliados, mas o *self* que faz a escolha está fora de questão. Há, portanto, uma redução do campo de avaliação moral sobre o bem, pois considerações sobre o próprio *self* estariam impermeáveis a qualquer exame.¹⁸⁶

A concepção de bem como racionalidade, ao pressupor um agente racional, formula um experimento mental que avalia somente o conteúdo dos fins buscados por um indivíduo e a qualidade de sua escolha. Enquanto um experimento mental, a concepção de bem como racionalidade não pressupõe que nós somos racionais ou que efetivamente escolhemos nossas concepções de bem. Ela afirma apenas que deveríamos utilizar esse experimento para avaliar se nossos planos de vida seriam escolhidos por um agente racional nas circunstâncias

¹⁸⁶ Esse último ponto da crítica de Michael Sandel se aplica à análise da concepção de bem como racionalidade, mas talvez não se aplicaria a todas as visões que supõem distinção entre *self* e bem ou concebem essa relação como uma escolha. A concepção rawlsiana do bem como racionalidade, como argumento abaixo, não inclui avaliações sobre o próprio *self*. Porém, é possível pensar o bem como objeto de escolha e, ao mesmo tempo, examinar o *self* que faz essa escolha. Ao escolher uma concepção de bem, um indivíduo pode definir a sua identidade. Se um indivíduo escolhe se dedicar à música ou à agricultura, por exemplo, ele também escolhe viver como um músico ou como um agricultor. Ou seja, os fins definem sua identidade. (Obviamente, a ocupação escolhida por esse indivíduo não será o único ponto definidor de sua identidade. Outros fins também podem ser relevantes). As qualidades do *self* e sua identidade podem ser examinadas em conjunto com as concepções escolhidas por ele. Afirmer que há uma identidade distinta das concepções de bem não implica afirmar que essa identidade estaria imune a qualquer avaliação moral.

adequadas a essa escolha. Entretanto, ao supor um agente racional que avalia fins e meios, ela reduz o campo de investigações morais, pois a nossa própria identidade não é avaliada. Ou seja, ao distinguir entre um *self* que escolhe e as concepções de bem escolhidas, somente essas últimas são investigadas pela concepção de bem como racionalidade. Nas palavras de Sandel, “não é possível a reflexão ‘sobre o tipo de seres que *somos*’ no lugar de uma reflexão sobre o tipo de desejos que *temos*.”¹⁸⁷ Isso permite que o exame das concepções de bem seja reduzido à mera racionalidade da escolha de meios e fins. A separação entre o *self* e o conteúdo de suas concepções de bem não apenas impede que a identidade seja objeto de avaliação moral, mas também conduz a uma visão superficial dos próprios fins buscados por um indivíduo. O agente racional pode ordenar os fins em uma hierarquia de preferências e, assim, atribuir prioridades a alguns fins sobre outros. Esse ordenamento segue as regras da racionalidade deliberativa inspiradas pela teoria da escolha racional. Ele pressupõe, portanto, que a posição ocupada por um fim nessa hierarquia resulta da intensidade dos desejos que o sustentam, i.e. o quanto um indivíduo quer alcançar esse fim. Trata-se de um exame limitado, pois não coloca em questão as razões para desejar esse fim, o seu valor moral intrínseco ou sua relação com a identidade do indivíduo que o persegue. Ou seja, consideramos apenas o quanto nós desejamos um determinado fim ou conjunto de fins e não examinamos as demais implicações morais que envolvem a adoção de uma concepção de bem.

É preciso lembrar que Rawls não desenvolveu plenamente a concepção de bem como racionalidade. O livro *Uma Teoria da Justiça* contém apenas um esboço daquilo que poderia vir a ser a concepção plena do bem. É possível, portanto, que uma teoria plena do bem viesse a desenvolver princípios para julgar a desejabilidade dos fins, o seu valor ou até mesmo questões relativas à identidade. Porém, os traços gerais da teoria fraca do bem sugerem que uma possível teoria plena se mostraria indesejável enquanto concepção de bem. O bem como racionalidade, ao julgar a boa vida segundo um experimento mental influenciado pela teoria da escolha racional, não apenas exclui qualquer avaliação sobre a identidade da pessoa que “escolhe” uma concepção, mas também parece não avaliar propriamente o valor daquilo que é escolhido.¹⁸⁸

¹⁸⁷ SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. p.160

¹⁸⁸ Outro ponto importante da crítica de Michael Sandel ao sujeito desencarnado são as suas relações sociais. O *self*, nesse caso, não deve ser visto apenas como distinto de suas concepções de bem, mas também distinto das teias de relações sociais nas quais ele se insere. A avaliação sobre o bem, portanto, não considera adequadamente como o *self* poderia ser constituído pelas relações sociais e, além disso, como a definição de sua identidade e de seus fins estão imersas nessas teias de relações sociais. Seyla Benhabib desenvolve esse ponto em seu uso da

Entendido desse modo, a crítica ao sujeito desencarnado contribui com razões para a rejeição da concepção de bem como racionalidade. Como vimos, no início da década de 1980, Rawls afirmou que as sociedades democráticas são marcadas pelo fato do pluralismo e abandonou a pretensão de desenvolver uma doutrina moral abrangente. Ele buscou se desvincular da concepção de bem como racionalidade e argumentou que a justificação da justiça como equidade é compatível com uma pluralidade de concepções de bem. Nesse contexto, o método da esQUIVA impediu que Rawls fizesse uma crítica interna à concepção de bem como racionalidade, pois ele podia apenas afirmar que sua concepção de justiça não afirma nem rejeita essa concepção de bem. A argumentação de Sandel, portanto, aponta para além dos argumentos apresentados por Rawls, pois ela sugere que o bem como racionalidade seria indesejável enquanto uma concepção de bem. Nesse caso, nós assumimos o ponto de vista daquilo que Rawls denomina como a cultura do social (i.e. cultura não-pública e não-política) e julgamos a aceitabilidade de uma concepção de bem.

