

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LAIS CRISTINA ROCHA DE JESUS

**O DEBATE ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS:
REFLEXÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA E NEUTRALIDADE DO ESTADO**

GOIÂNIA

2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o(a) autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do(a) autor(a): Lais Cristina Rocha de Jesus

Título do trabalho: **O DEBATE ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS:
REFLEXÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA E NEUTRALIDADE DO ESTADO**

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Independente da concordância com a disponibilização eletrônica, é imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Lais Cristina Rocha de Jesus
Assinatura do(a) autor(a)

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 13 / 03 / 2020

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² As assinaturas devem ser originais sendo assinadas no próprio documento. Imagens coladas não serão aceitas.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LAIS CRISTINA ROCHA DE JESUS

**O DEBATE ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS:
REFLEXÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA E NEUTRALIDADE DO ESTADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: PROF. DR^o. RAFAEL PEREIRA
RODRIGUES

GOIÂNIA

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

de Jesus, Lais Cristina Rocha
O DEBATE ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS:
[manuscrito] : REFLEXÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA E
NEUTRALIDADE DO ESTADO / Lais Cristina Rocha de Jesus. - 2019.
94 f.

Orientador: Prof. Rafael Pereira Rodrigues.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiania, 2019.
Bibliografia.

1. Rawls. 2. Michael Sandel. 3. Liberalismo. 4. Comunitarismo. I.
Rodrigues, Rafael Pereira , orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 15/2019 do PPGFil-UFG da sessão de Defesa de Dissertação de Lais Cristina Rocha de Jesus, que confere o título de Mestra em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos cinco dias do mês de dezembro de dois mil e dezenove, a partir das 14:00 h, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia da UFG, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "O debate entre liberais e comunitaristas: reflexões acerca do conceito de pessoa e neutralidade do Estado". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Rafael Rodrigues Pereira (FAFIL-UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Amaro de Oliveira Fleck (DFIL-UFMG), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Daniel de Vasconcelos Costa (FAFIL-UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Rafael Rodrigues Pereira, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos cinco dias do mês de dezembro de dois mil e dezenove.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Rodrigues Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 14/12/2019, às 08:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Daniel De Vasconcelos Costa, Professor do Magistério Superior-Substituto**, em 14/12/2019, às 10:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Amaro de Oliveira Fleck, Usuário Externo**, em 16/12/2019, às 09:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0957054** e o código CRC **4064ABBE**.

Referência: Processo nº 23070.036969/2019-17

SEI nº 0957054

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que me auxiliaram direta ou indiretamente na realização deste trabalho que parecia, a pouco menos de três anos, um sonho distante. Agradeço em primeiro lugar a minha mãe, Laila Cristina Rocha de Jesus, pelo apoio incondicional em todos os momentos de minha vida, desde a minha infância com seu apoio afetivo até o presente com sua inspiradora sabedoria de vida. A toda minha família que é composta tanto por àquelas pessoas com as quais tenho laços sanguíneos quanto por àquelas que são constituídas estritamente por vínculos afetivos. A todos os meus amigos que de alguma forma contribuíram para o enriquecimento da minha vida com calorosas discussões que incitavam o pensamento e tiravam-me da soneca de conforto.

Em âmbito acadêmico gostaria de agradecer em primeiro lugar ao meu orientador, Rafael Pereira Rodrigues pela oportunidade, incentivo e confiança no desenvolvimento de minha autonomia enquanto pesquisadora, suas discussões foram responsáveis por enriquecer meu pensamento. Agradeço aos colegas do grupo de estudos de Ética e Bioética e a FAPEG pela concessão de bolsa que viabilizou minha pesquisa. Enfim, agradeço a todo o corpo docente e funcionários técnicos administrativos da Faculdade de Filosofia da UFG que são responsáveis pela organização e administração deste lugar de onde floresce o conhecimento.

*“A Praça! A praça é do povo
Como o céu é do condor
É o antro onde a liberdade
Cria águias em seu calor”
(Castro Alves)*

RESUMO

O objetivo desta dissertação consiste em analisar como a evolução do pensamento de Rawls entre suas duas obras principais – *A Theory of Justice* (1971) e *Political Liberalism* (1993) – permitem-lhe responder às principais críticas de autores comunitaristas a seu liberalismo, sobretudo as de Michael Sandel. Nos concentraremos nos dois temas principais abordados por Sandel em sua crítica a Rawls: a neutralidade do Estado e o *self* desonerado.

Palavras-chave: Rawls, Michael Sandel, liberalismo e comunitarismo.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyse how the evolution of Rawls's thinking between his two main works – *A Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993) – allow him to respond to the main criticisms of the communitarian authors to his liberalism, especially those of Michael Sandel. We will focus on the two main themes addressed by Sandel in his critique of Rawls: neutrality of the state and the unencumbered self.

Key-words: Rawls, Michael Sandel, liberalism and communitarianism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I: O liberalismo deontológico rawlsiano.....	13
1.1 A prioridade do justo como uma alternativa a concepções utilitaristas.....	14
1.2 Neocontratualismo.....	16
1.3 A posição original.....	18
1.4 Bens primários.....	21
1.5 Os princípios de justiça pensados como resultado de uma escolha racional.....	24
CAPÍTULO II: Limites do Voluntarismo Rawlsiano.....	29
2.1 Liberalismo e deontologia.....	30
2.2 Fundamentação do debate liberal-comunitarista.....	33
2.3 Três concepções de comunidade.....	40
2.4 Controvérsias acerca do pluralismo moral e religioso existente nas sociedades democráticas modernas.....	44
2.5 Contestando a assimetria entre o justo e o bom.....	49
CAPÍTULO III: Liberalismo Político.....	55
3.1 Concepção constitutiva de comunidade.....	56
3.2 A teoria da justiça como equidade: uma teoria política.....	59
3.3 A concepção política de pessoa.....	68
3.4 Representação dos valores de liberdade e igualdade nas instituições básicas: uma resposta ao comunitarismo.....	71
3.5 Racional e razoável.....	75
3.6 A ideia de Estado neutro.....	77
3.7 Uma análise comunitarista do Liberalismo Político.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
BIBLIOGRAFIA.....	92

Introdução

John Rawls é reconhecido como uma das mentes mais célebres da segunda metade do século XX. Tal reconhecimento decorreu a partir da publicação do seu livro *A Theory of Justice*, em 1971. Propondo uma nova perspectiva para pensarmos temas como tolerância, justiça política e justiça distributiva, a magistral obra do filósofo provocou uma reviravolta na filosofia política de sua época. A obra significou uma quebra de paradigma das visões anteriormente difundidas e uma opção inovadora no campo das teorias políticas modernas. De acordo com Paul Voice, “John Rawls foi o mais importante filósofo político do século XX” (VOICE, 2011, p. 1). Mesmo aqueles que criticam o liberalismo rawlsiano reconhecem que a concepção de justiça como equidade é uma das principais referências de filosofia política. Stephen Mulhall e Adam Swift afirmam que tanto os críticos comunitaristas quanto os defensores de versões do liberalismo diferentes daquela oferecida por Rawls (como os libertários) formularam suas posições fazendo referência explícita à sua teoria (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 1). Desta forma, em muitos aspectos ele simplesmente definiu o modo como pensamos filosofia política contemporânea, e continua a fazê-lo até hoje.

Como dissemos, após a publicação de *A Theory of Justice*, Rawls sofreu oposição tanto de autores liberais quanto comunitaristas. As principais críticas eram direcionadas à concepção peculiar de pessoa na posição original e aos princípios de justiça decorrentes da escolha dos pactuantes sob o véu de ignorância. Embora Rawls não o reconheça explicitamente, não seria exagero afirmar que foi em grande parte para responder a tais críticas que o filósofo americano reformulou sua teoria através de uma nova família de ideias, publicada em *Political Liberalism* (1993).

Neste trabalho nos concentraremos nas críticas feitas a Rawls pelos comunitaristas. Nossa proposta consiste em analisar em que medida estas críticas já poderiam ser respondidas a partir da primeira obra de Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, ou se para respondê-las foi necessária a reformulação contida em *O Liberalismo Político*. Consideraremos ainda a possibilidade de que mesmo nesta última obra as críticas comunitaristas ainda se sustentem, devido à recusa, por parte de Rawls, em fazer certas concessões.

Há vários autores comunitaristas de destaque no debate político contemporâneo (embora em geral eles recusem este rótulo), como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor,

Michael Walzer e Michael Sandel. Em nosso trabalho nos concentraremos na obra de Michael Sandel, por ser aquele, dentre estes autores, que estabelece um diálogo mais direto com Rawls.

Sandel reconhece a importância de *Uma Teoria da Justiça*, e considera que a obra provocou três importantes debates na filosofia política contemporânea (2005, p. 243): o primeiro remete à polêmica entre liberais deontológicos¹ e utilitaristas, ou seja, se o fundamento da justiça deve ou não repousar na maximização do bem-estar. Sandel comenta que o utilitarismo era a visão dominante até a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, e a partir de então o liberalismo de inspiração kantiana proposto por Rawls se tornou a referência principal. Na visão utilitarista a maximização do bem-estar é concebida como parâmetro de justiça, e isto significa, segundo Rawls, que a violação dos direitos de alguns em detrimento do bem-estar de uma parcela maior de outros seria perfeitamente aceitável. Rawls, de forma contrária, defende que as pessoas devem ter seus direitos fundamentais garantidos e assegurados e nem mesmo a maximização do bem-estar da maioria pode violar estes direitos (RAWLS, 2008, p. 4). O filósofo explica que seu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa à visão utilitarista, concepção até então predominante.

O segundo debate mencionado por Sandel remete às versões igualitarista e libertária do liberalismo, ou seja, se o respeito às liberdades políticas e civis implica ou não a interferência do Estado no livre mercado. A teoria libertária defende o Estado mínimo, o que significa que o Estado têm apenas a função de proteger os cidadãos contra roubos e fraudes e garantir que os contratos sejam satisfeitos. Qualquer função além destas equivale a transgressão dos direitos individuais. Rawls, pelo contrário, considera que o Estado deve garantir que as necessidades básicas sejam satisfeitas, para que, subsequentemente, os cidadãos tenham, de fato, condições de exercer suas liberdades políticas e civis. Neste sentido, Rawls defende que a versão libertária do liberalismo só acentuaria as desigualdades sociais e econômicas na medida em que não oferece condições mínimas para que os cidadãos possam, de fato, escolher (SANDEL, 2005, p. 244).

Podemos considerar que liberais igualitários e libertários têm concepções distintas acerca do que é exigido para alguém ser, de fato, considerado autônomo. A corrente libertária têm uma preocupação elementar de resguardar uma concepção de

1 O termo usualmente utilizado para se remeter a Rawls é “liberal igualitário”. Sandel, no entanto prefere chamá-lo de “liberal deontológico”.

liberdade que podemos chamar de formal, no sentido de assegurar que os indivíduos tenham o direito de não fazer determinadas escolhas que resultem em benefícios para outros indivíduos, enquanto a versão igualitária explica que nossa capacidade de escolha só é assegurada quando algumas condições fundamentais são satisfeitas, como acesso à educação e transferência de renda (KMYLICKA, 2006, p. 154).

O terceiro grande debate suscitado pela obra de Rawls remete a um pressuposto comum aos liberais de forma geral, sejam estes igualitaristas ou libertários, que é a ideia de que o Estado deve ser neutro em relação às diversas concepções de vida boa difundidas entre os cidadãos. Neste sentido, as duas versões do liberalismo partem do pressuposto de que os direitos não devem decorrer de nenhuma concepção substantiva particular de bem (SANDEL, 2005, p. 243-244). Podemos considerar, neste sentido, que tanto liberais igualitários quanto libertários concordam acerca deste ponto, o que pode ser considerado fruto da constante desconfiança por parte dos cidadãos de abusos cometidos pelas autoridades em impor uma concepção de vida boa na sociedade.

As sociedades contemporâneas são marcadas pelo pluralismo de concepções acerca do que é valioso na vida humana; partimos do pressuposto que cada pessoa têm o direito de escolher e defender suas próprias concepções de bem. Se os princípios que regem a sociedade decorrerem de uma concepção específica, muito provavelmente estes princípios não serão estáveis, pois conflitarão com o que outros cidadãos consideram importante e valioso em suas vidas. Rawls, neste sentido, tentará oferecer uma concepção de justiça que não gere este tipo de conflito entre os pactuantes. O autor pressupõe que os princípios de justiça devem ser imparciais e universais, não fazendo, assim, referência a concepções particulares de bem. Somente desta maneira todos os cidadãos estariam propensos a endossar tal concepção de justiça.

Como veremos, em *Uma Teoria da Justiça* a neutralidade do Estado é trabalhada a partir do véu de ignorância, um dos elementos centrais da posição original de Rawls. Em *O Liberalismo Político* Rawls introduz, para tratar desta questão, a noção de doutrina abrangente que se trata de concepções morais substantivas, filosóficas ou religiosas, sobre “o que tem valor na vida humana” (RAWLS, 2000, p. 56). O filósofo americano ressalta que apesar das profundas diferenças existentes entre as doutrinas religiosas e morais abrangentes dos cidadãos (o “fato do pluralismo”), é possível manter uma sociedade democrática justa e estável. Isto porém, requer que os cidadãos renunciem a recorrer a doutrinas abrangentes quando buscam argumentos para a política e a vida pública. Desta forma, ao tratarmos de assuntos constitucionais e de questões

básicas de justiça devemos ser orientados apenas por princípios e valores que os cidadãos em geral possam endossar.

O filósofo explica que os objetivos da filosofia política dependem da sociedade a que se dirige. Em uma democracia constitucional, um de seus objetivos mais importantes é apresentar uma concepção política de justiça que não só possa fornecer uma base pública compartilhada para a justificação das instituições políticas e sociais, mas que também ajude a garantir a estabilidade de uma geração para outra. Deste modo, uma base de justificação que se fundamenta exclusivamente nos interesses de um grupo não pode ser estável, essa base deve ser, de acordo com ele, moderada por um designer constitucional hábil, e não por um mero *modus vivendi*, dependente de condições contingentes. O que é necessário é uma concepção política reguladora da justiça que pode articular e ordenar, de maneira fundamentada, os ideais e valores políticos de um regime democrático, especificando os objetivos que a constituição deve alcançar e os limites que deve respeitar. Além disso, esta concepção política precisa ser tal que haja alguma esperança de obter o apoio de um consenso sobreposto, isto é, um consenso que é afirmado pelas doutrinas religiosas, filosóficas e morais opostas que provavelmente prosperarão ao longo das gerações em uma democracia constitucional mais ou menos justa, onde o critério de justiça é esta própria concepção política (FREEMAN, 1999, p. 421).

Como veremos, Sandel discorda desta posição de Rawls e do liberalismo em geral, considerando que a justiça não pode e não deve ser anterior a concepções substantivas de bem. Como afirma no prefácio da segunda edição do *Liberalismo e os Limites da Justiça*, os direitos devem honrar e promover importantes bens humanos (SANDEL, 2005, p. 12).

A questão da neutralidade do Estado não é a única crítica dos comunitaristas aos liberais, embora seja uma das mais importantes e possivelmente condicione as outras. Mulhall & Swift resumem em cinco pontos as principais críticas: concepção de pessoa; individualismo a-social; universalismo; subjetivismo; neutralidade do Estado (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 10-33). Nesta dissertação nos concentraremos na primeira (concepção de pessoa) e na quinta (neutralidade), por serem aquelas mais visadas por Sandel em sua crítica a Rawls. No entanto, as outras críticas também poderão, eventualmente, ser abordadas, por estarem interligadas.

1. *A concepção de pessoa* – Sandel afirma que a teoria política liberal leva as pessoas a se conceberem como anteriores aos seus fins ou valores, para que estes

últimos sejam vistos como fruto de uma escolha racional individual. O resultado disso, explicita o autor, é uma concepção vazia e abstrata de *self*, que ignora em que medida nossa identidade pessoal é precisamente constituída por nossos valores ou fins. Para Sandel esta concepção não corresponde a maneira como as pessoas se veem no dia a dia, além de negligenciar aspectos significativos de nossa experiência moral (SANDEL, 2005, p. 98)².

2. *Neutralidade do Estado* – como veremos, Rawls considera que as pessoas na posição original ignoram suas vantagens sociais e naturais, e, além disso, também ignoram suas concepções particulares de bem (RAWLS, 2008, p. 166). A restrição destas informações asseguraria que os princípios de justiça escolhidos na posição original sejam, de fato, neutros em relação a concepções de boa vida, não favorecendo, assim, nenhum grupo específico. Sandel, como vimos, acredita que os direitos devem honrar certos valores. O filósofo americano também enfatiza a maneira pela qual este ponto está ligado ao anterior, sobre o eu desonerado: o Estado deve ser neutro, de fato, porque esta é a única maneira de respeitar os cidadãos enquanto agentes capazes de escolher livremente suas concepções de bem (SANDEL, 2005, p. 31). Além disso, a neutralidade da justiça face à boa vida também comprometeria o cultivo das virtudes cívicas (SANDEL, 2005, p. 330). Neste sentido, a neutralidade liberal traria mais desvantagens do que vantagens, na medida que, por exemplo, esvaziaria a esfera política de valores morais substantivos, desmotivando, assim, os cidadãos a serem mais engajados politicamente (SANDEL, 2005, p. 275-282). Sandel defende, assim, que a política não deve ser indiferente às atitudes e disposições dos cidadãos, mas sim incutir “hábitos de coração” na população.

Como dissemos, o objetivo deste trabalho consiste em analisar como a evolução do pensamento de Rawls entre suas duas obras principais – *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *O Liberalismo Político* (1993) – permitem-lhe responder às principais críticas dos autores comunitaristas. Pressupomos que a princípio haveria três possíveis respostas: **A** – tais críticas já podiam ser respondidas a partir de *Uma Teoria da Justiça*;

2 De forma geral a crítica comunitarista tenta mostrar que a teoria política liberal leva as pessoas a se conceberem como anteriores aos seus fins, valores ou concepções de bem, para que estes sejam resultado de uma escolha deliberada. Autores comunitaristas explicam que a primazia do *self* em relação aos seus fins não corresponde à forma como as pessoas, de fato, se relacionam com seus fins. Para eles, a imagem liberal de pessoa, como sendo alguém separado de sua concepção de bem, ignora em que medida as pessoas são precisamente constituídas por seus bens. Quem, pergunta o comunitário, é a “pessoa abstrata” que existe independentemente e que é capaz de escolher livremente os fins que dão sentido e valor a sua vida?