A reorientação do pensamento de Rawls no início da década de 1980 e o abandono da concepção de bem como racionalidade gerou um desencontro entre a crítica de Michael Sandel e a filosofia de Rawls. Dado que a noção do sujeito desencarnado está baseada em uma interpretação da concepção de bem como racionalidade, sua crítica se tornou deslocada

noção do sujeito desencarnado. Enquanto Sandel o atribui somente ao liberalismo influenciado por Kant, Benhabib exagera a tese de Sandel e argumenta que toda a filosofia política e moral moderna pressupõe uma concepção do sujeito desencarnado. A moralidade e o bem são pensados da perspectiva de indivíduos que “brotam da terra como cogumelos” e, portanto, ignora o papel que relações sociais de interdependência e cuidado (*care*) possuem nas vidas das pessoas ou na própria constituição de suas identidades. O uso de experimentos mentais, segundo ela, reforça o descolamento entre a avaliação moral e as teias de relações sociais. (v. BENHABIB, S. “The Methodological Illusions of Modern Political Theory: the Case of Rawls and Habermas” *Neue Hefte für Philosophie 21: Politikbegriffe* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982). Ela argumenta que a opção por uma moralidade baseada no sujeito desencarnado resulta da posição social ocupada pelos filósofos modernos que, em sua avassaladora maioria, eram homens, brancos, proprietários e adultos. Consequentemente, essa posição social lhes possibilitou o “privilégio” de conceber a moral e o bem nos moldes de uma independência do indivíduo em relação às suas circunstâncias, às demais pessoas e em relação às suas concepções de bem. Ao excluir a perspectiva das pessoas que não eram “homens, brancos, proprietários e adultos”, a filosofia moral moderna excluiu a perspectiva das pessoas para quem as relações de interdependência e cuidado são particularmente evidentes. Trata-se, portanto, de uma espécie de “falsa universalidade”, pois além de ignorar que os próprios filósofos se inserem em relações sociais de interdependência, as visões morais baseadas no sujeito desencarnado utilizam a perspectiva de um grupo seletivo de pessoas para definir o que seria correto e bom para a humanidade como um todo. Em resposta a isso, Benhabib propõe que é necessário reexaminar a filosofia política e moral moderna e incluir a perspectiva do “outro concreto” que, em conjunto com o “outro generalizado”, podem contribuir para realização efetiva do universalismo. Nessa perspectiva, a defesa da prioridade do correto depende de um exame do vínculo entre princípios políticos e concepções de bem. Nos termos de Benhabib, o universalismo das concepções deontológicas depende do particularismo da perspectiva do outro concreto para sua justificação. Somente assim, ela argumenta, seria possível realizar efetivamente a promessa das concepções morais deontológicas. v. BENHABIB, S. *Situating the Self*. op. cit.

após Rawls abandonar essa concepção e estabelecer que o liberalismo deve distinguir entre os pontos de vista público da concepção de justiça e os pontos de vista não-públicos das concepções de bem. Com isso, Rawls não mais supõe que nossas concepções de bem deveriam ser avaliadas com base em uma noção de “escolha”. Nas *Dewey lectures*, ao definir os aspectos da liberdade que atribuídos à personalidade moral, Rawls definiu o um desses aspectos do seguinte modo:

Enquanto [as] pessoas livres, cidadãos reconhecem uns aos outros como possuindo o poder moral de ter uma concepção do bem. Isso significa que eles não veem a si mesmos como inevitavelmente atados à perseguição de uma concepção particular de bem e os fins últimos [final ends] que eles professam em um dado momento. Ao contrário, enquanto [as] cidadãos, eles são vistos como, em geral, capazes de revisar e mudar essa concepção em bases razoáveis e racionais. Assim, é considerado permissível que cidadãos se afastem [to stand apart from] de suas concepções de bem e investiguem [survey] e avaliem [assess] seus vários fins últimos. De fato, isso deve ser feito quando esses fins estão em conflito com os princípios de justiça, pois nesse caso eles devem [must] ser revisados. (...) ¹⁸⁹

Michael Sandel utiliza essa passagem para corroborar sua tese de que o liberalismo político de Rawls depende da separação entre o *self* e as concepções de bem.¹⁹⁰ Entretanto, como vimos nos capítulos anteriores, a concepção de pessoa moral deve ser vista como uma definição de nossa identidade *enquanto* cidadãos. Ela não descreve a nossa identidade como um todo, mas apenas sustenta que a nossa cidadania não está vinculada a alguma concepção de bem em particular. Isso significa que, para o liberalismo político, podemos modificar nossas concepções de bem e continuar a reconhecer a nós mesmos e aos demais membros da sociedade como cidadãos livres e iguais. Logo em seguida, Rawls completa ao afirmar que, do ponto de vista não-público,

os cidadãos em suas questões pessoais [...] podem ter apegos e amores que eles acreditam que não querem – ou não poderiam – se afastar. Eles poderiam considerar impensável [...] ver a si mesmos sem certas convicções ou compromissos religiosos e filosóficos.¹⁹¹

Ora, é possível que, do ponto de vista não-público, os cidadãos não façam distinção alguma entre seu *self* e suas concepções de bem. O liberalismo político exige apenas o reconhecimento de que a cidadania não está atrelada a uma única concepção de bem e que um

¹⁸⁹ “(...) E aqui devo explicar que por uma concepção do bem é entendido não apenas um sistema de fins últimos, mas também uma visão sobre a relação de uma pessoa com as demais e com o mundo que torna esses fins apropriados.” (RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. P. 544, “Representation of Freedom and Equality”, III)

¹⁹⁰ SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. p. 62

¹⁹¹ Idem, P. 544, “Representation of Freedom and Equality”, III

dos aspectos de nossa liberdade enquanto cidadãos deve ser compreendida como o direito de nos afastarmos de nossas concepções de bem e adotar outra concepção caso isso se mostre apropriado. Entretanto, afirmar que a cidadania não está atrelada a uma concepção de bem não significa afirmar que devemos definir nosso *self* como distinto de nossos fins em todos os contextos. Desde que sejamos capazes de distinguir entre os pontos de vista público e não-público, podemos conceber a relação entre nossa identidade e as concepções de bem de diversas formas no contexto não-público.

Ao contrário do que sugere a crítica de Sandel, o liberalismo político defendido por Rawls em seus textos tardios não exige que os membros de uma sociedade democrática definam sua identidade e concepções de bem nos moldes do sujeito desencarnado.¹⁹² O liberalismo político exige apenas a distinção entre os pontos de vista público e não-público. Se a aceitação de princípios políticos liberais viesse acompanhada da concepção de bem como racionalidade e do desencarnamento do *self*, talvez teríamos razões para rejeitar os princípios políticos atrelados a essa concepção indesejável do bem. Porém, dada a distinção entre os pontos de vista público e não-público, a aceitação de princípios políticos liberais não gera os efeitos supostos na interpretação de Sandel. Há um desencontro, pois a filosofia tardia de Rawls e, em especial, a ideia de razão pública são criticadas com base na interpretação de aspectos de seu pensamento que haviam sido abandonados nesse período. Não é preciso aceitar a concepção de bem como racionalidade para aceitar os princípios e ideias políticas propostas por Rawls em seus textos tardios.¹⁹³

¹⁹² A distinção entre público e não-público, assim como o abandono da concepção de bem como racionalidade aparecem em textos publicados por Rawls poucos anos antes da publicação da primeira edição do livro de Michael Sandel. Enquanto o livro de Sandel foi publicado em 1982, as *Dewey lectures*, que contém a distinção entre público e não público, foram apresentadas em 1980 e publicadas no ano seguinte. O artigo “Unidade social e bens primários”, que contém a primeira referência ao fato do pluralismo, foi publicado em 1980. Dado que a reorientação do pensamento de Rawls ainda não era plenamente evidente, a análise de Sandel se concentra no livro *Uma Teoria da Justiça*. Porém, ele menciona a primeira parte da passagem citada para corroborar a tese de que haveria uma concepção de sujeito desencarnado no pensamento de Rawls (SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. p. 62) e, na penúltima página da conclusão de seu livro, Sandel concede que a distinção pode ser vista como uma resposta às suas críticas e esboça uma breve resposta. Ele afirma que a concepção deontológica do *self* não poderia admitir essa distinção. Em suas palavras, “permitir possibilidades constitutivas quando fins ‘privados’ estão em jogo seria inevitavelmente permitir ao menos a possibilidade de que fins ‘públicos’ pudessem também ser constitutivos. Uma vez que as fronteiras do *self* não estão mais fixadas, previamente individualizadas e dadas anteriormente à experiência, não há como afirmar quais experiências poderiam moldar ou remodelá-las. Nenhuma garantia de que somente eventos ‘privados’ e nunca ‘públicos’ poderiam conceberivelmente ser decisivos” (SANDEL, M *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. p. 182-3).

¹⁹³ Rainer Forst argumenta que o debate liberal comunitarista está baseado, em parte, em uma confusão entre contextos normativos distintos. Após examinar a crítica de Michael Sandel ao liberalismo de Rawls, ele defende que diversos problemas desse debate podem ser dissolvidos ao apontarmos distinções entre esses contextos. Para

Evidentemente, a distinção entre os pontos de vista público e não-público geram um certo “desencarnamento” de nossa identidade. Como vimos, Rawls não pressupõe que nossa atuação enquanto cidadãos seria completamente independente de nossas crenças em relação ao bem. As doutrinas abrangentes servem como base complementar na justificação dos princípios políticos e pode contribuir para motivar os cidadãos a defendê-los. Entretanto, a distinção entre os pontos de vista público e não-público se mostra necessária para a constituição de um regime político democrático. Sua rejeição poderia apontar para uma forma irrealista ou indesejável de cooperação política na qual não haveria distinção alguma entre princípios políticos e concepções de bem. A abstração da cidadania em relação às concepções de bem permite que todos sejam reconhecidos como cidadãos livres e iguais a despeito de suas diferentes doutrinas abrangentes de bem. Sem a distinção entre pontos de vista público e não-público, como vimos, a cooperação política poderia ser baseada em uma única concepção de bem imposta a todos os membros de uma sociedade ou no mero equilíbrio entre doutrinas abrangentes concorrentes que esperam a oportunidade para se impor sobre as demais. A distinção entre justiça e bem, assim como a distinção entre nossos papéis enquanto cidadãos e os demais papéis sociais, é necessária para o estabelecimento de bases comuns de cooperação política em uma sociedade democrática e plural. Ao distingui-los, podemos reconhecer que princípios políticos liberais estabelecem limites razoáveis sobre nossas concepções de bem e, portanto, possibilitam o convívio em sociedades plurais.

Uma rejeição por completo das distinções entre justiça e bem, público e não-público ou da prioridade do correto, portanto, poderia ter consequências indesejáveis. A motivação inicial para essa crítica esteve baseada em uma interpretação equivocada da deontologia, pois Sandel pressupôs que a prioridade do correto representaria um bloqueio às discussões acerca do bem. Como vimos, o liberalismo político de Rawls não pretende bloquear esses debates, mas sim pensar as bases nas quais ele pode ocorrer em uma sociedade democrática e plural. O equívoco de Sandel, portanto, foi pressupor que seria necessário rejeitar a prioridade do correto para garantir que concepções de bem possam ser debatidas. Ao fazer isso, suas acusações contra o desencarnamento da concepção liberal de pessoa parecem sugerir uma rejeição completa da distinção entre público e não-público e, portanto, uma forma indesejável de coletivismo que, como vimos, o próprio Sandel não pretendeu defender. Em última instância, é preciso que os membros de uma sociedade democrática julguem se a concepção

sua avaliação das críticas de Sandel, v. FORST, R. *Contextos de Justiça*. op. cit. p. 15-45.

liberal de pessoa e seus efeitos sobre as suas doutrinas de bem são aceitáveis. Se os argumentos de Rawls estiverem corretos, somente por meio de alguma distinção entre pontos de vista público e não-público e pela adoção da prioridade do correto combinada com um consenso sobreposto é possível estabelecer as bases comuns para a cooperação política em uma sociedade democrática.

Conclusão

Como vimos ao longo dessa tese, se compreendermos as mudanças do pensamento de Rawls como uma reorientação, é possível explicar algumas das principais escolhas feitas por ele na composição do livro *O Liberalismo Político* e de seus trabalhos tardios. Nesses textos, Rawls estava preocupado em pensar como sua filosofia poderia influenciar a cultura política de uma sociedade democrática dado o fato do pluralismo. Os papéis que a filosofia política deveria cumprir em uma sociedade marcada pelo pluralismo de concepções de bem informaram o desenho da ideia de consenso sobreposto, a adoção do método da esquiwa, a redefinição do construtivismo como “político” e a introdução da ideia de razão pública. Em termos específicos, é possível enumerar algumas consequências importantes para o modo como sua filosofia deve ser interpretada. Em primeiro lugar, o uso de abstrações filosóficas e experimentos mentais não deve ser visto como a busca por uma fundamentação filosófica dos princípios morais ou políticos. As abstrações desenvolvidas por ele visaram servir como uma contribuição para a cultura política pública das sociedades democráticas. Rawls supõe que uma democracia deve estabelecer critérios comuns que os cidadãos utilizariam para julgar a aceitabilidade de propostas políticas e, em especial, das razões apresentadas para justificar questões constitucionais essenciais. Nesse caso, as abstrações presentes no pensamento de Rawls foram desenhadas para orientar o modo como os cidadãos de uma sociedade democrática deveriam julgar suas instituições políticas e sociais. Para ele, nossos juízos seriam melhor orientados se nós utilizássemos algum tipo de procedimento que nos auxilia a determinar os critérios segundo os quais deveríamos fazer esses juízos. Uma sociedade democrática, segundo Rawls, depende do estabelecimento de um certo quadro de deliberação comum capaz de, ao mesmo tempo, assegurar as bases da cooperação social e permitir os debates que conferem vigor a uma democracia.