B – tais críticas se aplicam à *Uma Teoria da Justiça*, mas *O Liberalismo Político* permite respondê-las; **C** – tais críticas se sustentam mesmo com as mudanças realizadas por Rawls em *O Liberalismo Político*. Procuraremos assim, em nosso trabalho, analisar em que medida as objeções de Sandel a Rawls, sobretudo acerca do eu desonerado e da neutralidade do Estado, se enquadram nessas categorias. É preciso considerar, ainda, a possibilidade de haver respostas parciais, segundo as quais as críticas poderiam ser apenas parcialmente respondidas. De fato, trabalharemos com a hipótese de que *O Liberalismo Político* permite a Rawls responder às críticas comunitaristas de forma mais efetiva do que em *Uma Teoria da Justiça*, mas que parte destas oposições ainda se mantém.

A metodologia empregada nesta dissertação seguirá o modelo usual utilizado nas investigações filosóficas, ou seja, leitura e análise crítica da bibliografia referente ao tema. Em primeiro lugar analisamos a bibliografia primária que indica quais textos são mais relevantes no que diz respeito ao tema e indica com precisão os termos e vocabulários técnicos utilizados por Rawls e, subsequentemente, a bibliografia secundária que mostra a amplitude de discussões que as obras incitaram.

Assim, projetamos a elaboração desta dissertação em três capítulos: no capítulo I analisaremos as questões centrais desenvolvidas por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, enfocando nos conceitos de posição original, justiça como equidade e primazia da justiça. No capítulo II pretendemos analisar as críticas elaboradas por Michael Sandel no livro *O Liberalismo e os Limites da Justiça* ao liberalismo proposto em *Uma Teoria da Justiça*, dando ênfase ao modo como o filósofo interpreta as teses rawlsianas e como ele tenta desconstruir a premissa liberal da anterioridade do justo em relação ao bem, a qual fundamenta a ideia de neutralidade do Estado desenvolvida por Rawls. No capítulo III o objetivo é mostrar se as críticas comunitaristas já poderiam ser respondidas a partir de *Uma Teoria da Justiça* ou se somente, subsequentemente, com a publicação de *O Liberalismo Político* às críticas são, de fato, respondidas. E finalmente, analisaremos se Rawls no *Liberalismo Político* consegue, de fato, responder às teses de Sandel. É preciso enfatizar que não pretendemos encontrar uma resposta definitiva para as questões levantadas por Michael Sandel. Quando analisamos o debate entre as duas correntes filosóficas, o objetivo é, antes de tudo, mostrar como o contexto prático dificulta a elaboração de uma teoria política que têm pretensão de servir como uma nova opção as visões já estabelecidas.

CAPÍTULO I

O Liberalismo Deontológico Rawlsiano

John Rawls um dos filósofos mais influentes do século passado tentou defender uma forma de liberalismo que servisse como alternativa as concepções políticas predominantes na sua época. Na sua principal obra *Uma Teoria da Justiça* o autor tentará fornecer uma concepção de justiça política mais sensata que possa, de fato, se situar entre os extremos inferenciais dominantes. Levando em consideração a amplitude de seu projeto exploraremos alguns conceitos chaves tais como: posição original, primazia da justiça e justiça como equidade.

1.1 A prioridade do justo como uma alternativa a concepções utilitaristas

Conforme argumentamos, a obra inicial de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, desempenhou um papel fundamental nos debates políticos contemporâneos. Seu objetivo principal é o de oferecer uma concepção clara e sistemática de justiça como alternativa à visão utilitarista então predominante³. A fim de satisfazer este objetivo ele defende que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais” (RAWLS, 1997, p. 3). As pessoas possuem, neste sentido, um direito inviolável fundamentado na justiça, que não pode ser solapado pelo bem-estar de uma parcela da sociedade.

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade com um o todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades de cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais (RAWLS, 1997, p. 4).

Rawls reconhece que em grande medida a filosofia moral contemporânea têm se fundamentado em alguma forma de utilitarismo, o motivo sendo que “o utilitarismo foi adotado por uma longa linhagem de autores brilhantes que elaboraram uma doutrina impressionante em alcance e requinte” (RAWLS, 2008, p. XLIV). De acordo com ele a tradição utilitarista, formada tanto por cientistas sociais quanto por economistas renomados como Hume e Adam Smith, Bentham e Stuart Mill, foi formulada para atender a determinadas necessidades e interesses mais amplos, e se harmonizar em um sistema abrangente. Rawls considera que as críticas desenvolvidas contra estas teorias são restritas, às vezes indicam algumas obscuridades advindas do princípio da utilidade, ou mostram a incompatibilidade entre suas implicações e nossos sentimentos morais; neste sentido, elas não oferecem uma alternativa viável que, de fato, se oponha a este princípio (RAWLS, 2008, p. XLIV).

Levando em consideração a magnitude do edifício teórico construído acerca da doutrina utilitarista, a proposta rawlsiana aparece desde o início como desafiadora e

3 De acordo com Rawls as teorias morais tradicionais podem, em sua maioria, ser identificadas ou como intuicionistas ou como fundamentadas em um único princípio (RAWLS, 2008, p. 55). O autor tentará oferecer uma alternativa a estas duas visões, pois o utilitarismo pode acarretar a violação dos direitos de alguns em detrimento do bem-estar de uma parcela maior de outros, e o intuicionismo nega que exista uma explicação útil e clara para problemas de prioridade quando há princípios conflitantes (RAWLS, 2008, p. 49). No entanto, não me deterei na crítica rawlsiana à visão intuicionista, porque o objetivo deste trabalho é analisar a forma como Rawls defende a neutralidade estatal a partir da ideia de prioridade do justo, que é o foco da crítica às concepções utilitaristas.

inovadora, no sentido de procurar formular uma teoria sistemática que seja capaz de servir como opção à visão predominante no mundo anglo-americano.

A fim de distanciar-se da doutrina utilitarista Rawls defenderá uma proposta contratualista de inspiração kantiana, onde a justiça assumirá um papel primordial. De acordo com o autor há dois conceitos fundamentais na ética, a saber: o justo e o bem. Assim, a forma como estas duas noções se relacionam determina a estrutura de uma teoria ética. O filósofo explica que a maneira como as teorias teleológicas relacionam as duas noções é a mais simples à primeira vista, no sentido de que “define-se o bem independentemente do justo e, então, o justo como aquilo que eleva o bem ao máximo” (RAWLS, 2008, p. 29). Neste sentido nas doutrinas utilitaristas um ato ou instituição é justo na medida em que produz o maior bem possível, independentemente de como este bem é distribuído entre os indivíduos (RAWLS, 2008, p. 31). Como vimos, para Rawls isso significa que a violação de direitos, ou a perda da liberdade de alguns, pode ser justificada por um bem maior, partilhado por outros.

Para evitar estas distorções, a prioridade da justiça em relação ao bem é uma característica central do sistema deontológico que o filósofo irá propor. Esta proposta pode ser interpretada em dois sentidos distintos: o primeiro implica que os princípios responsáveis por regulamentar a estrutura básica da sociedade não devem decorrer de nenhuma concepção particular de boa vida; o segundo impõe limites aos modos de vida que são aceitáveis nas sociedades democráticas modernas (RAWLS, 2008, p. 38-39).

Os princípios do direito e, portanto, da justiça impõem limites a quais satisfações têm valor; impõe restrições ao que são concepções razoáveis do bem individual. Ao elaborar planos e ao decidir acerca de aspirações, os indivíduos devem levar em conta essas restrições. Por conseguinte, na justiça como equidade, não se tomam as propensões e as inclinações das pessoas como dadas, sejam quais forem, para depois se procurar a melhor maneira de realizá-las. Pelo contrário, os desejos e aspirações individuais são restringidos desde o início pelos princípios da justiça que especificam os limites que os sistemas humanos de objetivos devem respeitar. Podemos expressar esta ideia dizendo que na justiça como equidade o conceito de justo precede o de bem. Um sistema social justo define o âmbito dentro do qual os indivíduos devem criar seus objetivos, e serve de estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação, dentro da qual e pela qual se pode procurar alcançar esses fins. A prioridade da justiça se explica em parte, afirmando-se que os interesses que exigem violação da justiça não têm nenhum valor. Não tendo mérito absolutamente nenhum, não pode anular as exigências da justiça (RAWLS, 2008, p. 38).

Podemos observar que a primazia da justiça defendida por Rawls se fundamenta na ideia de que os princípios de justiça sociais devem impor limites a modos de vida aceitáveis em uma sociedade democrática. O autor infere que este cerceamento é em si mesmo um bem social. Assim, as reivindicações que exigem transgressão dos limites impostos pelos princípios de justiça são desconsideradas. Rawls tenta, neste sentido, argumentar, como os conceitos de bem e justo se relacionam⁴ para sustentar uma estrutura ética que seja coerente com uma concepção democrática liberal.

As restrições aos modos de vida dos cidadãos não implica que o Estado esteja endossando alguma concepção particular de vida boa, pelo contrário, só mostra que os modos de vida aceitáveis em uma sociedade democrática contemporânea devem obedecer certos limites que foram acordados anteriormente. Assim, apesar das restrições, a proposta rawlsiana deixa em aberto um grande espectro de possibilidades de concepções de bem e modos de vida que podem ser endossados pelos pactuantes.

Como veremos, a proposta deontológica defendida pelo filósofo é relevante não só para a rejeição ao utilitarismo, mas também para o debate com a posição comunitarista. A prioridade do justo é um dos aspectos fundamentais da crítica comunitarista à neutralidade do estatal defendida por autores liberais. Sandel, de forma contrária, acredita que a justiça não deve ser neutra em relação as concepções de bem endossadas pelos cidadãos.

1.2 Neocontratualismo

Rawls procura elaborar sua proposta deontológica dentro da tradição das teorias do contrato social tal como aparecem em Locke, Kant e Rousseau. Diferentemente destes autores, no entanto, Rawls sustenta que tal contrato⁵ não introduzirá uma

4 Os conceitos de justo e bem não devem ser considerados como independentes ou dissociados, tal como no utilitarismo; o filósofo ressalta, em várias passagens, que deve haver uma relação apropriada entre ambos: “Uma concepção de justiça deve ser suficientemente aberta para incluir modos de vida capazes de inspirar devotamento. Em suma, a justiça estabelece os limites, o bem indica a finalidade. Assim, o justo e o bem são complementares, o que a prioridade do justo não nega em absoluto. Essa prioridade quer dizer simplesmente que, se uma concepção política de justiça, para ser aceitável, deve respeitar formas de vidas variadas às quais os cidadãos possam dedicar-se, não é menos verdade que as ideias do bem sobre as quais ela se apoia devem respeitar limites – o espaço autorizado – fixados por ela própria” (RAWLS, 2000, p. 294).

5 Grosso modo, a posição original proposta por Rawls segue um método bastante reconhecido na teoria política moderna que intitulamos contratualismo. Rawls explica, neste sentido, que a posição original não deve ser considerada como uma circunstância histórica real e nem mesmo uma condição primitiva do homem. Segundo Weber “no neocontratualismo de Rawls não existe um conjunto de leis da natureza que sirvam de fundamento para as partes na

sociedade particular, assim como não procurará legitimar uma forma particular de governo. O contrato servirá para estabelecer os princípios de justiça que regulam a estrutura básica da sociedade. Esta última é definida como “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 1997, p. 7-8).

Na teoria de rawlsiana, portanto, as partes que participam do contrato escolherão os princípios de justiça. Ora, para cumprir tal fim o contrato em questão deve ser necessariamente justo. Como isso é possível? Rawls considera que os contratos tradicionais admitem que elementos arbitrários, de um ponto de vista moral, influenciem na escolha dos princípios. O objetivo do filósofo é, então, propor um método que assegure que os princípios de justiça, responsáveis por regulamentar a estrutura básica da sociedade, não sejam influenciados por elementos contingentes que surgem inevitavelmente nas instituições de base. A fim de evitar que contingências moralmente arbitrárias contribuam como poderes de barganha nos termos da negociação do contrato, Rawls introduz a noção de véu de ignorância: os pactuantes devem desconsiderar “a sua posição de classe ou o seu status social; além disso ninguém conhece a sua sorte na distribuição dos dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força. Também ninguém conhece a sua concepção de bem as particularidades do seu plano de vida racional” (RAWLS, 1997, p. 147).

A ideia central defendida pelo autor é que os princípios de justiça são estabelecidos a partir de um consenso original que leva em consideração uma posição inicial de igualdade entre as pessoas. Como os pactuantes consideram apenas informações gerais para estabelecer os termos do contrato, as contingências são anuladas e pode-se chegar a um consenso responsável por estabelecer os termos de cooperação entre os cidadãos. Assim, de forma minuciosa, Rawls eleva a um plano superior de abstração as teorias tradicionais do contrato social.

Assim, na posição original, todos os agentes são considerados livres, iguais e racionais, e ao mesmo tempo, preocupados em promover seus próprios interesses.

A ideia é situar as pessoas como livres e iguais de forma equitativa, de maneira que elas não tenham uma posição de maior vantagem em relação às outras. Também devem excluir a força, a coerção, o logro e

posição original. Os princípios que orientarão a Constituição de um Estado são 'resultado de um procedimento de construção’” (WEBER, 2015, p. 73). Assim a posição original deve ser considerada como uma condição necessária para o estabelecimento de certos princípios básicos de justiça.

a fraude. O objetivo é encontrar um ponto de vista recíproco a partir do qual se possa estabelecer um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais através do distanciamento das circunstâncias particulares da estrutura básica existente. Aqui revela-se a importância do procedimento da posição original sob o véu da ignorância. Na posição original, exclui-se o conhecimento de posições sociais, doutrinas abrangentes, raça, etnia, sexo, dons naturais, ou seja, as partes escolhem sob o véu da ignorância para assegurar um ponto de vista não egoísta de escolha. Como o conteúdo do contrato trata dos princípios de justiça para a estrutura básica, na posição original são estabelecidos os termos justos de cooperação entre os cidadãos. Por isso, justiça como equidade (COITINHO, 2014, p. 129).

Deste modo, Rawls retoma de maneira metódica as teorias contratualistas modernas a fim de encontrar um método capaz de levar os indivíduos a fazer uma escolha elementar, a saber: que princípios de justiça ordenarão a estrutura básica da sociedade.

A ideia aqui é simplesmente tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a argumentos a favor de princípios de justiça e, por conseguinte, a esses próprios princípios. Assim, parece razoável e de modo geral aceitável que ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo acaso ou pelas circunstâncias sociais na escolha dos princípios. Também parece haver consenso de que deve ser impossível adaptar os princípios às circunstâncias de casos pessoais. Também devemos garantir que determinadas inclinações e aspirações e concepções individuais do bem não tenham influência sobre os princípios adotados (RAWLS, 2008, p. 22).

A situação inicial da forma como é apresentada pelo filósofo é responsável por delimitar o escopo de concepções existentes que possam satisfazer determinadas exigências, neste sentido, Rawls utiliza-se do procedimento metodológico empregado pelos liberais clássicos para “redefinir certa situação originária para se chegar a uma concepção dita correta de justiça” (SILVA, 2012, p.42).

1.3 A posição original

Rawls elabora a ideia de posição original tendo em vista o conceito de escolha racional, ou seja, ao abstraímos as propriedades acidentais dos indivíduos e da sociedade em que eles vivem, quais princípios de justiça seriam, de fato, escolhidos por pessoas livres, iguais e racionais em um sistema de cooperação equitativa. Podemos observar, neste sentido, que o procedimento metodológico empregado pelo filósofo busca oferecer argumentos para a defesa de determinados princípios como sendo a escolha que qualquer indivíduo racional faria não estando certo de sua vantagem ou desvantagem dentro da sociedade. O autor explica que uma das características mais

relevantes da justiça como equidade é considerar que as pessoas na posição original, embora não sejam, propriamente, egoístas, são sim mutualmente desinteressadas, ou seja, procuram promover seus próprios interesses e não os dos outros. Para isso, é necessário, obviamente, que os agentes disponham de alguma informação. Neste sentido, de acordo com Rawls os princípios de justiça escolhidos pelos pactuantes serão fruto de uma escolha racional a partir apenas de informações básicas e gerais, como, por exemplo, concepções acerca da psicologia humana e interação social, o reconhecimento da escassez moderada de bens e as exigências competitivas existentes nas democracias (RAWLS, 2008, p. 167). Como veremos na próxima seção, os agentes também sabem quais são seus interesses básicos, os chamados bens primários.

Assim, no contexto da posição original, que deve ser considerada como uma situação hipotética (RAWLS, 2008, 168), qualquer pessoa, a qualquer momento, poderia se colocar sob o “véu da ignorância” para tentar expandir a sua argumentação ética e analisar todos os princípios da justiça disponíveis⁶.

O véu da ignorância implica que as pessoas sejam representadas unicamente como pessoas morais, e não como pessoas beneficiadas ou prejudicadas pelas contingências da sua posição social, pela distribuição das aptidões naturais ou pelo acaso e pelos acidentes da história durante o desenrolar de sua vida. Resulta daí que elas ficam situadas de maneira igual, sendo todas pessoas morais, e, portanto, de maneira equitativa. Refiro-me aqui à ideia segundo a qual a única característica pertinente para o estabelecimento dos termos básicos de cooperação social é a posse de faculdades morais mínimas e apropriadas que constituem a personalidade moral (as faculdades com que somos equipados a fim de podermos ser normalmente membros cooperadores da sociedade durante toda a vida). Essa hipótese, acrescentada ao preceito segundo o qual somos seres iguais sob todos os pontos de vista devem ser representados de maneira igual, assegura a equidade da posição original (RAWLS, 2000, p. 67-68).

6 Rawls explica que a situação inicial proposta é puramente hipotética e, neste sentido, não tenta, de forma alguma, explicar a conduta humana. A posição original é sustentada pelo autor apenas na medida em que tenta interpretar nossos juízos morais e ajuda ao próprio agente a interpretar seu senso de justiça. Os princípios de justiça devem, neste sentido, desenvolverem nos indivíduos determinado raciocínio moral e conduta: “Está claro, então, que a posição original é uma situação puramente hipotética. Não é preciso que aconteça nada semelhante a ela, embora possamos simular as reflexões das partes seguindo, de maneira deliberada, as restrições que tal situação expressa. A concepção de posição original não pretende explicar a conduta humana, a não ser na medida em que ela tenta explicar em que tenta interpretar nossos juízos morais e nos ajuda a interpretar nosso senso de justiça. A justiça como equidade é uma teoria dos nossos sentimentos morais, tais como se manifestam pelos nossos juízos ponderados em um equilíbrio reflexivo. É de presumir que esses sentimentos exerçam certo grau de influência sobre nossos atos e pensamentos. Portanto, embora a concepção de posição original faça parte da teoria da conduta, não se pode daí depreender, em hipótese alguma, que haja situações reais semelhantes a ela. O que é necessário é que os princípios que seriam aceitos desempenhem um papel que se espera em nosso raciocínio moral e em nossa conduta” (RAWLS, 2008, p 146).