Compreendidas dessa maneira, devemos estar atentos ao modo como as ideias rawlsianas se relacionam com as circunstâncias peculiares de cada sociedade. Rawls sugere que, ao julgar determinadas questões, nós deveríamos assumir um ponto de vista que ignora algumas informações empíricas. Em suas palavras,

A atividade de abstração [...] não é gratuita, não se trata da abstração pela abstração. Em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão pública

quando entendimentos compartilhados de menor generalidade colapsam. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto mais profundo o conflito, maior o nível de abstração a que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes.¹⁹⁴

Como é possível observar nessa passagem, Rawls supõe que as abstrações podem auxiliar os cidadãos a avaliar questões políticas a partir de um ponto de vista comum. A atividade de abstração, nesses casos, não visa o desenho de uma sociedade utópica. Ela serve como um guia para o modo como os cidadãos deveriam julgar questões políticas pertinentes. Em particular, Rawls considera que os membros de uma sociedade democrática poderiam formar “uma visão mais clara e ordenada” das raízes dos problemas de sua sociedade ao julgá-los a partir de um ponto de vista mais abstrato.

A definição dos critérios deste quadro de deliberação não deve ser feita por meio de uma fundamentação que procura fixá-los de uma vés por todas. O contraste entre o construtivismo moral que Rawls atribui a Kant e o seu próprio construtivismo político, como vimos, revela que Rawls não pressupõe que o procedimento está embutido em nossa razão ou que nós poderíamos descobri-lo por alguma espécie de autoexame da estrutura da razão prática. Ao contrário, ao pensar sua filosofia política como uma contribuição para a cultura política pública, Rawls sugere que as sociedades democráticas devem, de um certo modo, construir politicamente os critérios que os seus cidadãos utilizam para julgar questões políticas. O papel da filosofia, nesse contexto, não consiste na busca por uma fundamentação definitiva dos princípios de justiça, mas sim pela sugestão dos critérios que os cidadãos deveriam adotar após a devida reflexão.

Por consequência, nós devemos ser capazes de modificar os critérios que utilizamos para julgar a estrutura básica de nossas sociedades. Caso contrário, se eles forem fixados de um modo definitivo, não seria possível incorporar os avanços que ocorrem em nossas compreensões morais e políticas ao longo da história. Diante disso, a justificação por meio do método do equilíbrio reflexivo se mostra como uma solução engenhosa para a definição do procedimento e dos princípios políticos que deveriam resultar dele. Por um lado, o método do equilíbrio reflexivo não visa reproduzir os valores empiricamente dados em cada sociedade. Ele permite que as concepções desenvolvidas pela filosofia sejam apresentadas como um contraponto aos nossos juízos ponderados e pode exigir a reformulação de nossos juízos após

¹⁹⁴ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I §7.2, p. 54

a devida reflexão. Por outro lado, esse mesmo método não supõe que a filosofia pode determinar o procedimento ou os princípios políticos como algo imutável. Ele permite que, baseado nos juízos ponderados dos diversos membros das sociedades democráticas, as concepções e ideias filosóficas sejam criticadas e modificadas quando isso se mostrar necessário. O método do equilíbrio reflexivo, portanto, justifica a ideia de razão pública, o construtivismo político e os princípios de justiça de um modo que não reproduz os valores presentes em alguma sociedade e, ao mesmo tempo, não impede que essas ideias sejam modificadas quando consideramos necessário.

Para além do pensamento de Rawls, esse método pode se mostrar produtivo para a filosofia moral ou política, desde que seja adotado de um modo adequado. Como vimos, os trabalhos tardios de Rawls continuam uma visão definida do modo como a cultura política pública de uma sociedade democrática deveria ser ordenada. Em especial, Rawls considera que a fragmentação e polarização excessivas, o autointeresse e a descrença em relação aos princípios e valores democráticos podem ser danosos para a manutenção de uma democracia e a realização de uma sociedade mais justa. O desenho de sua filosofia tardia foi informado por este diagnóstico acerca do modo como a cultura política pública de uma democracia deveria ser ordenada e o papel que suas ideias poderia cumprir nessa cultura. Obviamente, é possível que o diagnóstico de Rawls ou as soluções propostas por ele sejam colocadas em questão por mudanças nas sociedades democráticas ou por novos problemas que nos demandam soluções alternativas. Se isso ocorrer, o pensamento rawlsiano continuaria a servir como um modelo, pois ele nos sugere que princípios de justiça são importantes em uma democracia e que devemos pensá-los como algo que exerce – ou deveria exercer – influência real nas sociedades democráticas.¹⁹⁵ O método do equilíbrio reflexivo, ao permitir

¹⁹⁵ A interpretação defendida nessa tese difere, de um certo modo, daquela adotada por Rainer Forst. Ele considera os trabalhos tardios de Rawls como um abandono dos aspectos mais kantianos que estavam presentes em *Uma Teoria da Justiça* e nas aulas de Rawls sobre o pensamento de Kant. Por consequência, sua proposta de uma teoria crítica da justiça se baseia na retomada do construtivismo de Kant por via da leitura rawlsiana. (v. FORST, R. *Contextos de Justiça*, op. cit. pp. 212-259; FORST, R. *The Right of Justification* op. cit.). Por consequência, Forst foi acusado, entre outras coisas, de haver se afastado das intenções da teoria crítica ao se aproximar das teorias da justiça e abrir mão da formulação de um diagnóstico de época. (v. ALLEN, A. “From Hegelian Reconstructivism to Kantian Constructivism: Forst’s Theory of Justification” In: *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2015) Por contraste, ao enfatizar o aspecto “político” do construtivismo, pretendi mostrar como uma interpretação alternativa das mudanças do pensamento de Rawls e, em particular, do conceito de cultura política podem revelar aspectos de seu pensamento que melhor se aproximam das intenções de uma teoria crítica da justiça que inclui diagnósticos de época e possibilidades de emancipação. Em outras palavras, apesar do pensamento de Rawls não poder ser classificado como uma teoria crítica, sua visão acerca da cultura política poderia inspirar a formulação de uma teoria crítica da justiça que responde a um diagnóstico de época e aponta possibilidades ou

modificações nas concepções filosóficas, supõe que nossa reflexão acerca de questões morais e políticas não deve ser cristalizada no tempo. É necessário uma reflexão contínua que admite as possíveis mudanças nas soluções propostas por uma concepção ou até mesmo o diagnóstico que informa o seu desenho.

O método do equilíbrio reflexivo é um método para o exame de princípios morais e exige que a reflexão seja tanto ampla quanto geral. Ela é ampla quando nós comparamos uma determinada concepção com diversas concepções alternativas. Ela é geral quando inclui os juízos ponderados de todas as pessoas que chegam a um acordo em torno de uma concepção adotada por todas.¹⁹⁶ Rawls descreve a generalidade e amplitude desse método como um “ponto no infinito” que devemos buscar, mas provavelmente não alcançaremos. Obviamente, não parece provável que, no curto prazo, todas as pessoas poderiam comparar todas as concepções políticas possíveis e, após fazer isso, decidirem adotar uma única concepção. Entretanto, o método do equilíbrio reflexivo sugere a generalidade e a amplitude de sua reflexão como um ponto no infinito por supor que a devida reflexão acerca de concepções morais ou políticas deve ser contínua e conter não apenas a comparação entre concepções alternativas (inclusive concepções contrárias ao liberalismo político), mas também a contribuição de múltiplos indivíduos. A justificação de uma concepção política de justiça não deve ser feita a partir da suposição de que existiria somente uma única concepção aceitável ou que um indivíduo poderia justificar a suposta melhor concepção sem considerar os juízos dos demais. Enquanto um legado do pensamento rawlsiano, o método do equilíbrio reflexivo exige que nossas reflexões acerca de concepções políticas ou morais incluam comparações amplas entre diferentes concepções e os juízos ponderados de diversas pessoas.

Em relação ao liberalismo político de um modo geral, os trabalhos tardios de Rawls revelam que não podemos ignorar a relação entre os princípios políticos liberais e as concepções religiosas, filosóficas e morais acerca do bem. Como vimos ao longo dessa tese, há duas vias na relação entre os princípios políticos e as concepções de bem. Por um lado, a adoção de princípios políticos liberais e a ordenação de instituições políticas, econômicas e sociais segundo esses princípios geram efeitos sobre as concepções de bem dos membros da sociedade. Rawls descreve esses efeitos como um “fato”: se uma sociedade é ordenada segundo princípios liberais, ela terá uma pluralidade de concepções abrangentes do bem.

bloqueios à emancipação.

¹⁹⁶ v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação* op. cit. §10 p. 40-44.

Nesse caso, é inegável que determinados arranjos sociais geram consequências sobre as concepções de bem das pessoas submetidas a esses arranjos. Além disso, o liberalismo político também produz efeitos normativos. Como vimos, Rawls argumenta que a manutenção e o aprofundamento de um regime político democrático e liberal depende da prioridade do correto. As concepções religiosas filosóficas e morais devem aceitar limites razoáveis sobre suas crenças para que seja possível o convívio entre as diversas doutrinas abrangentes que existem nessas sociedades. Isso significa que a ordenação de uma sociedade segundo princípios políticos liberais não apenas gera efeitos sobre as concepções de bem de seus membros, mas também exige que as pessoas modifiquem suas doutrinas abrangentes para que elas se adéquem às exigências razoáveis necessárias para a participação em uma sociedade democrática e plural.

Na outra via, as doutrinas abrangentes do bem também afetam os princípios políticos. A justificação dos princípios políticos liberais e a motivação dos cidadãos em defendê-los depende das concepções abrangentes de bem. Os princípios que sustentam uma sociedade democrática e liberal devem ser justificados com base em razões públicas, mas elas não são suficientes. As concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes do bem podem e, segundo Rawls, devem prover justificativas adicionais para a aceitação desses princípios. Devemos reconhecer que há uma distinção entre as razões públicas que justificam os princípios políticos de justiça e as razões baseadas nas doutrinas abrangentes de bem, mas também devemos reconhecer que essa distinção não implica uma separação completa entre os dois tipos de razões. A manutenção e o aprofundamento da democracia depende que os cidadãos considerem que princípios políticos também são justificados do ponto de vista de suas doutrinas abrangentes de bem, e que essas doutrinas sirvam como motivação adicional para a realização desses princípios. As doutrinas abrangentes de bem (seculares ou não) podem contribuir para a realização de uma sociedade mais justa quando elas aceitam limites razoáveis sobre suas crenças e atuam em vista da realização da liberdade e igualdade que desejamos em nossas sociedades.

Em termos gerais, é possível notar que Rawls não pressupôs uma visão unilateral do papel que as doutrinas abrangentes podem cumprir na vida política de uma democracia. Nesse aspecto, as experiências históricas serviram como inspiração para o modo como ele entende a relação entre as concepções de bem e a política. Por um lado, as histórias das guerras

religiosas no século XVII, mencionadas por Rawls como exemplo de *modus vivendi*, indicam o possível efeito destrutivo que concepções religiosas fundamentalistas podem gerar. No contexto brasileiro recente, podemos tomar como exemplo a emergência de um conservadorismo cristão que possui uma relação ambígua com a laicidade do Estado e com princípios políticos liberais.¹⁹⁷ Por outro lado, há exemplos do papel positivo que movimentos políticos de inspiração religiosa tiveram na realização da justiça. Rawls menciona que integrantes do movimento abolicionista dos Estados Unidos no século XIX alegavam que a escravidão é contrária à lei de Deus. A luta pelos direitos civis no século XX naquele mesmo país, liderada pelo reverendo Martin Luther King Jr., também possuía inspiração religiosa.¹⁹⁸ Para além das religiões, é possível acrescentar a contribuição dos movimentos políticos por reconhecimento – como os movimentos feministas e LGBTQ, por exemplo – que possuem demandas informadas por suas concepções abrangentes e lutam por maior justiça, igualdade e liberdade. Exemplos como esses revelam que concepções abrangentes em geral (religiosas ou não) podem cumprir um papel positivo na busca pela realização da justiça. Nesses casos, as noções políticas de justiça encontram justificativas e interpretações adicionais nas concepções abrangentes. Elas também servem como base para motivar os cidadãos a buscar a realização de uma sociedade mais justa. A diferença entre as concepções ou doutrinas abrangentes que