O autor esclarece que a restrição de todas essas informações asseguraria a objetividade dos juízos dos que estão sob o véu de ignorância. No entanto, seriam mantidas informações indispensáveis para a avaliação de diferentes concepções de justiça. Samuel Gorovitz (1982) explicita que esses indivíduos conheceriam teorias econômicas, psicológicas e sociológicas, entre outras noções gerais, embora não soubessem nada acerca de sua individualidade, a não ser que nutririam o interesse em poder realizar um plano de vida boa para si mesmas.

Rawls explica que um das primeiras informações às quais as pessoas não devem ter acesso se refere à classe social da qual fazem parte. Elas também não devem conhecer a sua sorte na distribuição de dotes e capacidades naturais, nem mesmo qual é a sua concepção de “vida boa” ou o seu específico projeto de vida. Outro ponto importante é a ignorância em relação às circunstâncias da sociedade em que estariam inseridas, entre elas o nível de desenvolvimento econômico, as particularidades da cultura e até mesmo a geração em que nasceram.

Assim, os princípios de justiça escolhidos seriam gerais e de aplicação universal, públicos e irrevogáveis. Por isto, a posição original poderia ser pensada como um método de assegurar um procedimento equitativo para os envolvidos, uma vez que o véu de ignorância descrito por Rawls têm algumas características que asseguram a imparcialidade no processo de definição das bases para a regulamentação da sociedade.

Na condição de um procedimento de apresentação, a ideia de posição original serve de meio para a reflexão pública e permite um auto-esclarecimento. Podemos utilizá-la para melhor compreender o que pensamos agora, tendo uma visão clara e precisa das exigências da justiça no caso em que a sociedade é concebida como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais, que passa de uma geração a outra. A posição original serve portanto para unificar as nossas convicções mais ponderadas, em todos os níveis de generalidade, e para aproximá-las uma das outras a fim de alcançar um acordo mútuo maior e uma melhor compreensão de nós mesmos (RAWLS, 2000, p. 222-223).

Todas essas restrições impostas pelo véu de ignorância, sejam elas gerais ou individuais, mostram-se indispensáveis para fazer com que o processo de definição dos princípios seja, de fato, fruto de uma escolha racional, livre de quaisquer tipos de coerções⁷. Afinal, se os indivíduos conhecessem as suas peculiaridades morais, sociais e econômicas, eles provavelmente optariam por princípios que favorecessem seus

7 Deste modo, as restrições impostas pelo véu da ignorância asseguram que a escolha dos princípios de justiça não sejam influenciadas por considerações irrelevantes de um ponto de vista moral (SANDEL, 2005, p. 51).

interesses pessoais nesses vários âmbitos. Consideremos, por exemplo, a situação de alguém que se encontra em uma posição inicial onde precisam ser escolhidos alguns princípios para reger a sociedade. Se este indivíduo tiver informações acerca de seu específico projeto de vida, e supondo que seu projeto esteja estreitamente ligado aos valores da sua doutrina religiosa, é muito plausível que ele endosse princípios imbuídos dos ditames de seu credo, o que, provavelmente, originaria conflitos com os adeptos de outras doutrinas.

1.4 Bens primários

Conforme argumentamos, na posição original os pactuantes escolhem quais princípios de justiça regulamentarão a estrutura básica da sociedade, sob um véu de ignorância. Eles ignoram, assim, informações sobre a sorte ou azar que tiveram na loteria natural e social, e sobre suas concepções particulares de bem. Mas qualquer escolha deve se basear em certas informações, e portanto, podemos nos perguntar o que as partes sabem na posição original. Que dados são indispensáveis para o processo de escolha de uma concepção de justiça? Podemos observar que o filósofo oferece um procedimento a partir do qual as partes são impelidas a escolher tendo em vista somente características gerais, acerca do que, de fato, é importante numa sociedade democrática. Assim, informações individuais são dispensáveis, no sentido em que distanciam e colocam em disputa os objetivos dos homens, enquanto informações gerais, comuns a todos, unem e consolidam os propósitos que os indivíduos nutrem na vida em sociedade.

A fim de assegurar sua proposta deontológica Rawls explica que distinguirá a teoria do bem em duas partes (RAWLS, 2008, p. 490), a saber: a teoria fraca do bem⁸ e teoria plena do bem. De acordo com ele a teoria fraca do bem é responsável por “garantir as premissas acerca dos bens primários necessárias para se chegar aos princípios de justiça” (RAWLS, 2008, p. 490). Podemos observar, a partir da distinção, que o filósofo tentará compatibilizar uma concepção restrita de bem que sirva exclusivamente para estabelecer as motivações das partes na posição original com a proposta de primazia da justiça. Ou seja, para supor que princípios de justiça serão acordados na posição original precisamos saber, em primeiro lugar, o que motiva a

8 Rawls explica que o primeiro momento em que a teoria fraca do bem é utilizada é para estabelecer os membros menos afortunados da sociedade. O princípio da diferença presume que é possível identificar os grupos desfavorecidos da sociedade e supor que suas expectativas são especificadas com base nos bens primários (RAWLS, 2008, p. 490).

escolha dos agentes.

Rawls pressupõe, neste sentido, que para o desenvolvimento e desabrochar humano é fundamental o fornecimento de um pano de fundo que especifique as necessidades e demandas dos cidadãos (RAWLS, 2000, p. 299). O filósofo parte da ideia de que nas sociedades contemporâneas há uma infinita gama de concepções acerca do que é valioso na vida humana. Como vimos, a posição original, sob o aspecto do véu da ignorância, anula as características que colocam os homens em disputa e os representa apenas como agentes livres e iguais que têm interesse em satisfazer seus objetivos e fins. No entanto, por mais distintos que os planos de vida dos cidadãos possam ser, todos sabem que precisam dos mesmos bens primários para realizá-los. Os bens primários são bens gerais, necessários para a execução de qualquer plano racional, e portanto, do interesse de todo agente racional. Desta forma, o autor elabora a teoria restrita do bem a fim de especificar os bens necessários para a realização dos objetivos e fins últimos dos seres humanos. De acordo com o filósofo a lista básica de bens primários compreende os seguintes pontos (RAWLS, 2000, p. 302):

1. Os direitos e as liberdades básicos, dos quais se pode igualmente propor uma lista;
2. A liberdade de circulação e a liberdade na escolha de uma ocupação com, no segundo plano, oportunidades variadas;
3. Os poderes e as prerrogativas pertinentes de certos empregos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
4. As rendas e a riqueza;
5. As bases sociais do respeito próprio;

Como vimos, Rawls considera que na posição original os indivíduos são caracterizados pelo desinteresse mútuo, ou seja, farão suas escolhas procurando assegurar e promover as suas próprias convicções e interesses, sejam quais forem. A fim de assegurar seus objetivos os pactuantes sabem que querem o máximo possível de bens primários.

Os bens primários, como já comentei, são coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais desejem. Sejam quais forem as minúcias dos planos racionais de um indivíduo, presume-se que há várias coisas que ele preferia ter mais a ter menos. Com uma quantidade maior desses bens, em geral é possível prever um maior êxito na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos (RAWLS, 2008, p. 110).

Entretanto a introdução dos bens primários na posição original pode levantar dúvidas sobre o caráter deontológico da teoria rawlsiana, que depende, como nos diz o próprio autor, da prioridade do justo sobre o bem. O filósofo tentará resolver este problema ressaltando que fundamentou sua explicação acerca do papel da justiça no *Tratado Sobre a Natureza Humana* de David Hume. Seguindo a teoria humeana, Rawls observa que as circunstâncias da justiça⁹ podem ser de dois tipos: objetivas e subjetivas. Grosso modo, as circunstâncias objetivas dizem respeito à escassez moderada de bens sociais, enquanto as circunstâncias subjetivas indicam os conflitos de interesses existentes entre os sujeitos de cooperação. Isto significa que os indivíduos têm planos de vida e concepções de bem distintas que consideram merecer ser promovidas. Rawls considera que as partes na posição original, apesar de não saberem quais são seus fins e objetivos substantivos, nutrem o interesse de poderem ter suas concepções de bem respeitadas e promovidas.

Assim, podemos dizer, em resumo, que as circunstâncias da justiça se verificam sempre que os indivíduos apresentam reivindicações conflitantes à divisão das vantagens sociais em condições de escassez moderada. Se essas circunstâncias não existissem, não haveria oportunidade para a virtude da justiça, assim como não haveria oportunidade para a coragem física na ausência de ameaças de danos à vida ou à integridade física (RAWLS, 2008, p. 155).

Assim, as circunstâncias da justiça são as condições que provocam a virtude da justiça. A restrição destas circunstâncias tornaria a virtude da justiça desnecessária, vã e impossível (SANDEL, 2005, p. 56). No entanto, Rawls explica que as circunstâncias da justiça fazem parte da condição natural humana e, por isso, são necessárias. Sandel enfatiza que as condições que propiciam a virtude da justiça são condições empíricas (SANDEL, 2005, p. 56), o que parece, a primeira vista, estar em desacordo com o projeto deontológico rawlsiano, Rawls explica, no entanto, que as circunstâncias da justiça não são incompatíveis com seu projeto deontológico porque dizem respeito a

9 Rawls salienta que as sociedades contemporâneas são marcadas ao mesmo tempo por conflitos e identidades de interesses. Desta forma, ao mesmo tempo que os indivíduos sabem que a cooperação social possibilita uma vida melhor para todos, não são indiferentes à maneira pela qual os frutos da cooperação são divididos na sociedade. Todos preferem, assim, uma parte maior que uma menor, no sentido de que uma parcela maior garante a possibilidade do indivíduo de perseguir os seus fins ou bens com maior facilidade. O filósofo ressalta que todos os indivíduos racionais necessitam de determinadas coisas para realizar seus projetos de vida (RAWLS, 2008, p. 491). Justamente por isso eles são levados a pensar acerca de quais são as regras ou princípios que deveriam reger a cooperação, ou seja, quais princípios seriam escolhidos para distribuir os frutos advindos da associação entre agentes mais ou menos autossuficientes na sociedade.

fatos gerais, válidos para todas as pessoas, e não eventos particulares. A pretensão do filósofo é mostrar que os princípios que regulamentarão a estrutura básica não devem ser vistos como desconectados dos fatos que fazem parte da vida em sociedade. Podemos observar que Rawls recorre a parte da teoria humeana por que quer evitar a crítica, feita muitas vezes a Kant, de propor uma teoria com fundamentos metafísicos abstratos. No entanto, como veremos, esta será exatamente a crítica de Sandel.

Desta forma os elementos empiristas incorporados na situação inicial, tal como propostas por Rawls, expressam a preocupação do autor em mostrar que sua teoria tem como objetivo oferecer uma base sustentável que, de fato, sirva de opção às visões anteriormente difundidas no mundo anglo-americano. Uma teoria política que não considera os fatos pertinentes na vida em sociedade muito provavelmente não conseguiria obter a sustentabilidade e oferecer um edifício teórico necessário para perdurar no tempo.

1.5 Os princípios de justiça pensados como resultado de uma escolha racional

A concepção de “justiça como equidade”¹⁰ de Rawls têm sua finalidade satisfeita quando os participantes do contrato chegam à escolha dos princípios de justiça¹¹, que são:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (RAWLS, 2008, p. 73).

10 Rawls elabora a ideia de justiça como equidade tendo como ponto de partida a racionalidade das partes em pensar “princípios fundamentais de justiça” (RAWLS, 2008, p. 144), sendo eles, fruto de um pacto original, estabelecendo-se uma situação inicial adequada. O autor considera que numa situação inicial de igualdade e considerando-se que racionalmente as pessoas estão interessadas em promover os seus próprios interesses seriam estabelecidos princípios básicos de associação responsáveis por todos os acordos subsequentes, ou seja, a partir da associação dos indivíduos seriam escolhidos princípios fundamentais considerando-se tanto a racionalidade inerente das partes quanto a equidade.

11 O autor explica que a aceitação destes princípios não decorre de nenhuma lei ou probabilidade psicológica, ou seja, se não forem estabelecidas condições anteriores não chegaríamos a tais princípios considerando-se somente concepções sobre a psicologia humana ou leis da razão. Por mais, que, pelo menos, idealmente, ele tentará demonstrar que os princípios explicitados seriam os únicos compatíveis com as condições iniciais estabelecidas. O propósito da argumentação rawlsiana é estritamente dedutivo, no sentido, que os passos explicitados, levarão a determinado resultado. O autor admite que apesar do objetivo inicial ser de demonstrar que tais passos levam a tal resultado, o raciocínio empregado é puramente intuitivo.

Como vemos, no primeiro princípio Rawls não propõe um tipo de liberdade máxima, pois isto faria com que as pessoas, no exercício de seus direitos, prejudicassem a liberdade umas das outras¹². Neste aspecto, podemos observar a filiação do filósofo à tradição liberal que remonta a autores como Benjamin Constant e John Stuart Mill. Em *Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*, Constant enfatiza a diferença entre os conceitos de liberdade ao longo da história, explicando que os antigos se consideravam livres na medida em que participavam ativamente da vida política, a partir de discussões públicas para chegar ao consenso sobre qual era a melhor opção para a cidade. Neste sentido, os cidadãos exerciam diretamente a soberania, ao passo que, por sua vez, os modernos se consideram livres na medida em que não há interferências na sua privacidade ou individualidade; ou seja, diz Constant, eles querem que sua liberdade seja assegurada contra as intervenções abusivas da sociedade e dos governantes (CONSTANT, 1985, p. 1-7). Quanto a Stuart Mill, seu livro *Sobre a Liberdade* é tido como um clássico da doutrina liberal do século XIX, uma vez que nele o autor afirma que o seu principal objetivo é investigar as bases da interferência da sociedade na individualidade. Ele propõe que o único motivo que justifica tal interferência é a proteção, isto é, a defesa contra os danos que uma pessoa pode causar a outras. Onde não há tal risco, Mill demanda uma interferência mínima do governo e da sociedade na vida das pessoas, deixando o indivíduo soberano sobre si mesmo naquilo que compete apenas a ele próprio. Alinhando-se a essas doutrinas liberais no que diz respeito às liberdades políticas individuais dos cidadãos, Rawls reitera sua importância logo no primeiro princípio da justiça.

O segundo princípio, ou “princípio da diferença”, por sua vez, refere-se à distribuição dos bens primários¹³. Rawls admite que no mundo não há uma quantidade de bens em abundância e disponíveis para todas as pessoas. Caso houvesse, talvez todos pudessem receber o mesmo montante de bens. Entretanto, o mundo concreto é marcado pela desigualdade, a qual impera a respeito tanto de bens materiais quanto das vantagens

12 O autor obviamente reconhece que as pessoas não podem ter tudo o que desejam, e isto é impedido pelo simples fato de que existem outras pessoas. O filósofo, no entanto, argumenta que o melhor para todas as pessoas é ter o direito de promover a sua concepção de bem, seja qual for ela.

13 Como dissemos o princípio da diferença é responsável pela distribuição dos bens primários, mas é preciso enfatizar, que Rawls ressalta, que o bem primário mais importante é a autoestima que parece ser assegurada pelo primeiro princípio (da liberdade) e não pelo princípio da diferença como os demais bens primários. De fato seria estranho defender que a autoestima fosse distribuída de acordo com o princípio da diferença, parece ser mais coerente defender que ela deve ser assegurada pelo primeiro princípio.

sociais, ambos existentes em quantidades limitadas e disputados pelos indivíduos. Deste modo, as pessoas na posição original precisariam escolher a melhor forma de distribuição, e com base na razoabilidade elas desistiriam de critérios que excluíssem certo grupo da sociedade, seja ele qual fosse, tais como os que seguem o princípio utilitarista de maximização do “bem-estar geral”. Em um primeiro momento, provavelmente chegariam à ideia de que a melhor forma de distribuição é a igualitária, já que ninguém precisaria se preocupar se recebeu ou não uma quantidade de bens inferiores aos dos outros (RAWLS, 2008, p. 183); Rawls considera que como os indivíduos estariam situados na posição original não estando, assim, seguros acerca de suas vantagens particulares dentro do contexto a ser regido pela concepção de justiça estabelecida, eles agiriam de acordo com o princípio “*maximínimo*”. Isto significa que, a partir da incerteza causada pelo véu de ignorância, optariam por princípios que minimizassem o perigo iminente – os pactuantes considerariam a hipótese mais prejudicial a ser evitada. Desta maneira, as pessoas que adotassem tais princípios de justiça resguardariam os seus próprios interesses como agentes racionais. Rawls afirma, neste sentido, que os pactuantes chegarão à conclusão de que das desigualdades podem decorrer benefícios para a sociedade (RAWLS, 2008, p. 184).

Então, a partir do princípio “*maximínimo*” que os pactuantes seguem sob o véu da ignorância, algumas desigualdades seriam admitidas, desde que elas favorecessem os membros que obtiveram menos vantagens na loteria natural e social.

De acordo com o filósofo, em uma situação de grande incerteza¹⁴, agentes racionais preocupados em promover seus interesses seriam conservadores em suas escolhas, ou seja, tentariam minimizar ao máximo os riscos. Rawls explica que “a regra *maximínimo* determina que classifiquemos as alternativas partindo dos piores resultados possíveis: devemos adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras” (RAWLS, 2008, p. 186). Isso significa que na posição original os agentes adotarão uma escolha onde os desfavorecidos – os que estão na pior posição – estarão na melhor situação em relação às outras alternativas. Os dois princípios de justiça propostos por Rawls funcionam como solução da regra *maximínimo* do problema

14 A posição original provoca um cenário de incerteza necessária para a escolha dos princípios de justiça. Neste sentido, o autor tentará demonstrar que a partir das circunstâncias as quais os pactuantes serão submetidos, os seus conhecimentos, suas crenças e valores seriam melhores asseguradas na medida em que todos os acordos subsequentes fossem derivados ou fundamentados nesses princípios de justiça. Rawls parte do pressuposto que numa situação de igualdade seria racional as pessoas quererem assegurar os seus próprios objetivos considerando-se as opções disponíveis.

de justiça social (RAWLS, 2008, p. 186).

O autor explica que a concepção de justiça escolhida pelas pessoas de determinada sociedade poderia ser qualquer uma, mas considerando que elas estariam sob o “véu de ignorância”, é racional pensar que a concepção escolhida não seria excludente para nenhuma delas, já que ninguém saberia qual seria sua situação efetiva nessa sociedade. Assim, seriam estabelecidos princípios que favoreceriam todos os cidadãos, estando eles na situação mais privilegiada economicamente ou não, ou em qualquer outro tipo de status social. Além disso, Rawls enfatiza que, nessa escolha,

a autonomia racional é representada fazendo-se da posição original um caso de justiça procedimental pura. Isto é, quaisquer que sejam os princípios que as partes selecionarem da lista de alternativas apresentada a elas, eles são aceitos como justos. Em outras palavras, seguindo a ideia de que os próprios cidadãos (por meio de seus representantes) devem especificar os termos equitativos de sua cooperação (e deixando de lado, por enquanto, o critério de equilíbrio reflexivo), o resultado da posição original produz, a nosso ver, os princípios de justiça apropriados a cidadãos livres e iguais (RAWLS, 2000, p. 117).