¹⁹⁷ Em uma decisão judicial recente, por exemplo, um juiz proibiu que a peça teatral “O evangelho segundo Jesus, Rainha do Céu” fosse exibida. Segundo a sentença, “[a peça] vai de encontro à dignidade cristã, posto representar JESUS CRISTO como um transgênero, expondo ao ridículo os símbolos como a cruz e a religiosidade que ela representa” (sic). Ao justificar a decisão, o juiz afirma o Estado brasileiro reconhece que a crença cristã na paternidade divina de Jesus é suficiente para justificar a proibição da exibição dessa peça. “Considerando-se que as circunstâncias jurídicas alegadas em a inicial corroboram o fato de ser a peça em epigrafe atentatória à dignidade da fé cristã, na qual JESUS CRISTO não é uma imagem e muito menos um objeto de adoração apenas, mas sim O FILHO DE DEUS, ACOLHO as razões explanadas pela parte autora e assim o faço com o fito de proibir a ré de apresentar a peça ‘O EVANGELHO SEGUNDO JESUS, RAINHA DO CÉU’, prevista para o dia de hoje (15 de setembro de 2017), e também em nenhuma outra data, sob pena do pagamento da multa diária que fixo em R\$ 1.000,00 (um mil reais), sem prejuízo da tipificação do crime de desobediência, que acarretará ao (a) responsável a consequência de se ver processado criminalmente” (sic). A decisão, portanto, não distingue entre as doutrinas não-públicas dos cristãos e as razões públicas que justificam uma decisão judicial. Apesar de não afirmar diretamente que o Estado reconhece que Jesus seria filho de Deus, a existência de cidadãos que professam essa crença é considerada suficiente para justificar uma decisão baseada na doutrina religiosa. Em termos específicos, a existência da crença em Jesus como filho de Deus é tomada como base para impedir que ele seja considerado “imagem” ou “[apenas um] objeto de adoração.” Nesse caso, as razões internas à doutrina religiosa cristã justificam a decisão judicial. Trata-se, portanto, de uma indistinção entre os pontos de vista não-público das concepções de bem e o ponto de vista público que deveria ser adotado em uma decisão judicial que envolve a questão constitucional essencial da liberdade de expressão. Ao não distinguir entre os dois pontos de vista, a doutrina religiosa cristã é utilizada para impedir a liberdade de expressão e, possivelmente, suprimir o pluralismo de concepções de bem. (v. SÃO PAULO, Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, Comarca De Jundiaí, Foro de Jundiaí 1ª Vara Cível. Processo nº1016422-86.2017.8.26.0309, 15 de Setembro de 2017.)

¹⁹⁸ v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. §8.2-3, p.293-298

possuem efeitos negativos e aquelas que contribuem para a realização da justiça, tal como sugere Rawls, está na adoção dos limites razoáveis ditados pela prioridade do correto e na justificação segundo o consenso sobreposto. Os conceitos desenvolvidos por Rawls indicam como as concepções políticas e as concepções de bem poderiam se relacionar de modo a contribuir com a realização de uma sociedade democrática com maior justiça, igualdade e liberdade para seus cidadãos.¹⁹⁹

É importante, portanto, considerar que a estrutura deontológica do liberalismo político rawlsiano não impede debates acerca de concepções do bem ou exige uma separação completa entre o bem e a política. Um dos erros de Michael Sandel, como vimos, foi supor que seria necessário rejeitar a deontologia (i.e. a prioridade do correto) para permitir que concepções de bem possam ser debatidas ou que a sua relação com a política fosse propriamente examinada. Ao contrário do que supõe Sandel, a prioridade do correto aponta para uma relação entre a política e as múltiplas concepções de bem que existem em uma sociedade democrática. Por consequência, como vimos, a noção liberal de tolerância, por exemplo, deve ser confundida com uma espécie de relativismo ético que considera cada indivíduo como a única autoridade capaz de julgar a validade de suas concepções de bem. É irrealista supor que um indivíduo determina sua concepção de bem como se fosse um ente isolado dos demais. Nós não apenas formamos nossas convicções filosóficas e morais – sejam elas seculares ou religiosas – por meio de interações sociais, como também dependemos da liberdade para poder debatê-las, questioná-las e possivelmente modificá-las quando isso se mostra necessário. Uma democracia liberal deve criar as condições que permitem debates vigorosos acerca de questões filosóficas, morais e religiosas. A criação dessas condições, como vimos, dependem da aceitação de certos limites razoáveis sobre as próprias doutrinas abrangentes. Obviamente, não seria possível criar ou manter uma sociedade plural se os seus membros defendem doutrinas que pretendem utilizar o Estado para eliminar o pluralismo

¹⁹⁹ Para um debate mais amplo em relação à laicidade e secularismo, v. TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. MANDIETA, E; VANANTWERPEN, J. (org.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. HABERMAS, J. *Between Naturalism and Religion Philosophical Essays* Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008. FORST, R. *Toleration in Conflict. Past and Present*. Traduzido por Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Em uma perspectiva brasileira, v. WERLE, D. “Tolerância, Legitimação Política E Razão Pública” *Dissertatio* (UFPel), 35, p. 141-161, 2012. ARAUJO, L. B. L. “A Ordem Moral Moderna e a Política do Secularismo” *Etic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39 - 53, Dez. 2011. PINZANI, A. “Estado Laico e Interferência Religiosa” *Etic@*, Florianópolis, v.14, n.2, p.279 - 299, Dez. 2015. PINZANI, A. “Por Que é Necessário um Estado Laico” In: SPICA, M. A. MARTINEZ, H. L. (org.) *Religião em um Mundo Plural. Debates desde a Filosofia*. – Pelotas: NEPFIL online, p. 235-262, 2014.

visões da boa vida. Não é apenas irrealista pressupor que cada indivíduo determina sua concepção de bem isoladamente, como também não é desejável que as doutrinas abrangentes desconsiderem a sua relação com princípios políticos. O relativismo ético deve ser rejeitado, pois é necessário que os membros de uma sociedade estabeleçam certos limites razoáveis sobre suas concepções abrangentes. Isso depende de um esforço comum dos cidadãos que, ao longo do tempo e por meio das devidas reflexões, definem os limites razoáveis necessários para a manutenção o aprofundamento da democracia. Devemos, portanto, compreender que a estrutura deontológica do liberalismo político não poderia sustentar uma espécie de relativismo ético que bloqueia os debates acerca do bem. Ao contrário, uma sociedade liberal deve permitir e possibilitar amplos debates acerca das doutrinas religiosas, filosóficas e morais e, ao mesmo tempo, definir certos limites (morais, não legais) sobre essas concepções.

Diante disso, é indispensável que, de um ponto de vista filosófico, as investigações sobre o liberalismo político examinem as possíveis consequências éticas envolvidas na adoção de princípios liberais. Infelizmente, um dos resultados do debate liberal comunitarista foi a definição de campos polarizados nos quais os autores classificados como “comunitaristas” acusam o liberalismo de estar vinculado a uma concepção individualista do bem e, por oposição, o liberalismo é associado à defesa de princípios “neutros” ou “independentes” do bem. Nesse caso, para defender princípios políticos liberais, seríamos obrigados a recusar um exame detalhado das suas relações com o bem ou das consequências éticas geradas pela adoção desses princípios. Ora, se a defesa do liberalismo estiver vinculada a uma recusa de investigações acerca de suas implicações éticas, estaríamos limitando nossa compreensão dos princípios que organizam nossas sociedades. As críticas de Michael Sandel e Charles Taylor, apesar de seus equívocos, contribuem para uma expansão do debate sobre o liberalismo político, pois iluminam a complexa relação entre princípios políticos e concepções de bem. Uma investigação nuançada das questões envolvidas nesse debate certamente pode contribuir para uma melhor compreensão do liberalismo.

O legado do pensamento de Rawls se revela não apenas na força de seus argumentos e concepções, mas também nas tensões e problemas que ele buscou resolver. Em suas aulas de história da filosofia, Rawls insistia para seus alunos que eles deveriam procurar compreender corretamente os filósofos da tradição, buscar uma interpretação precisa de seus

pensamentos e discutir ou questionar suas ideias sob a melhor luz possível.²⁰⁰ O estudo da filosofia deve estar baseado na busca por aquilo que cada autor pode apresentar de melhor e num exame apropriado de suas potencialidades e limitações. Nas palavras de Rawls, “toda verdadeira filosofia busca críticas justas [*fair*] e dependem de um contínuo e refletido julgamento público”.²⁰¹ Certamente, o seu pensamento merece esse tratamento.

²⁰⁰ v. FREEMAN, S. “Editor’s Foreword” In: RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit., p. xviii-iv

²⁰¹ RAWLS, “A Remniscence”, In: FLOYD, J. SHIEH, S. *Future Pasts: the Analytic Tradition of the Twentieth Century Philosophy*. Oxford University Press: New York, 2001 p. 428

Bibliografia

- ARAÚJO, C. “Hume e o Direito Natural”, In: QUIRINO, C. G, VOUGA, C, BRANDÃO. (org.) *Clássicos do Pensamento Político*. 2ª edição São Paulo: EDUSP, 2004.
- _____. “Legitimidade, Justiça e Democracia: o Novo Contratualismo de Rawls” *Lua Nova*. Vol. 57, p.73-85, 2002.
- ARAÚJO, L. B. L. “A Ordem Moral Moderna e a Política do Secularismo” *Etic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39 - 53, Dez. 2011.
- _____. “John Rawls e a Visão Inclusiva da Razão Pública”. *Dissertatio*. v. 34, p. 91-105, 2011.
- _____. “Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate”. *Ethic@*, v. 8, p. 155-173, 2009.
- ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.
- AUDI, R. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BAILEY, T; GENTILE, V. (org.) *Rawls and Religion* New York: Columbia University Press, 2015.
- BARRY, B. *Theories of Justice*. London: Harvester-Wheatsheaf, 1989.
- _____. “John Rawls and the Search for Stability” *Ethics*, Vol. 105, No. 4 . p. 874-915, Jul., 1995.
- _____. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BAYNES, K. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany (NY): SUNY Press, 1992.

- BEINER, R. "The Genealogy of Liberalism". In: Reflections on Rawls: an assessment of his legacy Edited by Shaun P. Young. Burlington: Ashgate, 2009.
- BENHABIB, S. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992
- BINGOTTO, N. "Das barricadas à vida privada". *Nova Economia*. v. 16, n. 3, p.459-80 Setembro-dezembro 2006.
- _____. "Humanismo Cívico Hoje" In: BIGNOTTO, N. (org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. "Problemas atuais da teoria republicana." In: CARDOSO, S. (org.) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- BOHMAN, J. *Public Deliberation*. Massachusetts Institute of Technology, 1996.
- BRINK, D. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BUTTON, M. E. *Contract, Culture and Citizenship. Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2008.
- CARVALHO, J. M. *A formação das Almas*. São Paulo, Companhia das Letras,, 2001.
- DANIELS, N. (org.) *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice''* Stanford: Stanford University Press, 1989.
- DANIELS, N. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DARWALL, S. "A Defense of the Kantian Interpretation". *Ethics* 86, v. 86, n. 2, p.164-170, Jan, 1976.
- DOWRKIN, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- _____. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge-Mass: Harvard university Press, 2000.

- _____. “Liberal Community.” *California Law Review*. v. 77, p. 479-504, Berkley, 1989.
- DUNN, J. *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- DUNN, J. “Contractualism” In: Idem, *The History of Political Theory and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DUNN, J. “The Identity of the History of Ideas” *Philosophy*, v. 43, n. 164, p.85-104, Abril de 1968,
- FERRARA, A. *Justice and Judgment*. London: Sage, 1999
- FORST, R. *Contextos da Justiça. Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunizarismo*. Tradução de Denílson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010
- _____. *Toleration in Conflict. Past and Present*. Traduzido por Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- _____. *The Right to Justification. Elements of a Constructive Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2007
- FRAZER, M. L. “John Rawls. Between Two Enlightenments” *Political Theory*, v. 35, p. 756-780, December 2007.
- _____. “The Modest Professor: Interpretative Charity and Interpretative Humility in John Rawls’s Lecture on the History of Political Philosophy” *European Journal of Political Theory*. v. 9, n.2, p. 218 -226, 2010.
- FREEMAN, S. (org.) *The Cambridge Companion to Rawls* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- _____. (org.) *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999

- GEUS, R. *Pilosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- GLEDHILL, J. "Procedure in Substance and Substance in Procedure: Reframing the Rawls–Habermas Debate" In: FINLAYSON, J. G. and FREYENHAGEN, F., (eds.) *Habermas and Rawls: disputing the political. Routledge studies in contemporary philosophy*. New York: Routledge, 2011.
- GRAY, J. *Mill on Liberty: a Defence. Second Edition*. New York: Routledge, 1996.
- HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* Tradução de William Regh. Cambridge: MIT Press, 1996
- _____. HABERMAS, J. *Between Naturalism and Religion Philosophical Essays* Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008
- _____. *The Structural Transformations of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Burgois Society*. Trad. Thomas Burger, Cambridge: MIT Press, 1991
- HORTON, J; MENDUS, S. (Ed.) *After Macintyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair Macintyre*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994.
- HUMBOLDT, W. *The limits of State Action*. Trad. J. W. Burrow. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- HUMBOLDT, W. *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Deutche Bibliothek in Berlin, 1920.
[\[http://archive.org/details/ideenzueinemver00humb\]](http://archive.org/details/ideenzueinemver00humb)
- HARSANYI, J. "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory" In: *American Political Science Review*, v.69, 1975.
- JAMES, A. "Political Construtivism" In: MANDLE, J; REIDY, D. A. (ed.) *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackell, 2014.

- _____. “Why Practices” *Raison Politiques*, n.51, Summer, 2013
- KENNETH, B. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. New York, 1992
- KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Self-constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009
- KUKATHAS, C. & PETTIT, P. *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- KYMLIKA, W. “Comunitarianism and the Self”.In: *Liberalism, Community and culture*. Oxford University Press, 1989.
- _____. *Historia da Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- _____. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press, 1989;
- _____. “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”. *Ethics*. Chicago: Chicago University Press, v.99, n.4, p.883-905, 1989
- LADEN, A. “Constructivism as Rhetoric” In: MANDLE, J. REIDY, D (Ed.) *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014
- LARMORE, C. *The Autonomy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2008
- _____. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory. Third Edition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues.*
Chicago: Open Court, 1999.