Não obstante, Rawls admite que se poderia argumentar que os princípios de justiça estabelecidos talvez entrem em conflito. Em outras palavras, a restrição da liberdade de alguns pactuantes poderia criar uma situação de desigualdade que satisfizesse o segundo princípio, ou seja, que resultasse em um bem vantajoso para os demais. No entanto, o autor considera que o primeiro princípio de justiça deve ter prioridade em relação ao segundo. Logo, conforme explica Gorovitz, esse tipo de restrição só seria justificado se fosse parte essencial de “um sistema de liberdade que maximizasse a liberdade de todos.” (GOROVITZ, 1982, p. 274).

Rawls oferece argumentos que esclarecem a prioridade absoluta do primeiro princípio em relação ao segundo. Ele entende que o amor-próprio é um dos primeiros bens primários adquiridos pelo homem, e uma das características humanas peculiares é desejar realizar sua natureza em uma associação livre com os outros. Desta forma, o autor conclui que se a autoestima é o bem mais valioso dentre os bens primários, e considerando-se o princípio de distribuição igual de liberdades, então nenhum pactuante se arriscará em assumir uma posição desvantajosa que certamente o impedirá de estabelecer associações para realizar sua natureza e, a partir daí, alcançar a autoestima (GOROVITZ, 1982, p. 274-275). Neste sentido, Gorovitz explica que o primeiro princípio é responsável por delimitar a formação das instituições sociais e práticas (GOROVITZ, 1982, p 275).

Uma vez estabelecidos os princípios de justiça e a prioridade do princípio da liberdade, isto servirá de base para organizar a ordem social e política. De acordo com Gorovitz, após os pactuantes escolherem esses princípios, uma camada do “véu de ignorância” é hipoteticamente retirada, e no próximo estágio eles deverão estabelecer uma constituição onde serão especificados os poderes do governo e os direitos dos cidadãos (GOROVITZ, 1982, p 276). Nesse momento, as pessoas também conhecerão informações indispensáveis sobre a sociedade em que viverão, tais como nível econômico e cultural, e recursos naturais disponíveis. Sendo definida a constituição, mais uma camada do “véu de ignorância” é retirada, a fim de que os pactuantes, hipoteticamente, deliberem acerca das leis e políticas públicas que serão implementadas em sua sociedade, de modo coerente com os princípios da justiça e a constituição. Para que isto ocorra de forma segura, os pactuantes terão acesso ilimitado a fatos econômicos e sociais, mas os fatos concernentes à sua individualidade ainda serão desconhecidos, no intuito de que seja assegurada a imparcialidade dos contratantes.

Neste sentido, eles chegariam à conclusão de que os princípios da justiça não deveriam decorrer de nenhuma concepção particular de vida boa, a fim de poderem ser aceitos por qualquer cidadão, independentemente de quais forem seus planos de vida.

Capítulo II

Limites do Voluntarismo Rawlsiano

Críticos da corrente liberal contemporânea, autores reconhecidos como comunitaristas argumentam que o liberalismo é uma concepção política individualista, a-social, empobrecida e a-histórica e, por isso, não consegue explicar os valores sociais que advêm exclusivamente da nossa relação com a comunidade e a tradição. Tal corrente filosófica tenta mostrar que a forma como nos relacionamos em sociedade influencia a nossa concepção de solidariedade social, compaixão, educação, virtudes e responsabilidade moral que, em muitos sentidos, representam a melhor esperança para as sociedades ocidentais modernas marcadas por conflitos ideológicos. O alcance de tais críticas, no entanto, depende de como o individualismo liberal é entendido. Em outras palavras se há ou não lugar para tais valores nas teorias liberais, considerando-se que tais virtudes ou valores só podem ser desenvolvidos no âmbito social. Um dos mais influentes filósofos pertencentes à corrente comunitarista, Michael Sandel, desenvolve em seu livro *O Liberalismo e os Limites da Justiça* críticas novas e provocativas ao liberalismo deontológico, que convida seus defensores a esclarecerem o que é e o que não é central para a tradição liberal-democrática.

2.1 Liberalismo e deontologia

De acordo com Sandel o liberalismo proposto por Rawls se assenta na premissa da primazia da justiça. Em outras palavras, o certo ou o justo deve ser considerado como anterior ao bem (SANDEL, 2005, p. 20). Para afirmar que o justo deve ser anterior ou independente do bem, Rawls parte do pressuposto de que as sociedades contemporâneas são compostas por uma pluralidade de pessoas, cada uma com seus próprios interesses, objetivos e concepções de bem. Levando em consideração a ampla gama de concepções existentes na sociedade, esta deve ser organizada de modo que os princípios que a regulam não pressuponham nenhuma concepção particular de bem. Assim, a justificação destes princípios não decorre do fato de estes contribuírem para maximizar o bem-estar social ou promover algum bem social importante, seu reconhecimento e fundamentação reside no fato de estarem de acordo com o que é justo – uma categoria moral que é dada antes do bem e que é independente dela (SANDEL, 2005, p. 20).

O liberalismo deontológico é, acima de tudo, uma doutrina acerca da justiça, e, em particular, acerca do primado da justiça no quadro dos ideais morais e políticos. A sua tese nuclear poderá ser apresentada da seguinte forma: sendo a sociedade composta por uma pluralidade de pessoas, cada uma com os seus objetivos, interesses e concepções de bem, estará mais bem organizada quando for governada segundo princípios que, em si mesmos, não pressupõem qualquer concepção de bem. Aquilo que justifica estes princípios de organização e de regulamentação social não é, acima de tudo, o fato de maximizarem o bem-estar social ou promoverem o bem de outro modo qualquer, mas o facto de partirem do conceito de justo, uma categoria moral a que aqui é atribuída prioridade sobre o bem e que é perspectivada como sendo independente dele (SANDEL, 2005, p. 21).

Sandel explica que o liberalismo deontológico concebe a primazia da justiça em dois sentidos distintos, embora relacionados (SANDEL, 2005, p. 22). A primeira forma de defender que a justiça é anterior ao bem remonta ao debate que Rawls desenvolve com a tradição utilitarista, ou seja, os direitos dos indivíduos devem ser assegurados independentemente da maximização do bem-estar de uma parcela ou da maioria da sociedade. De acordo com Sandel, o primeiro sentido de primazia da justiça é “claramente moral” porque “afirma que a justiça é um valor primário na medida em que suas exigências têm maior peso do que outros interesses morais e políticos, independentemente da urgência de que estes últimos se possam revestir” (SANDEL, 2005, p. 22).

A segunda forma de enfatizar o *status* privilegiado desempenhado pela justiça se assenta não apenas na ideia de que suas reivindicações são anteriores às demais, mas na alegação de que seus princípios são independentes de qualquer concepção de boa vida¹⁵ (SANDEL, 2005, p. 23). É esta segunda afirmação acerca da fundamentação moral dos princípios de justiça que distingue, segundo Sandel, o liberalismo deontológico rawlsiano de outras vertentes liberais deontológicas – entendidas como uma doutrina ética substantiva ou de primeira ordem – que opõe-se ao consequencialismo, na medida em que atribui prioridade categórica a certos deveres e proibições. O liberalismo deontológico também se opõe à teleologia num nível fundacional ou metaético, na medida em que fundamenta aqueles deveres ou obrigações (princípios de justiça) sem pressupor nenhuma concepção substantiva de bem acerca dos fins ou objetivos humanos.

Este contraste poderia igualmente ser apresentado em termos de dois sentidos diferentes de deontologia. No seu sentido moral, a deontologia opõe-se ao consequencialismo, descrevendo uma ética de primeira ordem que contém certos deveres e proibições categóricos que assumem uma precedência incondicional sobre as demais preocupações morais e práticas. No seu sentido fundacional, a deontologia opõe-se à teleologia, descrevendo um tipo de justificação nos termos do qual os primeiros princípios são derivados de um modo que não pressupõe qualquer finalidade ou propósito humano, nem são determinados por qualquer concepção do bem para o homem (SANDEL, 2005, p. 23-24).

Ao combinar a primazia moral e fundacional da justiça há dois tipos de ganhos. Primeiro, a primazia fundacional da justiça justificaria ou explicaria sua primazia moral, neste sentido, o liberal seria capaz de afirmar que a justiça se posiciona como categoricamente privilegiada em relação aos objetivos, interesses e concepções particulares de bem, precisamente, porque seu fundamento ou justificativa é independente de tais valores. Por exemplo, se considerarmos o fundamento último da justiça como a maximização do bem-estar social, seríamos forçados a admitir que a prioridade da justiça é contingente, pois em quaisquer circunstâncias em que da ação injusta e não justa decorresse a maior contribuição para o bem-estar social, seríamos obrigados a agir injustamente. Segundo, se o fundamento dos princípios de justiça fizesse referência a concepções particulares de bem, então, o primado que lhes foi atribuído constituiria, com efeito, na imposição coercitiva de uma concepção de bem a indivíduos que podem ter concepções diferentes. Assim, para estabelecer que a primazia

15 Aspecto fundacional da ética deontológica.

moral da justiça é segura e não coercitiva, parece que precisamos fornecer uma fundamentação dos princípios de justiça que não seja dependente das circunstâncias, objetivos e fins últimos adotados pelos seres humanos.

Kant, o mais reconhecido dos liberais deontológicos clássicos, fornece este fundamento em sua descrição da natureza do sujeito humano. Em sua teoria, segundo Sandel, a concepção de pessoa explica a prioridade categórica do justo sobre o bem. Para Kant, os seres humanos são possuidores de uma vontade e são capazes de exercê-la livremente, são capazes, neste sentido, de uma ação autônoma. É essa capacidade, mais do que o resultado de exercê-la, que é mais fundamental para a dignidade e o valor dos seres humanos, ela é responsável por distinguir os seres humanos dos outros animais e os elevar acima do reino da natureza.

Assim, o que os torna sujeitos humanos não são os seus objetivos, interesses e concepções particulares de bem, que eles possivelmente decidem ou não adotar, mas a capacidade de pensar e agir autonomamente. Em outras palavras, na concepção deontológica proposta por Kant, o que importa acima de tudo para os seres humanos, não são os fins que escolhem, mas a capacidade de escolher que é pressuposta. Entretanto, se esta capacidade deve ser dada antes de qualquer fim particular, então, o que realmente importa em relação aos seres humanos é dado antes dos seus objetivos ou fins. Em suma, assim como a justiça é anterior ao bem, o sujeito é anterior aos seus fins; a atribuição deontológica de prioridade absoluta à justiça é acompanhada da prioridade do sujeito.

Na perspectiva kantiana, os dois aspectos da ética deontológica não são dissociáveis. A prioridade moral da justiça é viabilizada (e exigida) pela sua prioridade fundacional. A justiça não é apenas mais um valor entre outros, exatamente porque os seus princípios são derivados independentemente. Ao contrário do que se passa com outros princípios práticos, a lei moral não se vê implicada à partida na promoção dos vários interesses e fins contingentes, na medida em que não pressupõe uma qualquer concepção particular de bem. Uma vez que o seu fundamento é anterior a todos os fins empíricos, a justiça ergue-se numa posição privilegiada face ao bem, estabelecendo os seus limites (SANDEL, 2005, p. 27).

Com este breve relato da natureza do liberalismo deontológico em vigor, podemos ver a magnitude do edifício teórico ao qual Rawls tentará se filiar quando afirma que a justiça deve ser reconhecida como a primeira virtude das instituições sociais (RAWLS, 1997, p. 3).

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma

teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se são injustas... Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indisponíveis (RAWLS, 1997, p. 4).

Rawls destaca que precisamos inverter a relação entre o certo e o bom proposta pelas teorias teleológicas e considerar que o certo ou o justo devem ter prioridade. Segundo Mulhall & Swift, o fato de Rawls atribuir esta dupla prioridade à justiça destaca a sua preocupação em demonstrar o que é fundamental para a condição humana. O compromisso de Rawls com a regulamentação da sociedade por princípios de justiça que não dependem de qualquer concepção particular de bem é o resultado direto de sua visão do que realmente importa sobre os seres humanos, a saber: sua capacidade de escolher suas concepções de bem (MULHALL & SWIFT, 1996, p. 44). Tal concepção reflete a ideia de que as pessoas têm interesses de ordem superior e os princípios que regulam a estrutura básica da sociedade servem para resguardar e garantir esta capacidade. Rawls parte, neste sentido, do pressuposto que o Estado não deve encorajar ou discriminar concepções particulares de boa vida – a não ser aquelas que transgridem os princípios de justiça anteriormente acordados – porque isso significaria restringir o exercício pleno da liberdade e igualdade dos cidadãos de poder escolher como querem viver. Em suma, os seres humanos são entendidos como personalidades morais autônomas e a sociedade deve ser organizada de forma a respeitar esta capacidade acima de outras.

2.2 Fundamentação do debate liberal-comunitarista

Parece haver consenso na alegação de que para entender a crítica comunitarista ao liberalismo como um todo devemos começar com a avaliação do trabalho de Michael Sandel. Em primeiro lugar, gostaríamos de ressaltar que foi a publicação de seu livro *Liberalismo e os Limites da Justiça* em 1982 que iniciou o debate sobre o qual estamos debruçados¹⁶. O livro de Sandel é estruturado, explicitamente, como uma crítica ao trabalho de John Rawls¹⁷. E, portanto, oferece uma análise crítica do texto *Uma Teoria da Justiça*. O objetivo é apresentar um resumo exegético da posição de Sandel que,

16 Embora Alasdair MacIntyre tenha publicado *After Virtue* em 1981, um ano antes da publicação do *Liberalismo e os Limites da Justiça*, foi o livro de Sandel que inspirou o rótulo de “comunitarista”.

17 Nossa decisão de usar Rawls como representante liberal é um reflexo da escolha de Michael Sandel em *Liberalismo e os Limites da Justiça* – além, é claro, do fato de se tratar de um autor de referência no pensamento político contemporâneo.

simultaneamente, tornará evidente porque ele se vê como crítico do liberalismo rawlsiano. Não serão necessários extremos inferenciais ou extrapolações especulativas para passar de um ineditismo do primeiro para um entendimento do segundo. Na medida em que formos analisando as críticas de Sandel ao liberalismo rawlsiano se tornará mais claro porque o rótulo de comunitarista.

Contra o primado da justiça, argumentarei em favor dos limites da justiça e, por arrastamento, a favor dos limites do liberalismo também. Aqueles que tenho em mente não são limites práticos, mas sim conceptuais. Não me limito a defender que, independentemente da sua nobreza, a justiça, enquanto princípio, dificilmente se poderá alguma vez concretizar por inteiro na prática; aquilo que afirmo é que os limites da justiça se situam no próprio ideal do conceito. O problema que se coloca a uma sociedade inspirada na promessa liberal não reside apenas no facto de a justiça estar sempre por realizar, mas no facto de que a própria visão que sustenta ser defeituosa, de as suas aspirações estarem incompletas (SANDEL, 2005, p. 21-22).

Sandel salienta que Rawls segue a linha de Kant ao elaborar um liberalismo deontológico. Neste sentido seu livro *Uma Teoria da Justiça* adota as principais teses da ética deontológica (SANDEL, 2005, p. 39). A fim de tornar a crítica do autor mais clara, levaremos em consideração a divisão proposta por Doppelt (DOPPELT, 1989, p. 817):

1. *Uma Teoria da Justiça* de Rawls sintetiza o liberalismo deontológico quando tenta derivar e justificar princípios de justiça políticos sem assumir ou fazer referência a qualquer concepção de valores e fins advindos da relação do indivíduo com o meio social.
2. O liberalismo rawlsiano pressupõe uma concepção de pessoa destituída de conteúdo e de fins (o *unencumbered self*) com a intenção de argumentar a favor de pessoas como essencialmente autônomas, capazes de escolher todos os seus fins e valores. Neste sentido seus objetivos e fins substantivos adquirem valor somente porque representam a ação autônoma do indivíduo.
3. A concepção rawlsiana de pessoa é o resultado imediato do procedimento desenvolvido na posição original. A força moral dos princípios emergem dela, assim como o tratamento da justiça como a primeira virtude social.
4. Na concepção rawlsiana a relação paradigmática das pessoas com os seus fins deve ser a de uma escolha e não uma descoberta. Neste modelo a capacidade humana mais relevante é a volição e não a cognição entendida como a capacidade de auto-compreensão e reflexão.

5. Como resultado, a concepção de pessoa de Rawls é incompatível com características centrais da nossa identidade e experiência moral. O fato que podemos descobrir através da reflexão crítica que existem certos fins substantivos e aspectos essenciais da nossa identidade, que, em primeira instância, não escolhemos, mas descobrimos ser essenciais. O poder da descoberta capacita-nos a constituir nossas identidades à luz de nosso autoconhecimento, algo que, em um primeiro momento, é incompatível com o modelo liberal proposto por Rawls.
6. Além disso, alguns dos fins que descobrimos serem essenciais para nossa identidade são fins comuns ou compartilhados, que implicam um senso de comunidade com os outros e identificações comuns de bem. A forma como Rawls considera as pessoas, agentes autônomos capazes de fazer escolhas, ignora e distorce a maneira pela qual a nossa identidade é constituída através da nossa relação com a comunidade, seja ela de um tipo ou de outro e várias ideias de bens comuns que são compartilhados.
7. À luz dos pontos 5 e 6, a concepção rawlsiana de pessoa distorce a identidade e a capacidade dos indivíduos, ou seja, o papel essencial da comunidade, do auto-compreensão e autorreflexão na constituição do agente são considerados arbitrários.
8. A justificativa do princípio da diferença necessita de uma visão mais ampla acerca da identidade humana do que a oferecida por Rawls. O princípio da diferença pressupõe uma concepção de pessoa com laços comuns, uma comunidade e a capacidade de autorreflexão que parece estar excluída da proposta liberal rawlsiana.
9. O liberalismo deontológico e seu ideal de justiça social é completamente limitado porque depende de um empobrecimento moral das pessoas. Neste sentido, o liberalismo exclui e desvaloriza a identidade do agente, da comunidade e a autorreflexão que contribui para a vida social e a prática política.

A principal crítica de Sandel ao liberalismo rawlsiano repousa na alegação de que as pessoas não podem ser consideradas agentes puramente autônomos, capazes de escolher todos os seus objetivos e fins substantivos – incorporados nas reivindicações 1-3 acima (DOPPELT, 1989, p. 818). Sandel está, de fato, certo em mostrar a estrutura deontológica implícita no projeto rawlsiano – a partir da ideia de prioridade do justo

sobre o bem, o véu da ignorância, a definição do bem como instância de um plano de vida escolhido pelo indivíduo – dependente de uma concepção de pessoa em que sua capacidade de determinar o bem – escolher livre dos seus fins – é essencial e a concepção particular de bem não é (DOPPELT, 1989, p. 818). Rawls, no entanto, entende perfeitamente que pessoas reais na sociedade têm concepções particulares de bem e possuem determinada identidade, senso de comunidade, experiência moral. A proposta deontológica implícita em sua teoria destina-se a capturar e representar o interesse público em nosso discurso sobre justiça social, direitos civis e políticos, o estado de direitos – um discurso que pressupõe, entre outras coisas, que as pessoas devem ser livres para fazer suas próprias escolhas e que existem, em última análise, desacordos razoáveis sobre o que, de fato, é considerado valoroso na vida humana.

Podemos observar, desta forma, que a maior parte dos problemas com as teorias liberais é que elas parecem não desenvolver o conceito de comunidade em toda sua integridade. Sandel explica que grande parte dos autores que oferecem argumentos contra o liberalismo orientado para os direitos individuais são reconhecidos como comunitaristas. No entanto, o autor ressalta, “o debate entre comunitaristas e liberais que deflagrou nos últimos anos na filosofia política conhece uma grande amplitude, e eu nem sempre me encontro do lado dos comunitaristas” (SANDEL, 2005, p. 10). Com isto, ele pretende mostrar que não deve ser considerado comunitarista na medida em que não defende “a ideia de que os direitos devem decorrer dos valores predominantes numa dada comunidade num certo período de tempo...” (SANDEL, 2005, p. 10). Sandel afirma que a teoria política liberal leva as pessoas a se conceberem como anteriores aos seus fins ou valores, para que estes últimos sejam vistos como fruto de uma escolha racional. O resultado disso, explicita o autor, é uma concepção vazia e abstrata de self¹⁸,

18 Sobre a noção de “self desonerado”, diz Kymlicka: “Sandel tem dois argumentos a favor desta afirmação, que chamarei de argumento da ‘autopercepção’ e do ‘eu inserido’. O primeiro argumento é o seguinte: a visão de Rawls do ‘eu desonerado’ não corresponde à nossa ‘auto-compreensão mais profunda’, no sentido de nossa auto-percepção mais profunda. Segundo Sandel, se o eu é anterior a seus objetivos, deveríamos, então, pela introspecção, ser capazes de enxergar, por intermédio de nossos objetivos particulares, um eu desonerado. Porém, observa Sandel, não percebemos nossos eus como desonerados. A visão de Rawls do eu como um ‘dado anterior aos seus objetivos, um sujeito de pura ação e posse, e rarefeito ao fim’, está ‘em radical contradição com nossa noção mais familiar de nós mesmos como seres densos de características específicas’. Na visão de Rawls, ‘identificar quaisquer características como meus objetivos, ambições, desejos etc. é sempre inferir um sujeito, ‘eu’, por trás deles, a certa distância’. Teria que existir esta coisa – um eu que possui uma certa forma, se bem que uma forma, por fim, rarefeita – que fica por trás de nossos objetivos, a certa distância. Para aceitar Rawls, eu teria que me ver como esta coisa sem propriedades, como um objeto um tanto fantasmagórico no espaço, ou, como Rorty diz, uma espécie de ‘substrato’ localizado ‘atrás’ de meus objetivos. Por

que ignora o quanto nossa identidade pessoal é precisamente constituída por nossos valores ou fins. Para Sandel, esta concepção não corresponde à maneira como as pessoas se veem no dia-a-dia, além de negligenciar aspectos significativos de nossa experiência moral:

Em modos diferentes, aqueles que questionam a prioridade do justo contestam a concepção da pessoa de Rawls, perspectivada como um eu livre e independente, destituído de laços morais anteriores. Defendem que uma concepção do eu dada antes de seus objetivos e dos seus vínculos não consegue fazer sentido de determinados aspectos importantes da nossa experiência moral e política. Certas obrigações morais e políticas que comumente reconhecemos – obrigações de solidariedade, por exemplo, ou deveres religiosos – podem constituir para nós obrigações que nada têm a ver com uma escolha. Não é possível superar estas objecções dizendo apenas que se apresentam de modo confuso; embora se torne difícil entendê-las quando nos perspectivamos como eus livres e independentes, sem quaisquer vínculos morais que não sejam aqueles que elegemos (SANDEL, 2005, p. 248).

O autor pretende, desta forma, averiguar como deveria se dar a relação efetiva entre os princípios de justiça e as concepções morais e religiosas existentes na sociedade. No trecho a seguir ele explicita bem o seu objetivo:

O que está em causa no debate entre o liberalismo rawlsiano e a perspectiva que apresento em *LLJ* não é saber se os direitos são importantes, mas sim saber se os direitos podem ser identificados e justificados de um modo que não pressuponha uma qualquer concepção particular de vida boa. Não está em causa saber se são exigências dos indivíduos ou as exigências da comunidade que possuem maior peso, mas sim se os princípios de justiça que governam a estrutura básica da sociedade podem ser neutrais relativamente às distintas convicções morais e religiosas que os seus cidadãos apresentem. A questão fundamental, por outras palavras, é saber se o justo é anterior ao bom (SANDEL, 2005, p. 10).

Sandel salienta que a pretensão da anterioridade do justo em relação ao bem se assenta sobre duas premissas. A primeira delas indica que existem certos direitos individuais que devem ser respeitados e que nem mesmo o bem-estar geral deve estar acima deles. A segunda indica que os princípios de justiça, que são responsáveis por estabelecer os direitos, não devem decorrer de nenhuma concepção “moral” ou “religiosa” abrangente. O filósofo americano então afirma que pretende orientar as suas críticas somente à segunda premissa defendida por Rawls.

contraste, Sandel diz que nossas auto-percepções mais profundas sempre incluem algumas motivações, o que demonstra que alguns objetivos são construtores do eu” (2006, p. 271-272).

Sandel considera que a justiça pode ser considerada como derivada do bem de duas formas distintas. Em primeiro lugar, os princípios de justiça são derivados das concepções de bem porque são fruto dos valores aceitos majoritariamente numa comunidade. Sandel indica que esta forma de fundamentar a derivação da justiça a partir do bem é comunitarista em um sentido mais estrito, no sentido de que são os valores da comunidade que indicam o que deve ser considerado como justo ou injusto. Neste sentido, o reconhecimento de tais direitos derivaria da demonstração de que eles se encontram implícitos na cultura ou comunidade. No entanto, podemos encontrar critérios e bons argumentos para sustentar que nem todos os princípios de justiça aceitos ou propostos pela maioria são realmente justos. Por exemplo, podemos tomar algumas sociedades onde a prática da homossexualidade é vista como moralmente errada, pecaminosa e passível de condenação. Se os princípios de justiça dessas sociedades decorrerem dos valores implícitos em tradições e crenças difundidas entre a maioria que condena a homossexualidade, então tal prática poderá ser criminalizada. Diante disso, Sandel defende que somente a aceitação pública de determinada tradição não é suficiente para tornar justos os direitos e deveres que ela implica; concordar que a justiça seja derivada de determinada tradição é retirar-lhe o caráter crítico, caindo em um tipo de relativismo cultural (SANDEL, 2005, p. 12).

A segunda maneira de mostrar que a justiça é derivada das concepções de bem é indicar que “os princípios de justiça dependem do valor moral ou do bem intrínseco das finalidades que servem” (SANDEL, 2005, p. 11). Neste sentido, o reconhecimento de um direito deve ser baseado na demonstração de que ele promove ou honra algum bem humano importante. Desta forma, não é necessário que ele seja amplamente apreciado ou encontrado implicitamente na cultura de determinada sociedade. De acordo com Sandel, tal perspectiva sobre a justiça não é, em sentido estrito, comunitarista.

Sandel compreende que tanto os comunitaristas – que acham que os princípios de justiça devem ser derivados dos valores implícitos de determinada sociedade – quanto os liberais – que defendem que os princípios de justiça devem ser neutros em relação às concepções de bem defendidas pelos cidadãos – cometem o mesmo erro, ou seja, ambos tentam não emitir nenhum juízo de valor acerca de tais princípios. No entanto, salienta o autor, os argumentos acerca da justiça e dos direitos acarretam inevitavelmente um juízo de valor (SANDEL, 2005, p. 12). É em coerência com isto que ele propõe a fundamentação dos direitos tomando como referência a importância moral dos objetivos que eles fomentam. Um bom exemplo é o direito de liberdade

religiosa, que deve gozar de proteção constitucional não só por permitir escolhas autônomas pelos indivíduos, mas porque seguir uma determinada religião representa algo essencial e indispensável na constituição de sua identidade pessoal. O autor explicita que ao defendermos tal direito tendo em vista somente a premissa liberal, não conseguimos distinguir as nossas “exigências da consciência” de nossas “preferências pessoais”:

Assimilar a liberdade religiosa ao direito geral de cada um selecionar seus valores descreve mal a natureza das convicções religiosas e obscurece as razões pelas quais se deve assegurar uma proteção constitucional especial ao exercício livre da prática religiosa. Construir todas as convicções religiosas como produto de escolha poderá conduzir a que se perca de vista o papel que a religião desempenha na vida daqueles para quem o cumprimento dos deveres religiosos se apresenta como um objetivo constitutivo, essencial, para o seu bem e indispensável à sua identidade. Algumas pessoas poderão perspectivar os seus princípios religiosos como decorrendo de uma opção, outros não o farão. O que torna um princípio religioso merecedor de respeito não é o modo como ele é adquirido – quer tenha sido por opção, revelação, persuasão, ou hábito – mas o lugar que ocupa face à vida boa, as qualidades de caráter que promove, ou (de um ponto de vista político) a sua tendência para cultivar os hábitos e as disposições que produzem bons cidadãos (SANDEL, 2005, p. 13).

Assim como outros autores que questionam a prioridade do justo em relação ao bem, Sandel coloca em dúvida a ideia de que todas as nossas obrigações podem ser entendidas como escolhidas por nós, pois existem algumas delas que não têm seu fundamento numa opção consciente, como, por exemplo, as obrigações assumidas por estarmos inseridos em uma família, uma religião, uma tradição e uma cultura. Afinal, grande parte das críticas direcionadas ao liberalismo¹⁹ se dirige ao princípio da voluntariedade de se assumir determinados compromissos, ou seja, o de que as nossas obrigações morais e políticas só têm sentido se as escolhemos como agentes autônomos. Se defendermos uma posição liberal, tal como Rawls, provavelmente teremos de concordar com esse princípio. No entanto, autores como Sandel defendem que existem

19 Mulhall & Swift salientam que o liberalismo, de forma geral, tenta excluir da esfera pública todas as considerações que poderiam orientar a conduta privada dos cidadãos. Neste sentido, Rawls defende que o Estado deve ser neutro em relação às diferentes concepções de bem defendidas pelos cidadãos. O Estado deve ser considerado apenas um suporte neutro através do qual os cidadãos estarão livres para fazer suas escolhas. Levando em consideração a neutralidade liberal, podemos nos perguntar se é, de fato, possível e coerente defender que o Estado seja neutro. A princípio, observamos que ele não se mantém neutro em relação a questões de justiça. Neste sentido, podemos questionar até que ponto Rawls pode sustentar suas pretensões de neutralidade (MULHALL & SWIFT, 1992, p. 25-33).

algumas obrigações que não foram adotadas por opção, e ainda assim têm sentido e grande validade para os que buscam honrá-las.

2.3 Três concepções de comunidade

Sandel parte do pressuposto que a ética deontológica defendida por Rawls exige determinada noção de comunidade, tal ideia faz-se necessária para que sua teoria seja coerente com os seus objetivos (SANDEL, 2005, p. 198). Em *O Liberalismo e os Limites da Justiça* Sandel tentará analisar se, de fato, a teoria rawlsiana consegue fornecer uma concepção de comunidade que demonstre a congruência e estabilidade da teoria da justiça como equidade. Neste sentido, o filósofo tem como objetivo investigar “se a teoria da comunidade apresentada por Rawls é capaz de completar os princípios da justiça, tal como se torna necessário, bem como se é capaz de dar conta da virtude do conceito de comunidade em geral” (SANDEL, 2005, p. 198).

Sandel começa sua investigação enfatizando que o individualismo da concepção de comunidade rawlsiana refere-se ao sujeito e não às suas motivações. Desta forma, os interesses que os agentes tentam satisfazer na posição original não são interesses do eu, mas interesses de um eu, que é anteriormente individuado (SANDEL, 2005, p. 199). Propor uma teoria da justiça que não derive de nenhuma motivação ou concepção particular de bem faz-se necessário para que Rawls consiga, de fato, defender um projeto deontológico, no entanto, ele pretende oferecer uma teoria da comunidade mais ampla e efetiva do que aquela permitida por pressupostos individualistas tradicionais. Sandel observa que Rawls deixa em aberto o conteúdo das motivações dos agentes, ou seja, o indivíduo pode perseguir bens sociais e comunitários ao mesmo tempo que persegue fins meramente individuais e privados.

Não há qualquer razão que leve a que uma sociedade bem organizada deva encorajar em primeiro lugar valores individualistas, se com isso se quiser apontar para modos de vida que conduzem os indivíduos a procurar o seu próprio caminho e a não apresentarem qualquer cuidado pelo interesse dos outros (se bem que respeitando os seus direitos e as suas liberdades). Normalmente, esperar-se-ia que a maioria das pessoas pertençam a uma associação ou outra e, neste sentido, partilhem pelo menos de alguns objetivos comuns (citado por SANDEL, 2005, p. 199).

Sandel nota que na sessão 79, quando Rawls apresenta a “ideia de união social”, ele distingue dois sentidos de “bem da comunidade”. O primeiro parece reporta-se a pressupostos individualistas que indicam que os objetivos ou motivações dos agentes

baseiam-se unicamente em seus próprios interesses, neste sentido, a comunidade é vista como um instrumento que resguarda os direitos individuais necessários para a efetivar os fins e objetivos dos cidadãos.

Neste contexto, a comunidade é perspectivada inteiramente em termos instrumentais. Trata-se de uma noção que evoca a imagem de uma “sociedade privada”, na qual os indivíduos olham os dispositivos sociais como sendo um fardo necessário e cooperam apenas por causa dos seus propósitos privados. Partindo desta concepção instrumental, Rawls identifica sua própria perspectiva de comunidade, nos termos da qual aqueles que nela participam possuem determinados “fins últimos partilhados” e consideram o projeto de cooperação como sendo um bem em si mesmo. Os seus interesses não são uniformemente antagônicos. Pelo contrário, em algumas instâncias complementam-se e sobrepõem-se. Uma vez que Rawls não assume à partida que somos todos dados exclusivamente a motivações egoístas, não exclui a possibilidade de alguns poderem ter em consideração o bem-estar dos outros, e procurarem promovê-lo (SANDEL, 2005, p. 200).

Sandel explica que uma sociedade que trata o conceito de comunidade meramente como instrumento é individualista porque considera que os sujeitos de cooperação partem de motivações de interesse próprio, ou seja, os indivíduos cooperam apenas porque estão interessados em satisfazer os seus próprios interesses, e neste sentido, o bem da comunidade reside nas vantagens advindas da cooperação. Em suma, tal forma de considerar a comunidade é rasa porque considera a cooperação entre os indivíduos como um bem apenas na medida em que é vantajoso para o agente na satisfação dos seus fins egoístas. Sandel considera que a explicação de Rawls é individualista porque “presume a individuação anterior dos sujeitos de cooperação, cujas motivações concretas podem incluir objetivos altruístas, tal como objetivos egoístas” (SANDEL, 2005, p. 200).

Rawls acredita, no entanto, que existe outro sentido de considerar o bem da comunidade que não reside apenas no fato da cooperação trazer benefícios mútuos, mas “também na qualidade das motivações e nos laços sentimentais que possam servir esta cooperação, fazendo com que saiam do processo robustecidos” (SANDEL, 2005, p. 200). Enfim, no primeiro sentido o conceito de comunidade é inteiramente externo aos objetivos e aos interesses dos agentes que a integram, na concepção proposta por Rawls, pelo contrário, a comunidade é considerada como interna aos sujeitos, no sentido em que deve atingir os sentimentos e as emoções daqueles que estão envolvidos em um empreendimento de cooperação (SANDEL, 2005, p. 200). Sandel conceitua a

concepção de comunidade proposta por Rawls como sentimental em oposição à concepção instrumental.

Sandel, no entanto, defende que nem a concepção instrumental, nem a sentimental parecem dar conta do conceito de comunidade necessário aos objetivos de Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. O filósofo explica que para o princípio da diferença fazer sentido é necessária uma ideia de patrimônio comum que tal noção de comunidade parece não dar conta. Sandel enfatiza que o princípio da diferença requer um sujeito de posse mais amplo, que seria capaz de “apresentar uma pretensão legítima sobre os atributos necessários para o cumprimento de seus propósitos” (SANDEL, 2005, p. 201). No entanto, Rawls tenta se distanciar de dois extremos, o primeiro que remete à ideia de que algumas pessoas sejam usadas como meio para se chegar aos fins e objetivos de outras e, por outro, não cair em um sujeito radicalmente situado. Sandel acentua que a partir da ideia da posição original que pressupõe a individuação anterior do sujeito nenhuma das concepções de comunidade acima propostas conseguem oferecer uma opção a partir da qual podemos redesenhar as fronteiras do sujeito (SANDEL, 2005, p. 201).

Para o conseguir, temos de desenvolver uma concepção de comunidade capaz de penetrar no eu de forma mais profunda do que a permitida pela própria concepção sentimental. Apesar de Rawls admitir que o bem da comunidade pode ser interno na medida em que compromete os objetivos e os valores do eu, não o pode fazer de forma tal completa ao ponto de ir para além das motivações e tocar o respectivo sujeito. O bem da comunidade não pode chegar tão longe, uma vez que, a ser assim, isso equivaleria a violar a prioridade do eu sobre os seus fins, a negar a sua individuação anterior, a inverter a prioridade da pluralidade sobre a unidade, e a permitir que o bem participe na constituição do eu, tarefa que, na perspectiva de Rawls está reservada ao conceito de justo (SANDEL, 2005, p. 201).

Em contraposição as concepções de comunidade acima expostas Sandel defende uma concepção de comunidade constitutiva. De acordo com ele tal concepção não atingiria apenas os sentimentos e emoções daqueles que estão envolvidos na cooperação, mas despertaria “um modo de autoconhecimento, em parte constitutivo da identidade do agente” (SANDEL, 2005, p. 201). Neste sentido, o conceito de comunidade constitutiva não descreve apenas aquilo que os cidadãos têm em comum, mas aquilo que eles, de fato, são; não porque estão em uma inter-relação que escolheram voluntariamente²⁰, mas uma ligação que descobrem.