_____. “Is Patriotism a virtue?” In: *Debates in Contemporary Philosophy. An Anthology.* Edited by Derek Matravers and Jon Pike. New York: Routledge, 2003

MATTOS, F. “Perspectivismo e democracia: uma breve reflexão sobre a política a partir do ‘espírito livre’ nietzschiano” *Cadernos de Filosofia Alemã.* N.12, p. 79-98, jul-dez/2008.

_____. *Nietzsche, Perspectivismo e Democracia: um Espírito Livre em Guerra Contra o Dogmatismo.* São Paulo: Saraiva, 2013.

McCORMICK, J. P. *Machiavellian Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011

MCMYLOR, P *Alasdair MacIntyre, Critic of Modernity.* London: Routledge, 1994.

MELO, R. “O Uso Público da Razão como Procedimento. Um contraste entre Rawls e Habermas. *doispontos,* Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p.113-141, outubro, 2008

MILL, J. S. *A Liberdade. O Utilitarismo.* Martins Fontes: São Paulo, 2000

MIKHAIL, J. “Rawls’ Concept of Reflective Equilibrium and its Original Function in ‘A Theory of Justice’” *Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper* N. 11-103, Julho2011.

- MURPHY, M. C. (Ed.) *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, 1974.
- O'NEIL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. "Vindicating Reason" In: *The Cambridge Companion to Kant*, edited by P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- PETTIT, P. "Consequentialism". In: SINGER, P. (ed) *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- _____. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PINZANI, A. "Estado Laico e Interferência Religiosa" *Ethic@*, Florianópolis, v.14, n.2, p.279 - 299, Dez. 2015.
- _____. "Por Que é Necessário um Estado Laico" In: SPICA, M. A. MARTINEZ, H. L. (org.) *Religião em um Mundo Plural. Debates desde a Filosofia*. – Pelotas: NEPFIL online, p. 235-262, 2014.
- POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975
- RAWLS, J. *A Theory of Justice. Original Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1971

_____. *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999

_____. *História da Filosofia Moral*. Editado por Barbara Herman. Tradução de Ana Aguar Cotrim. Revisão da Tradução Marcelo Brandão Cipola. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. “Justiça como equidade: uma reformulação” Erin Kelly (org.) Tradução Claudia Berliner. Revisão Técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 1985.

_____. “Kantian Constructivism in Moral Theory” In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No 9 (Sep. 1980).

_____. *O Direito dos Povos*. Trad. Luiz Carlos Borges. Revisão Técnica de Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004

_____. *O Liberalismo Político*. Tradução Alvaro de Vita. Ed. Ampliada São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

_____. “Outline of a Decision Procedure for Ethics” In: *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 2. Duke University Press: Apr., 1951.

_____. “Social Unity and Primary goods” (1982) In: *John Rawls. Collected Papers*. Samuel Freeman (org.). Cambridge: Harvard University Press, 1999

_____. *Uma Teoria da Justiça. Edição Revista*. Trad. Jussara Simões. Revisão técnica da tradução Álvaro de Vita. 4ª Ed Revisada. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

- RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press, 1986
- REATH, A; HERMAN, B; KORSGAARD, C (ORG.) *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- REIS, F. “O Debate Dos Desencontros: Uma Avaliação Das Críticas De Michael Sandel Ao Liberalismo De John Rawls” In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.61-81, abril, 2013.
- _____. *Da teoria moral à filosofia política: uma investigação do pensamento de John Rawls*. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012
- ROBERTS, P. *Political Constructivism*. New York: Routledge, 2007
- RORTY, R. “The Priority of Democracy to Philosophy“, In: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University press, 1991.
- ROSENBLUM, N. *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Harvard University Press, 1987
- ROSTBOLL, C. *Deliberative Freedom*. New York, 2008.
- SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- _____. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005
- SCANLON, T. *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SEN, A. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- _____. *Sobre Ética e Economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *The Idea of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Sétima edição. Londres: MacMillian and Co. Limited, 1907.
- SANGIOVANNI, “How practices matter” In; *Journal Of Political Philosophy* vol. 24. Issue 1, March 2016
- SILVEIRA, D.C. “Posição Original e Equilíbrio Reflexivo em John Rawls: o Problema da Justificação” *Trans/Form/Ação*, vol.32, no.1, 2009.
- _____. “Teoria da Justiça de John Rawls: entre o Liberalismo e o Comunitarismo” *Trans/Form/Ação*, 2007, vol.30, no.1, p.169-190.
- _____. “Epistemologia Moral Coerentista em Rawls” In: *Dissertatio* 34, 2011 p.161-82.
- SKINNER, Q. *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007
- _____. *As Fontes do Self. A Construção da Identidade Moderna*. Trad: Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. “Cross-Purposes: the Liberal–Communitarian Debate”. In: MATRAVERS, D. PIKE, J. (ed.) *Debates in Contemporary Philosophy. An Ontology*. New York: Routledge, 2003.
- _____. *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985
- _____. *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, 2004.

- _____. *Sources of Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- _____. “What’s Wrong With Negative Liberty”. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2. New York: Cambridge University Press, 1985. p. 211-230.
- VIROLI, M. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* Oxford: Oxford University Press, 1995
- VITA, A de. *Justiça Liberal: Argumentos Liberais Contra o Neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- _____. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. – 2ª ed – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- WALZER, M. *Esferas da Justiça. Uma Defesa do Pluralismo e da Igualdade*. Trad. Jussara Simões: revisão técnica da tradução Cícero Romão Dias Araújo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983.
- _____. “Flight from Philosophy” In: *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981), p. 379-399
- WERLE, D. L. “A ideia de justiça e a prática da democracia” *Novos Estudos CEBRAP*, v. 92, p. 153-161, 2012
- _____. “Vontade Geral, Natureza Humana e Sociedade Democrática Justa. Rawls Leitor de Rousseau.” *Dois pontos* (UFPR), v. 7, n. 4, 2010.
- _____. *Justiça e Democracia. Ensaio sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esferapública, 2008.

_____. “Tolerância, Legitimação Política E Razão Pública” *Dissertatio*, UFPel, v. 35, p. 141-161, 2012.

WHEITMAN, P *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. New York: Oxford University press, 2010

ZUCKERT, M. P. “John Rawls, Historian” In: *Claremont Review of Books* 2 (4), 2002.

URL: http://www.claremont.org/publications/crb/id.783/article_detail.asp