20 Sandel concebe “voluntarismo” como o papel central conferido ao exercício da vontade individual no que refere-se a legitimidade do consentimento ou escolha de um determinado

Apesar de Rawls resistir à concepção constitutiva de comunidade da qual fazem parte e à teoria do sujeito que lhe está subjacente, já vimos como a linguagem que adota parece, por vezes, transportá-lo para além de uma concepção sentimental, num exercício quase de reconhecimento implícito daquilo que temos vindo a defender, a saber, de que a coerência de sua teoria da justiça depende em última instância precisamente da dimensão intersubjetiva que ele rejeita oficialmente. Na apresentação do princípio da diferença é nos dito que a distribuição dos talentos naturais pode ser descrita melhor quando concebida no contexto de um “acervo comum” e que na teoria da justiça como razoabilidade (equidade, *fairness*) os homens acordam em “partilhar os destinos uns dos outros”. Na discussão sobre união social, os laços entre as pessoas empíricas, corpóreas, surgem ainda mais atenuados. Afirma-se que os seres humanos “partilham os seus objetivos finais”, e que participam através da comunidade “na realização da totalidade das qualidades naturais dos outros”. O que nos conduz, então, “à noção da comunidade da humanidade”, cujas fronteiras, somos convocados a imaginar, se estendem através do tempo e do espaço (SANDEL, 2005, p. 202).

Sandel elucida que a concepção de comunidade sentimental proposta por Rawls não consegue dar conta do sentido forte de comunidade exigido pelo seu projeto em *Uma Teoria da Justiça*. Neste sentido, a coerência da proposta rawlsiana depende, em grande medida, de uma concepção mais ampla do sujeito, na qual o sujeito pode participar da constituição de sua identidade. Sandel observa que a concepção de comunidade constitutiva entra em conflito com os propósitos rawlsianos na medida em que não é possível afirmar tal teoria e defender um projeto deontológico. Em suma, seria contraditório defender, ao mesmo tempo, uma concepção constitutiva de comunidade e pressupostos deontológicos.

Sandel explica que para o sujeito exercer um papel na constituição de sua identidade faz-se necessário uma certa faculdade de reflexão. O que, por sua vez exige uma certa capacidade de autoconhecimento, um agir no sentido cognitivo²¹ (SANDEL,

sistema político ou ao conjunto de nossas obrigações morais. Neste sentido, uma concepção voluntarista parte do pressuposto que a melhor forma de organização de uma sociedade é a imparcialidade em relação às concepções particulares de boa vida, uma vez que o Estado deve respeitar a capacidade de escolha dos indivíduos.

Sandel explica que Rawls defende que a “sociedade encontrar-se-á melhor organizada quando for governada por princípios que não pressupõem uma concepção particular de bem, uma vez que qualquer outro ordenamento seria incapaz de respeitar as pessoas enquanto seres capazes de escolher. Em qualquer outro ordenamento, as pessoas seriam tratadas como objetos, em vez de sujeitos, como meios, em vez de fins em si mesmos” (SANDEL, 2005, p. 31).

21 Sandel comenta que a concepção cognitivista toma “as fronteiras do eu como encontrando-se abertas, concebendo a identidade do sujeito como sendo o produto, e não a premissa, do seu agir. Nesse contexto, o agir relevante não assume uma versão voluntarista, mas cognitivista. O eu alcança os seus fins, não por escolha, mas por reflexão, posicionando-se como um sujeito de conhecimento (ou de indagação) perante o objeto do eu seu (auto)entendimento” (SANDEL, 2005, p. 204-205).

2005, p. 204). Neste sentido, o sujeito pressuposto por Rawls têm como característica essencial a autonomia, ou seja, a capacidade de poder escolher os seus próprios fins ou objetivos, o eu relaciona-se com os seus fins na medida em que os escolhe. Na proposta cognitivista o eu alcança os seus fins a partir da reflexão, desta forma, os fins seriam descobertos e não escolhidos.

Para o sujeito cuja a identidade se constitui à luz dos fins que tem já perante si, o agir consiste mais em procurar a autocompreensão do que em convocar a vontade. Ao contrário da capacidade de escolha, que permite ao eu penetrar para além dele próprio, a capacidade de reflexão permite-lhe voltar-se sobre ele mesmo, de modo a indagar sobre a sua natureza constitutiva, inspecionar as suas diversas ligações e reconhecer as pretensões de cada uma delas, identificar os laços – ora expansivos, ora apertados – entre o eu e o outro, de modo a atingir uma autocompreensão menos opaca, se bem que nunca inteiramente transparente, uma subjetividade menos fluida, se bem que nunca definitivamente fixa, e assim participar gradualmente na constituição da sua identidade no decurso de toda uma vida (SANDEL, 2005, p. 205).

Sandel elucida que a concepção cognitivista detêm as características essenciais exigidas pela noção de um sujeito de posse mais amplo que consiga, de fato, tornar coerente a concepção de justiça como equidade, de acordo com ele, tal concepção evitaria que o eu se dissolvesse num sujeito radicalmente situado (SANDEL, 2005, p. 205). No entanto, torna-se claro, que para Rawls, o eu atinge os seus fins escolhendo-os, ou seja, o eu está para os seus fins como um sujeito de vontade está para os objetivos ou fins que escolhe, tal forma de agir foi descrita como voluntarista corrente à qual Rawls filia-se. Nythamar comenta que “a crítica de Sandel ao liberalismo mostra-nos que nossa identidade é, na verdade, determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela nossa inserção num determinado contexto social” (OLIVEIRA, 2014, p. 347).

2.4 Controvérsias acerca do pluralismo moral e religioso existente nas sociedades democráticas modernas

No livro *Justiça: o que é fazer a coisa certa*, Sandel comenta a diferença entre os discursos de John Kennedy (em 1960) e de Barack Obama (em 2006) quando eles foram candidatos à presidência dos Estados Unidos. Kennedy, apesar de ser católico, conseguiu convencer a maioria dos cidadãos americanos de que suas crenças religiosas não influenciariam suas responsabilidades públicas. Até aquele ano, nenhum católico havia sido eleito para presidente, talvez por medo ou por preconceito de boa parte

população, a qual acreditava que um candidato com esse perfil religioso poderia tentar impor as suas crenças nas diretrizes do governo. No entanto, Kennedy proferiu o seguinte discurso:

Quaisquer que sejam as questões que se apresentem a mim como presidente – controle de natalidade, divórcio, censura, jogo ou qualquer outro – minha decisão será tomada (...) de acordo com o que minha consciência disser que é do interesse da nação, desconsiderando pressões ou determinações religiosas externas (citado por SANDEL, 2012, p. 305).

Com estas palavras, ele mostrou que as suas crenças religiosas eram assunto particular e que não deveriam fazer parte de suas responsabilidades constitucionais. Kennedy não especificou até que ponto a sua consciência foi constituída por suas crenças religiosas, mas enfatizou que as duas coisas deveriam se manter separadas: as “pressões externas” e as “determinações associadas à religião” pareciam desempenhar, para ele, papéis distintos. Esse discurso obteve grande sucesso político e, ao que tudo indica, desempenhou um papel decisivo na sua vitória. O cronista Theodore H. White comentou que a fala de Kennedy esclareceu para a sociedade qual era o papel que a doutrina pessoal do então candidato deveria desempenhar em uma sociedade democrática moderna.

Como contraponto, Sandel expõe os argumentos desenvolvidos por Barack Obama quando estava disputando a indicação do Partido Democrata à candidatura para a presidência dos EUA. De forma distinta em relação a Kennedy, ele defendeu que as convicções morais e religiosas deveriam fazer parte do debate político, já que elas parecem desempenhar um papel constitutivo na identidade dos cidadãos.

Apesar de Obama ter abordado questões religiosas em seu discurso político, ele parecia apoiar os direitos dos homossexuais e o aborto, o que mostrava seu respeito pelo fato de a sociedade ser pluralista. Neste sentido, ele reconhecia que não deveria impor as suas crenças religiosas a quem não as compartilhava. O candidato à presidência enfatizava que os progressistas haviam cometido um erro ao abstrair do discurso político o debate sobre a religião. Conforme escreve Sandel, ele justificou tal opinião dizendo que “Se os liberais tivessem um discurso político sem conteúdo religioso, estariam ‘se privando da imagem e da terminologia por meio das quais milhões de americanos compreendem tanto o próprio comportamento moral quanto a justiça social’” (SANDEL, 2012, p. 306). Obama insistia que a solução de alguns problemas sociais demandava uma transformação moral, e por isto defendia que problemas tais

como “pobreza e racismo, falta de assistência médica e desemprego” exigiam “mudanças no coração e na consciência (...). Assim, dizer que homens e mulheres não deveriam levar sua ‘moral pessoal’ para os debates sobre políticas públicas é um absurdo. Nossa lei é, por definição, uma codificação da moralidade, grande parte dela fundamentada na tradição judaico-cristã” (citado por SANDEL, 2012, p. 307).

Neste sentido, Sandel observou que tanto Kennedy quanto Obama marcaram a política americana, cada um à sua forma: Kennedy aspirava à neutralidade da política em relação à religião, e Obama defendia a ideia de que nossas convicções morais e religiosas devem desempenhar alguma função nos debates públicos. O filósofo observa que a defesa da neutralidade do Estado se manteve forte entre as décadas de 1960 e 1970 nos EUA, pois os dois partidos políticos mais poderosos a endossavam. Os republicanos a propunham na esfera econômica, ou seja, o Estado não deveria fazer intervenções no mercado, de maneira que as pessoas fossem ser responsáveis por escolher como iriam gastar o seu dinheiro sem que nenhuma concepção de boa vida lhes fosse imposta pelo governo. Os democratas, por sua vez, reivindicavam a neutralidade do Estado em relação a assuntos culturais, sociais e morais, âmbitos nos quais os indivíduos deveriam deliberar e fazer suas próprias opções, mas admitiam que o governo tivesse de fazer mais intervenções na economia.

Na perspectiva apresentada em *Uma Teoria da Justiça*, Sandel considera que Rawls fez uma defesa da neutralidade do Estado tal como expressa no discurso de Kennedy. No entanto, alguns críticos questionaram as teses de Rawls na obra, que pareciam implicar na existência de indivíduos totalmente livres de qualquer dever ou obrigação impostos pela moralidade ou pela religião. Em oposição a isso, eles exigiam noções mais fortes de comunidade e solidariedade entre os cidadãos, maior comprometimento, por parte do governo, com questões morais e religiosas. A partir de tais críticas, Rawls publicou *O Liberalismo Político*, onde admite a existência “de um eu fortemente constituído e moralmente comprometido” (SANDEL, 2012, p. 309), mas ainda defende que estas convicções não deveriam fazer parte da nossa identidade enquanto cidadãos.

Por esse viés, o debate constitucional tem de ficar isento de fundamentações sobre concepções morais e religiosas, pois se deve discutir levando em consideração uma “concepção política” de justiça. Rawls argumenta que é necessário distinguir nossa identidade como cidadãos de nossa identidade moral porque devemos respeitar “o pluralismo sensato” existente nas sociedades democráticas modernas: “Não se pode

esperar que pessoas cômicas e com plenos poderes de raciocínio, mesmo depois de um debate livre, cheguem à mesma conclusão” (citado por SANDEL, 2012, p. 309). Com isto, Sandel conclui que o liberalismo propõe-se explicitamente a promover a tolerância entre as diversas doutrinas defendidas pelos indivíduos, e por isso demanda que o Estado mantenha-se imparcial quanto às diversas doutrinas abrangentes. Portanto, os cidadãos também precisam buscar a imparcialidade nos discursos constitucionais, ou seja, eles não devem tentar introduzir suas convicções morais e religiosas nos debates públicos, assim como o Estado não deve endossar nenhuma concepção de bem defendida por certa parcela da sociedade.

Assim, Sandel observa que se o ideal apresentado pelos liberais foi endossado por Kennedy. Obama, por sua vez, tinha um discurso repleto de moralidade e espiritualidade, defendendo uma visão política mais abrangente onde a fé poderia desempenhar um papel relevante. Para o filósofo, a dissociação entre os argumentos de justiça/direitos e os argumentos de vida boa decorreria em dois erros, sendo eles: algumas questões de justiça e de direitos não podem ser resolvidas sem que sejam resolvidas questões morais; e mesmo que houvesse tal possibilidade, nem sempre isso seria desejável.

A fim de mostrar que a neutralidade do Estado é uma farsa, Sandel expõe argumentos pelos quais as pesquisas com células-tronco e o direito ao aborto não podem ser tratados apropriadamente sem que se discuta a controvérsia moral e religiosa implícitas nelas. Para ele, em ambas as questões está em jogo o estatuto do feto: se mesmo em um estágio inicial o feto for considerado um indivíduo, então tanto o aborto como as pesquisas com células-tronco deveriam ser qualificadas como infanticídio. Se isto for verdade, poderemos concluir que a maioria das pessoas não concordaria em assassinar uma criança para que dela se pudesse ter alguns benefícios individuais ou coletivos. Desta forma, fica evidente que os argumentos que condenam tanto o aborto como as pesquisas com células-tronco não se mantêm imparciais acerca da definição de que um feto já é uma pessoa. De modo contrário, muitos pesquisadores pressupõem que o embrião em um estágio inicial não é, de fato, um ser humano. Sandel conclui que essas divergências envolvem, na prática, decidir se a destruição do feto equivale ou não a cometer assassinato. Os liberais poderiam responder argumentando que as discussões nem sempre envolvem questões de vida e morte, de modo que, os debates políticos devem ser resolvidos sem que as leis sejam feitas para tomar partido nas controvérsias morais e religiosas defendidas pelas pessoas.

Por outro lado, Sandel sustenta que o Estado não se mantém neutro em várias questões, como, por exemplo, a legalização ou não do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em um primeiro momento, o filósofo apresenta o argumento liberal que defende o casamento entre pessoas do mesmo sexo tendo em vista o respeito à liberdade individual. De acordo com este argumento, as pessoas têm de ser livres para escolher com quem querem se casar, e não permitir a união homoafetiva prova que tal relação é discriminada, pois seus partícipes não são tratados como iguais perante a lei. Se tal argumento fosse suficiente para provar que os casamentos homossexuais deveriam ser respeitados, diz Sandel, então não precisaríamos recorrer a certas concepções sobre o *télos* do matrimônio. No entanto, o debate sobre esse tema tem incluído também argumentos acerca do valor das uniões gays e lésbicas, o que torna evidente o caráter moral implícito na questão.

Sandel salienta que há três maneiras distintas de considerar o casamento, sendo elas: pode-se reconhecer que somente uniões heterossexuais são aceitáveis; pode-se admitir que as uniões heterossexuais e as homossexuais devem receber o mesmo respeito; ou pode-se manter a imparcialidade quanto a reconhecer qualquer tipo de casamento. A terceira linha de pensamento mostra a solução libertária ideal para os debates, pois defende a “desestatização do casamento”. Isto equivaleria a considerar o casamento um assunto privado, ou seja, questões sobre valor ou respeito do casamento pela sociedade seriam tidas como irrelevantes. No entanto, os que condenam o matrimônio entre pessoas do mesmo sexo argumentam moralmente e religiosamente alegando que o *télos* do casamento se constitui na procriação. Diante disso, Sandel afirma que o debate acerca do casamento gay se justifica não apenas por que as pessoas devem ter liberdade de escolha, uma vez que se deve discutir também se a união entre pessoas do mesmo sexo é merecedora de reconhecimento e respeito por parte da sociedade. Se a resposta for sim, o conceito de casamento deve sofrer um tipo de expansão, de forma que as uniões entre parceiros do mesmo sexo possam ser inclusas, e assim se passará a ver que o *télos* do casamento não é a procriação, mas “o comprometimento exclusivo de amor” entre duas pessoas. Sandel conclui o argumento mostrando que as ideias liberais não são suficientes para sustentar porque o casamento entre pessoas do mesmo sexo devem ter respeito e valor perante a sociedade, já que devemos antes pensar em qual é a essência do casamento, quais os seus propósitos. A partir de tal debate, enfatiza o autor, estaríamos contestando os valores morais tradicionais e deliberando acerca das divergentes concepções de vida boa.

Neste sentido, Sandel reitera que os princípios religiosos, morais ou filosóficos devem ser respeitados não simplesmente porque as pessoas, em geral, têm o direito de escolher quais doutrinas querem seguir, e sim em função do seu conteúdo. Logo, é necessário que a política leve a sério questões concernentes à moral e à espiritualidade não apenas quando se tratar de assuntos controversos como sexo e aborto, mas igualmente no tocante a interesses econômicos e cívicos.

A posição de Sandel é a de que a neutralidade liberal traz mais desvantagens do que benefícios, na medida em que, por exemplo, esvazia a esfera pública de valores morais substantivos, desmotivando, assim, os cidadãos a serem mais engajados politicamente (SANDEL, 2005, p. 275-282). Desta forma, ele defende que a política não deve ser indiferente às atitudes e disposições dos cidadãos, pois deve incutir “hábitos de coração” na população. A política seria responsável por encontrar meios de cultivar virtudes cívicas na sociedade:

Um comprometimento público maior com nossas divergências morais proporcionaria uma base para o respeito mútuo mais forte, e não mais fraca. Em vez de evitar as convicções morais e religiosas que nossos concidadãos levam para a vida pública, deveríamos nos dedicar a elas mais diretamente – às vezes desafiando-as e contestando-as, às vezes ouvindo-as e aprendendo com elas. Não há garantias de que a deliberação pública sobre questões morais complexas possa levar, em qualquer situação, a um acordo – ou mesmo à apreciação das concepções morais e religiosas dos indivíduos. É sempre possível que aprender mais sobre uma doutrina moral ou religiosa nos leve a gostar menos dela. Mas não saberemos enquanto não tentarmos (SANDEL, 2012, p. 330).

Desta forma, é crucial que as discussões acerca de justiça e direitos não sejam dissociadas das concepções de bem disponíveis na cultura e na tradição das sociedades democráticas, já que elas parecem ser a expressão máxima do que consideramos certo e errado.

2.5 Contestando a assimetria entre o justo e o bom

Conforme já ressaltamos, Rawls defende que o justo seja anterior ao bom, tendo em vista uma característica essencial das democracias de nossa época, a saber, “o fato de um pluralismo razoável”:

Uma sociedade democrática moderna não se caracteriza simplesmente por um pluralismo de doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e morais, mas por um pluralismo de doutrinas abrangentes incompatíveis, se bem que razoáveis. Nenhuma destas doutrinas é afirmada pela generalidade dos cidadãos. Nem é provável que no futuro próximo previsível este pluralismo deixe de se verificar. O

desacordo acerca de questões morais e religiosas não é uma condição temporária, mas o resultado normal do exercício da razão humana no quadro de instituições livres (RAWLS, 2000, p. 24).

Levando isto em consideração, Rawls se esforçou para mostrar de que forma cidadãos livres e iguais poderiam encontrar princípios de justiça compatíveis com todas as doutrinas abrangentes razoáveis existentes em sua sociedade, propiciando um consenso sobreposto. Deste modo, o autor pressupõe que apesar das discordâncias acerca de questões morais e religiosas, seria possível um acordo acerca da concepção política de justiça, já que os pactuantes chegariam a ela a partir do livre exercício da razão. Por este viés, assinala Sandel (SANDEL, 2005, p. 266), coloca-se uma assimetria entre o âmbito da justiça e o do bem, pois não é pressuposto nenhum tipo de pluralismo razoável acerca da justiça.

Todavia, Sandel discorda da posição rawlsiana, argumentando que nas sociedades democráticas contemporâneas há um claro desacordo acerca dos princípios da justiça. Podemos observá-lo nos debates acerca da pena de morte, do direito a união homoafetiva, do direito de liberdade de expressão (mesmo que dele decorra discursos de ódio). Nos tribunais também podemos ver as opiniões discrepantes de juízes acerca de assuntos tais como: liberdade religiosa, liberdade de expressão, direito de privacidade, e direito dos acusados. Esses debates, questiona Sandel, não mostram o “fato do pluralismo razoável” acerca da justiça? Se a resposta a esta pergunta for afirmativa, então podemos nos perguntar o que diferencia o pluralismo a respeito da justiça existente nas democracias contemporâneas, por um lado, do pluralismo acerca da moral e da religião, por outro. Tendo em vista as dúvidas levantadas por Sandel anteriormente, seria sensato defender que nossos desacordos sobre os princípios da justiça desaparecerão mesmo que persistam nossas divergências no tocante a temas morais e religiosos?

Alguns defensores do liberalismo argumentarão, segundo Sandel, que existem dois tipos distintos de desacordos sobre questões de justiça. Assim, podemos ter opiniões diferentes acerca do que os princípios de justiça deverão ser, ou acerca do modo como estes princípios serão aplicados. A maioria das pessoas tende a concordar que a liberdade de expressão é um dos direitos civis fundamentais, mas, provavelmente, muitos discordarão quanto à questão de saber se esse direito deve proteger religiosos fundamentalistas numa passeata contra os homossexuais, por exemplo. Alguns defenderão o direito dos homossexuais e condenarão a ação dos fundamentalistas,

outros assumirão a postura oposta. Seja como for, no embate entre dois direitos fundamentais (liberdade de expressão religiosa versus respeito à dignidade dos homossexuais), todos serão levados a julgar qual dos direitos têm mais relevância considerando-se o contexto. Sandel vê como essencial que os cidadãos sejam capazes de fazer tais juízos críticos, moralmente baseados, quando se tratar de decidir sobre conflitos entre direitos distintos:

A relação entre os direitos e os bens por eles protegidos sobressai igualmente nos debates recentes acerca de liberdade de expressão e os discursos de ódio. Devem os neo-nazis ter o direito de se manifestar em Skokie, Illinois, uma comunidade com um número elevado de sobreviventes do Holocausto? Devem os grupos de suprematistas brancos ser autorizados a publicitar as suas perspectivas racistas? Os liberais defendem que os governos têm de assumir uma posição de neutralidade perante as opiniões adotadas pelos seus cidadãos. O governo poderá legislar sobre o momento, o local e o modo de expressão – poderá não permitir a realização de um comício barulhento a meio da noite –, mas não se poderá pronunciar sobre o seu conteúdo. Proibir expressões ofensivas ou impopulares equivale a impor os valores de uns sobre outros, nesta medida constituindo uma falta de respeito pela capacidade de cada cidadão a escolher e exprimir as suas opiniões (SANDEL, 2005, p. 15).

Os liberais, provavelmente, tentariam resolver o problema acima impondo limites à liberdade de expressão, mas apenas quando dela decorresse um mal. Dada a concepção liberal de pessoa, os discursos de ódio provocariam danos limitados, pois a dignidade de uma pessoa não seria realmente ferida por nenhum discurso de ódio, na medida em que o respeito mais elevado pelo indivíduo deve vir dele mesmo. Neste sentido, o discurso não é tido como produtor de um dano considerável²².

De forma contrária ao liberalismo, Sandel entende que os comunitaristas argumentariam que os danos morais significativos provocados pelos discursos de ódio provam que este tipo de expressão deve ser, de fato, restringido. No contexto do exemplo citado, os cidadãos e o Estado têm de julgar se o discurso atacou a identidade e a dignidade dos sobreviventes do Holocausto. Na visão do filósofo, entretanto, nem somente o reconhecimento de que tais discursos promovem o ódio, nem apenas as exigências de sujeitos densamente constituídos por sua história pessoal justificam sua

22 Os defensores liberais da liberdade de expressão sustentam que o Estado não deva endossar nenhuma concepção de boa vida, uma vez que restringir a liberdade de alguns em função de outros significa que o Estado se posicionou à favor de uma ou outra concepção. Isto também vale para os discursos, os quais não devem ser restringidos. Sandel salienta que é por esse motivo que “um liberal opor-se-ia ao estabelecimento de restrições ao discurso de ódio, a não ser na medida em que desse discurso pudesse decorrer um dano físico concreto – algum dano para além do próprio discurso” (SANDEL, 2005, p. 16).

restrição. Para ele, “O que importa é a relevância moral do discurso relativamente ao estatuto moral das identidades enraizadas que este discurso poderia desfazer ou ofender” (SANDEL, 2005, p. 16).

De acordo com Sandel, a simples admissão de que certos discursos podem ser ofensivos a determinadas pessoas não basta para justificar a limitação da liberdade de expressão. Caso contrário, da mesma forma que as passeatas nazistas deveriam ser criminalizadas e consideradas como ataques à integridade física e mental dos cidadãos sobreviventes do Holocausto, também as comunidades segregacionistas dos Estados Unidos, em pleno século XX, poderiam impedir legitimamente manifestações como as lideradas por Martin Luther King Jr., que exigiam direitos civis iguais para os negros, por considerarem tais manifestações ofensivas aos seus valores. Sandel recorre a esses exemplos para mostrar que tanto os sobreviventes do nazismo quanto os racistas podem ser vistos como seres densamente constituídos em termos sociais, com identidades culturais profundamente enraizadas, unidos em torno de opiniões comuns, e que, conseqüentemente, seriam molestados pelas mensagens que as manifestações citadas apresentam.

Sendo assim, de que forma os dois exemplos acima explicitados poderiam distinguir-se? Para Sandel, provavelmente os liberais responderiam argumentando em prol da ideia de neutralidade perante o conteúdo explicitado pelos discursos, e defenderiam a liberdade de expressão em ambos os casos. De modo contrário, os comunitaristas que defendem que os direitos devem decorrer dos valores predominantes numa certa sociedade, advogariam que a liberdade de expressão deveria ser restringida se dela decorresse um discurso avesso às concepções constituintes da comunidade em questão. Entretanto, ressalta o filósofo, tanto os liberais quanto os comunitaristas cometeriam o mesmo erro, já que ambos tentariam não emitir qualquer tipo de juízo de valor. Por sua vez, Sandel entende que:

O fundamento mais óbvio da distinção entre estes dois casos prende-se com o facto de os neo-nazis promoveram o genocídio e o ódio, enquanto que Martin Luther King, Jr. procurava direitos civis para os negros. A diferença entre ambos reside no conteúdo do discurso, na natureza da causa que promovem. Existe ainda uma diferença relativamente ao valor moral das comunidades cuja integridade se encontra em causa. As memórias partilhadas pelos sobreviventes do Holocausto merecem uma deferência moral, o que não se verifica relativamente à solidariedade entre os segregacionistas. Distinções morais como estas correspondem ao bom senso, mas não à versão do liberalismo que afirma a prioridade do justo sobre o bom, nem à

versão do comunitarismo que baseia o seu argumento quanto a direitos apenas nos valores comuns (SANDEL, 2005, p. 17).

Segundo Sandel, se for possível refletirmos acerca das concepções de bem da mesma forma como Rawls propõe que devemos refletir sobre os princípios da justiça, a assimetria entre o justo e o bom seria insuficiente para estabelecer a prioridade do justo. Esta assimetria só se sustenta, no ponto de vista de Rawls, pelo pressuposto de que há um pluralismo razoável acerca de questões morais e religiosas, o que não pode ser observado no tocante a questões de justiça. Sandel, no entanto, discorda disso e argumenta que nas sociedades democráticas observamos discrepâncias tanto acerca de doutrinas morais e religiosas quanto sobre princípios de justiça. Afinal, por que o Estado pode afirmar que as políticas redistributivas são justas, desconsiderando os argumentos libertários contrários ao “princípio da diferença” rawlsiano²³, e não pode, através da lei, legitimar as uniões homossexuais desconsiderando as objeções daquelas pessoas para as quais tal união constitui um pecado? Sendo assim, é possível discutir por que as objeções às políticas redistributivas constituem um “pluralismo razoável” menor do que as objeções morais e religiosas feitas pelas pessoas contra a homossexualidade.

Sandel conclui enfatizando que apenas o fato de discordarmos não evidencia a existência de um “pluralismo razoável”, o qual, conseqüentemente, daria origem à necessidade da neutralidade estatal. Nestas circunstâncias, não seria adequado pressupor que, após uma reflexão adequada, poderíamos chegar à conclusão de que algumas doutrinas morais e/ou religiosas são mais razoáveis do que outras, tal como alguns princípios de justiça são mais razoáveis do que outros? Neste sentido, não há garantia de que todas as nossas divergências se dissolveriam, nem seria excluída a possibilidade de que, diante de outras perspectivas, mudássemos de ideia. Portanto, não é o melhor caminho pensar que as nossas deliberações acerca de justiça e de direitos não devem se remeter a ideais morais e religiosos:

Porém, isto conduz-nos a uma questão que atinge o âmago do pressuposto do político em favor da prioridade do justo sobre o bom. Se, não obstante a persistência de perspectivas alternativas, o argumento moral ou a reflexão do tipo da utilizada por Rawls nos permitem concluir que alguns princípios de justiça são mais razoáveis que outros, o que é que nos garante que uma reflexão de tipo

23 “Os libertários argumentam, por exemplo, que é bom que uma pessoa ajude aqueles que são menos afortunados do que ela, mas esta é uma questão de caridade, não de direito. O governo não deve utilizar o seu poder coercitivo para redistribuir o rendimento e a riqueza, devendo, antes, respeitar o direito de cada um de exercer os seus talentos como bem entender, bem como a colher os prêmios daí provenientes, tal como definidos pela economia de mercado” (SANDEL, 2005, p. 268).

semelhante não é possível no caso das controvérsias morais e religiosas? Se somos capazes de raciocinar acerca de princípios de justiça distributiva controversos, procurando um equilíbrio reflectido, por que razão não podemos raciocinar do mesmo modo acerca de concepções do bem? Caso se demonstre que algumas das concepções do bem são mais razoáveis que outras, então a persistência de divergências deixará necessariamente de constituir um “facto de pluralismo razoável” que reclama a neutralidade governamental (SANDEL, 2005, p. 271).

Capítulo III

Liberalismo Político

Neste capítulo tenho como objetivo investigar se as críticas comunitaristas, especialmente as oferecidas por Michael Sandel – em relação a concepção de pessoa implícita na posição original e neutralidade do estado – de fato são coerentes e se sustentam mesmo após uma análise mais pormenorizada de *Uma Teoria da Justiça* e do *Liberalismo Político*.

Como mostramos nos capítulos anteriores, após a publicação de *Uma Teoria da Justiça* Rawls recebe diversas críticas, dentre elas podemos destacar a ambição universalista de tentar em *TJ* compatibilizar liberalismo e princípios de justiça que fossem aceitos unanimemente entres os cidadãos. A falta de compatibilidade pode ser observada a partir da ideia de que não é razoável considerar que em sociedades liberais contemporâneas se obtenha um consenso, ou seja, em razão da pluralidade e respeito as liberdades individuais existentes nas sociedades liberais democráticas não podemos concluir que todos os cidadãos aceitarão os mesmos princípios de justiça²⁴. Em razão disso Rawls em *O Liberalismo Político* defenderá que sua teoria não tem como objetivo aplicar uma doutrina abrangente ou metafísica à estrutura básica da sociedade. Catherine Audard explica que é em função do “vínculo entre autoritarismo e verdade metafísica que Rawls proclama que sua doutrina é apenas política” (RAWLS, 2000, p. 200) e, neste sentido, ele conclui que sua teoria não é mais do que uma concepção sistemática que elucida algumas características mais gerais da tradição democrática ocidental.

24 Salvo o caso da intervenção do Estado com o seu poder autoritário e a adoção de uma política imperialista (RAWLS, 2000, p. 200).

3.1 Concepção constitutiva de comunidade

Como mostramos no capítulo II Sandel oferece alguns argumentos para contestar a concepção de véu de ignorância proposta por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. Em *O Liberalismo e os Limites da Justiça* ele parte do pressuposto que a teoria política liberal induz as pessoas a se conceberem como anteriores aos seus fins ou valores, para que estes últimos sejam vistos como fruto de uma escolha deliberada do agente. O autor conclui que esta é uma visão empobrecida que ignora em que medida a nossa identidade pessoal é constituída por nossos valores ou fins. Como vimos a neutralidade está ligada, para Sandel, a uma concepção específica de *self*. Ele reconhece que o *self* deontológico rawlsiano admite a existência de um certo tipo de comunidade, no entanto tal concepção de comunidade não conseguiria, de acordo com ele, dar conta da congruência e estabilidade da teoria da justiça como equidade. Taylor enfatiza que o princípio da diferença requer da teoria rawlsiana uma concepção de comunidade que dê conta de explicar porque os talentos fazem parte de um conjunto de benefícios sociais.

(...) o princípio da diferença igualitária de Rawls, que envolve tratar os talentos de cada um como parte dos recursos mantidos em conjunto em benefício da sociedade como um todo, pressupõe um alto grau de solidariedade entre os participantes. Esse sentido de compromisso mútuo só pode ser mantido por *eus* libertos que partilhem um forte sentido de comunidade. E, no entanto, as partes contratantes são definidas em larga medida como mutuamente indiferentes. Aqui mais uma vez fica nítido que o sentido do argumento, esteja ele certo ou errado, é definir as alternativas em uma escolha importante (TAYLOR, 2000, p. 200).

No *Liberalismo e os Limites da Justiça* Sandel identifica três concepções de comunidade, a saber, a instrumental, a sentimental e a constitutiva. No decorrer de sua argumentação ele demonstra que Rawls filia-se à concepção de comunidade sentimental com o objetivo de fornecer uma concepção de comunidade que seja mais robusta do que aquelas meramente individualistas. De fato, o autor precisa de uma concepção de comunidade mais ampla que consiga explicar a noção de patrimônio comum posta em causa no princípio da diferença. Neste capítulo tentaremos analisar se a concepção de comunidade à qual Rawls filia-se consegue resolver o problema que advém da noção de patrimônio comum necessário para justificar o princípio da diferença ou se para conseguir tal estabilidade faz-se necessária uma concepção de comunidade ainda mais ampla do que aquela proposta pelo autor.

A fim de analisar tal ideia seguiremos a argumentação de Owen Flanagan em *Varieties of Moral Personality*. Flanagan partirá da ideia de que em *Uma Teoria da*

Justiça Rawls consegue defender uma concepção constitutiva de comunidade, tal como reivindica Sandel “(...) O que Sandel diz nos traz a questão de saber se o tipo de redistribuição igualitária recomendado por Rawls pode ser mantido em uma sociedade que não esteja ligada em solidariedade mediante um forte senso de comunidade” (TAYLOR, 2000, p. 200). A argumentação de Flanagan se baseia em uma conjunção do princípio aristotélico com a autoestima, que é o principal bem primário para Rawls.

Em várias ocasiões, mencionei que talvez o mais importante bem primário seja a autoestima. Devemos ter a certeza de que a concepção do bem como racionalidade explica esse fato. Podemos definir o respeito a si próprio (ou a autoestima) como tendo dois aspectos. Em primeiro lugar, como já notamos anteriormente, inclui um senso que a pessoa tem o seu próprio valor, a sua sólida convicção de que vale a pena realizar a sua concepção de bem o seu plano de vida. Em segundo lugar, a autoestima implica uma confiança em nossa habilidade, na medida em que isso estiver em nosso poder, de realizar nossas intenções (...) Fica claro, então, o motivo por que a autoestima é um bem primário. Sem ele, nenhuma atividade pode valer a pena (...) Todo desejo e atividade se tornam vazios e inúteis, e afundados na apatia e no cinismo. Portanto, as partes na posição original desejariam evitar quase a qualquer custo as condições sociais que solapam a autoestima (RAWLS, 2008, p. 487).

A relevância do princípio aristotélico na teoria da justiça como equidade demonstra a importância de uma teoria do bem para a determinação do justo em uma sociedade bem-ordenada. Tal sociedade constitui um bem tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista social. Neste sentido, Rawls considera que a sociedade bem-ordenada é um bem em dois sentidos distintos, o primeiro deles reporta-se a ideia de que o exercício das faculdades morais é em si mesmo bom, ou seja, a capacidade de escolhermos uma concepção de bem e de agirmos de acordo com os princípios de justiça é uma virtude. O segundo sentido indica que tal sociedade garante o bem da justiça, ou seja, a partir dela serão estabelecidas as bases sociais do autorrespeito e do respeito mútuo que são bens sociais em razão de serem realizados por atividades conjuntas dos cidadãos (COITINHO, 2014, p. 241).

Coitinho explica que em *Uma Teoria da Justiça* o princípio aristotélico têm como objetivo central elucidar o valor dos bens primários, ou seja, a forma como os indivíduos escolhem alguns bens entre os disponíveis. Rawls inspira-se em um mecanismo encontrado em Aristóteles para justificar de que forma as partes na posição original, sob o véu da ignorância, escolhem princípios que incluem o respeito aos bens primários (COITINHO, 2014, p. 242).

A função específica do princípio aristotélico na teoria do bem é a

afirmação de um fato psicológico fundamental que explica os juízos ponderados de valor, em conjunto com outros fatos genéricos e, também, com a concepção de um plano racional de vida. O plano racional de uma pessoa estará ligado ao prazer em exercer determinada atividade que exija maior complexidade, sendo esse plano racional o objetivo que regula o programa de ações, estabelecendo o que é o seu bem. O bem de uma pessoa é definido como a execução de um plano racional de vida com sucesso; sendo assim, os bens primários (liberdades, oportunidades, renda, riqueza, autorrespeito) podem ser definidos por essa teoria restrita do bem, segundo a qual é racional desejar esses bens. Aplicando o princípio aristotélico às instituições sociais, identifica-se que os indivíduos apreciam as virtudes morais uns dos outros, na forma em que são manifestadas na cooperação social para a defesa de instituições justas, decorrendo disso o valor comunitário da justiça como equidade, no qual a atividade coletiva da justiça é a forma específica da sociabilidade humana (COITINHO, 2014, p. 257).

Flanagan explica que o princípio aristotélico gera um “efeito companion”, ou seja, o valor daquilo que fazemos depende da apreciação de outros (FLANAGAN, 1991, p. 118). Somos levados a apreciar habilidade dos outros, querer fazer as mesmas coisas, apreciar nos outros fins que não temos. Se o valor que damos a algo depende do reconhecimento de outros, neste sentido o princípio aristotélico só é satisfeito na relação que temos com os outros.

A concepção do bem como racionalidade nos permite caracterizar de forma mais completa as circunstâncias que sustentam o primeiro aspecto da autoestima, o senso de nosso próprio valor. Trata-se essencialmente de duas: (1) ter um plano racional de vida, e, em particular, um plano de satisfação o princípio aristotélico; (2) ver que a nossa pessoa e nossos feitos são apreciados por outros que são, da mesma forma, estimados, e cuja a companhia nos é agradável (...) o efeito associado ao princípio aristotélico influencia na medida em que os outros confirmam e apreciam o que fazemos (...) Combinando essas observações, as condições para que as pessoas respeitem a si próprias e umas às outras parecem exigir que os seus planos sejam racionais e também complementares; exigem seus talentos desenvolvidos e criam em cada uma um senso de capacidade, ajustando-as em num único sistema de atividade que todos podem apreciar e desfrutar (RAWLS, 2008, p. 488).

Flanagan explica que o princípio aristotélico só é satisfeito na medida em que nos relacionamos com os outros. Isso envolve quatro aspectos: ter autorrespeito; a realização de nossas capacidades depende das atividades de outros; é racional escolher viver entre outros e ver isso como bem em e si mesmo; viver com os outros é, em si mesmo, o tipo de atividade complexa favorecida pelo princípio aristotélico (FLANAGAN, 1991, pp. 131-132).

A partir das quatro características demonstradas acima é, portanto, possível

afirmar que o autorrespeito depende de uma concepção de comunidade mais robusta que consiga elucidar a importância que as relações desempenham na teoria da justiça como equidade. Em outras palavras, a base comunal do autorrespeito favorece uma visão comunitária do *self*, e não uma visão individualista ou sentimental. O indivíduo não terá autorrespeito se não compartilhar valores com outras pessoas. Em suma, Flanagan considera que a conjunção entre o princípio aristotélico e o autorrespeito implica que a concepção de comunidade proposta por Rawls pressupõe em certa medida uma concepção mais robusta de *self* necessária para o florescimento do bem primário mais importante dos seres humanos, o autorrespeito. Nada implica, assim, que todo valor interpessoal seja instrumental, como acusam os comunitaristas. Pelo contrário, o florescimento é considerado um bem intrínseco (envolve atividades vistas como bens em si mesmos, se baseia em relações sociais, elos afetivos). Neste sentido, a concepção de comunidade defendida por Rawls contribui para formar e manter identidades, autoestima e florescimento. Faz com que certos bens (como relacionamentos) sejam valorizados em si mesmos e não como instrumentos para satisfazer interesses egoístas. Fazer parte de relações sociais é condição necessária para atingirmos bens humanos importantes como o amor, amizade e autorrespeito, assim como participar de atividades e ideais que transcendem o indivíduo e que fazem parte de nossa identidade (FLANAGAN, 1991, p. 132).

3.2 A teoria da justiça como equidade: uma teoria política

Como vimos nos capítulos anteriores após a publicação de *TJ* Rawls recebe diversas críticas entre elas podemos destacar a de que sua teoria tem pretensões filosóficas como a defesa de um ponto de vista universal (*sub specie aeternitatis*) sobre o mundo ou a ideia de que sua doutrina depende de determinada concepção a respeito da natureza e a identidade da pessoa. Posteriormente a discussão incitada por *TJ*, Rawls publica o livro *Justiça e Democracia*, onde tentará explicar alguns equívocos que possam ter surgido de defeitos de exposição bem como de trechos obscuros e ambíguos contidos em *TJ*.

Ele começa explicando que sua teoria não têm pretensão à universalidade e não precisa de uma concepção metafísica pessoa. Neste sentido ele tentará mostrar como “as ideias intuitivas básicas expostas na teoria da justiça como equidade se combinam para formar uma concepção de justiça válida para uma democracia constitucional” (RAWLS, 2000, p. 202). De acordo com ele a ideia é que em uma democracia constitucional seria

possível um consenso acerca de uma concepção pública de justiça que não entrasse em conflito com as doutrinas morais, filosóficas e religiosas controversas existentes nas sociedades contemporâneas, ou seja, ainda que os indivíduos acreditassem em doutrinas diferentes poderia haver um consenso acerca de uma concepção pública de justiça.

A fim de mostrar em que sentido uma concepção de justiça que tem a estrutura e o conteúdo da teoria da justiça como equidade é política ele explica que ela é uma concepção moral que se aplica a um determinado tipo de objeto, a saber, instituições econômicas, sociais e políticas (RAWLS, 2000, p. 203). O autor elucida que a teoria da justiça como equidade foi pensada para se aplicar somente à “estrutura básica da sociedade” de uma democracia constitucional e, neste sentido, ela seria aplicada às principais instituições existentes dentro de um regime democrático moderno, ou seja, as principais instituições econômicas, sociais e políticas que constitui um sistema unificado de cooperação social.

...uma concepção política de justiça tem três características principais, cada uma delas exemplificada pela justiça como equidade.

A primeira característica diz respeito ao objetivo de uma concepção política. Embora tal concepção seja, evidentemente, uma concepção moral, trata-se de uma concepção moral elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas. Em particular, ela se aplica ao que chamei de estrutura básica da sociedade, que, para os nossos propósitos atuais, suponho seja uma democracia constitucional moderna. Por estrutura básica entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte (RAWLS, 2000, p. 53-54).

Rawls parte do pressuposto que a estrutura básica seja de uma sociedade fechada, ou seja, ela deve ser considerada autossuficiente e sem relacionamento com outras sociedades. Ele explica que este tipo de abstração faz-se necessária porque devemos nós atentar a determinadas questões e não nos distrair com detalhes sem importância. Desta forma, ele mostra que a teoria da justiça como equidade é uma teoria moral que se aplica a determinado tipo de sociedade, a saber, um regime democrático onde as pessoas entram a partir do seu nascimento e só o deixam na sua morte, passando assim toda sua vida.

Rawls não é ingênuo, ou seja, ele sabe que nenhuma concepção moral geral pode obter o reconhecimento de todos os membros da sociedade, neste sentido, ele parte do fato da diversidade de doutrinas abrangentes e a pluralidade de concepções de bem que existem e são incompatíveis entre si para propor a ideia de justiça como equidade.

Assim, o resultado da sua reflexão é uma concepção de justiça que leva em consideração as atuais condições de uma sociedade democrática. Este fato pode ser observado a partir da ideia de “consenso por justaposição”, ou seja, um tipo de consenso que respeite todas as doutrinas filosóficas e religiosas que estejam em disputa que possam encontrar adeptos em um regime democrático. De fato, ele admite que não conseguiu deixar tal fato claro em *TJ*, “Há uma coisa que não consegui dizer ou, em todo caso, colocar suficientemente em evidência em *TJ*: que a teoria da justiça como equidade está concebida como uma concepção política de justiça” (RAWLS, 2000, p. 203). Apesar de admitir que não conseguiu deixar tal ideia clara em *TJ*, ele explica que esta ideia já estava presente em *TJ*, mas por conta de trechos obscuros e ambíguos elas não aparecem como deveria ao leitor.

A fim de concluir a sua exposição Rawls afirma que a ideia de justiça como equidade deve ser concebida como uma concepção política de justiça válida para uma democracia que tem como fundamento ideias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que o interpretam (RAWLS, 2000, p. 205).

Como mostramos acima a primeira característica de uma concepção política de justiça é delimitar o campo de aplicação da teoria da justiça como equidade, o autor defende, evidentemente, que ela se aplica a estrutura básica da sociedade, ou seja, instituições públicas que são fundamentais para a existência de um regime democrático constitucional.

A segunda característica diz respeito à forma como uma concepção política de justiça encontrará apoio na sociedade. De acordo com Rawls, tal concepção deve ser autossustentada (RAWLS, 2000, p. 54). O autor explica que o fundamento de tal concepção não repousa nas doutrinas abrangentes existentes na sociedade, desta forma, ele faz uma distinção entre a forma como uma concepção política é apresentada e o fato de poder fazer parte de uma doutrina abrangente. Ele pressupõe que apesar das dissonâncias entre as doutrinas defendidas pelos cidadãos de alguma forma há uma relação entre a concepção de justiça e as doutrinas abrangentes. A teoria da justiça como equidade funciona como um modelo que se adapta em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que subsistem numa sociedade, assim, ela poderá encontrar o apoio de doutrinas conflitantes.

Rawls explica que sua concepção de justiça como equidade difere das demais doutrinas abrangentes morais na medida em que ela é política. De acordo com ele o

utilitarismo é um exemplo de doutrina abrangente porque “O princípio da utilidade tem sua aplicação, de modo geral, estendida a todos os tipos de objeto, da conduta dos indivíduos e das relações pessoais à organização da sociedade como um todo” (RAWLS, 2000, p. 55). Uma concepção política, pelo contrário, apresenta uma concepção razoável que se aplica somente à estrutura básica da sociedade e, neste sentido, não se envolve em nenhum compromisso mais amplo com qualquer doutrina abrangente.

Rawls explica que o contraste fica nítido quando comparamos uma concepção política de justiça e outras concepções morais. Uma concepção moral tradicional tem seu leque de aplicação ampliado, ou seja, qualquer situação é analisada de acordo com determinados princípios, enquanto, uma concepção política tem um objeto específico de aplicação, que no caso da teoria da justiça como equidade é a estrutura básica da sociedade. A partir de tal análise, Rawls enfatiza, que uma concepção moral geral é aquela que se aplica a uma ampla gama de objetos e, em última instância, a todos os objetos, universalmente, enquanto uma concepção abrangente leva em consideração questões mais específicas que indicam o que têm valor na vida humana, ou seja, ideias que orientam a nossa conduta que estão presentes nas relações familiares e associativas que desenvolvemos ao longo da vida (RAWLS, 2000, p. 55-56). Desta forma a concepção de justiça como equidade não pode ser compreendida nem como uma concepção moral geral nem como abrangente, já que restringe de antemão o objeto que deve aplicar-se, a saber, a estrutura básica da sociedade.

Rawls enfatiza que a terceira característica de uma concepção política de justiça repousa no fato de que seu conteúdo ou fundamento repousa em certas ideias fundamentais “vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática” (RAWLS, 2000, p. 56). Ele chama atenção para o fato de que em sociedades democráticas há uma cultura de fundo onde repousa no senso comum das pessoas o que são princípios democráticos.

As doutrinas abrangentes de todos os tipos – religiosas, filosóficas e morais – fazem parte do que podemos chamar de “cultura de fundo” de uma sociedade civil. É a cultura do social, não do político. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas e universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times, para citar apenas algumas. Numa sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cujo o teor é, no mínimo, familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral. As diversas instituições da sociedade, e as formas aceitas de interpretá-las, são vistas como fundo de ideias e princípios implicitamente

compartilhados (RAWLS, 2000, p. 56).

Neste sentido a concepção de justiça como equidade parte de uma certa tradição política que esta implícita nos regimes democráticos constitucionais e a assume enquanto ideia fundamental, paralela a esta característica fundamental estão outras duas, que não podem ser separadas: o pressuposto de que os pactuantes são pessoas livres e iguais e a ideia de que uma sociedade bem-ordenada é necessariamente regulada por uma concepção política de justiça.

Rawls parte da hipótese de que a ideia de justiça como equidade pode conquistar o apoio de um consenso sobreposto, já que ela não interfere em nenhuma doutrina filosófica, moral e religiosa razoável. Tal artifício é elaborado pelo autor para demonstrar como pessoas com diferentes doutrinas abrangentes poderiam conviver em uma sociedade democrática:

Desse modo, o liberalismo político procura uma concepção política de justiça que, assim esperamos, possa conseguir o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela. A conquista desse apoio permitirá responder à nossa segunda questão fundamental: como os cidadãos, que continuam profundamente divididos em relação às doutrinas religiosas, filosóficas e morais, mantêm, apesar disso, uma sociedade democrática justa estável? Para essa finalidade, em geral, é desejável renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública (RAWLS, 1993, p. 52).

O autor admite que nas sociedades contemporâneas há uma pluralidade de doutrinas, mas observa que, apesar das dissonâncias entre essas doutrinas abrangentes, normalmente existe uma convivência bem-ordenada e pacífica entre seus adeptos. O filósofo conclui que isto ocorre por que a justiça desempenha um papel central na sociedade, ou seja, a justiça é considerada a primeira virtude social, constituindo então o elemento que serve como base a partir das quais outras virtudes serão cultivadas.

Por um lado, se os princípios de justiça escolhidos na posição original poderiam ser aceitos em uma situação hipotética, por outro, Rawls explica que o consenso sobreposto é o modo pelo qual eles também seriam aceitos na prática. Nessa forma de consenso, os cidadãos com crenças distintas são capazes de referendar os mesmos princípios de justiça na medida em que os consideram coerentes com as suas crenças, ainda que tais princípios se refiram apenas a uma parte de suas concepções morais e religiosas mais amplas. O mais importante é que, como cidadãos, todos eles compartilharão o apoio àquelas regras básicas, o que configura uma concepção

essencialmente política de justiça. Rawls salienta que se o liberalismo também fosse considerado pelos cidadãos como uma doutrina abrangente, com certeza ele entraria em conflito com outras doutrinas abrangentes e, assim, não seria possível chegar ao consenso sobreposto.

Podemos assim observar que o autor tenta demonstrar a estabilidade dos princípios de justiça a partir da ideia de consenso sobreposto, ou seja, se todos os cidadãos conseguem endossar os mesmos princípios de justiça, eles se tornarão mais sólidos e efetivos. Por outro lado, se os princípios de justiça, por melhores que fossem, não conseguissem um apoio generalizado, eles permaneceriam apenas no plano da legalidade e não se concretizariam no cotidiano da sociedade. Neste sentido, é fundamental que os cidadãos busquem o equilíbrio reflexivo para tornar coerentes seus juízos particulares e a concepção política de justiça.

Rawls elabora o mecanismo de equilíbrio reflexivo para que os membros da sociedade consigam julgar se as suas ações particulares estão de acordo com os princípios de justiça estabelecidos. Desse modo, ele acredita que os cidadãos partilham um tipo de razoabilidade, ou razão pública, bem como um senso moral que lhes permite refletir sobre o que é justo ou não:

A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que partilham o status de igual cidadania. O objeto dessa razão é o bem público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins que a devem servir. Portanto, a razão pública é pública em três sentidos: enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e conceitos são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos a vista de todos sobre essa base (RAWLS, 1993, p. 261).

Rawls enfatiza que a razão pública advém dos valores políticos existentes numa democracia. Também é importante observar que, para ele, a razão pública não deve remeter-se a nenhum tipo de doutrina ou concepção abrangente particular dos cidadãos, ou seja, no discurso público eles devem discutir segundo o ideal de imparcialidade em relação às doutrinas que endossam. Neste sentido, os cidadãos devem ver a si mesmos como legisladores e debater as questões políticas como pessoas razoáveis.

Rawls admite que poderíamos pensar que os limites da razão pública aplicar-se-iam apenas às esferas oficiais existentes no Estado. No entanto, ele esclarece que se os legisladores agirem de acordo com a razão pública nas suas deliberações, então os

cidadãos deverão concordar com as leis e políticas existentes na sociedade, na medida em que também se pautarem pelo exercício da razão pública (RAWLS, 2000, p. 87). Desta forma, esse conceito de razão confere sustentabilidade e justificação à ordem política.

O filósofo salienta que a democracia é fruto de uma relação política entre os cidadãos, e levando em consideração a grande diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes numa sociedade, cidadãos razoáveis e racionais deveriam conseguir explicar as bases das suas ações uns para os outros, a fim de que elas sejam aceitáveis. Isto parece ser fruto do respeito aos valores de liberdade e igualdade.

O autor sustenta que a ideia de razão pública pode ser entendida como um ideal de cidadania, o qual “impõe o dever moral (e não legal) – o dever de cidade – de ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública” (RAWLS, 1993, p. 266). Logo, tal “dever moral” também implica a disposição de ouvir os demais e buscar um consenso quando necessário, para adaptar seus juízos aos dos outros. Desta forma, o autor conclui que os cidadãos de uma democracia defenderiam o ideal de razão pública porque seria este tipo de princípio que pessoas razoáveis, constituídas pelos valores e costumes de suas doutrinas abrangentes, defenderiam.

Rawls enfatiza que o conteúdo da razão pública é uma “concepção política de justiça” (RAWLS, 1993, p. 272). Com esta afirmação, ele pretende sustentar três ideias: a primeira é que o conteúdo da razão pública deve especificar certos direitos, liberdades e oportunidades; a segunda é que deve ser estabelecido um tipo de hierarquia entre estes direitos, liberdades e oportunidades, tendo em vista as exigências do bem geral e de valores perfeccionistas; a terceira explica que o conteúdo da razão pública deve garantir aos cidadãos meios iguais e adequados para que possam efetivar o uso de suas liberdades e oportunidades. No trecho a seguir, podemos observar como Rawls explicita como a concepção política de justiça deve ser entendida:

articulada de forma a se aplicar exclusivamente à estrutura básica da sociedade, a suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; [...] apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente e mais ampla; [...] elaborada em termos de ideias políticas fundamentais, vistas como ideias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 1993, p. 273).

No entanto, explica o autor, uma concepção política de justiça deve também conter diretrizes de argumentação – os valores da razão pública – que estabeleçam critérios para a seleção de informações que podem ser pertinentes às questões políticas. Para Rawls, sem estas diretrizes não seria possível aplicar os princípios substantivos e isto acarretaria em deixar a concepção política incompleta e fragmentada. Desta forma, existem dois tipos de valores políticos: o primeiro deles se remete aos valores da justiça política²⁵ e o segundo, aos valores da razão pública. A partir dos valores da razão pública seria possível haver uma discussão política razoável, refletida; essa diretriz é que confere liberdade e publicidade aos debates entre os cidadãos.

O autor explicita que tanto as diretrizes da razão pública como os princípios de justiça escolhidos na posição original podem ser garantidos porque seriam algo que pessoas preocupadas com seus próprios interesses escolheriam, ou seja, o cidadão que age de acordo com as diretrizes da razão pública estaria assegurando o seu direito de poder seguir qualquer doutrina abrangente razoável.

As características indicadas pela razão pública são, desta forma, reportadas à ideia de justiça como equidade. Assim, são indicados, em primeiro lugar, os direitos básicos, isto é, liberdade e oportunidades acessíveis de modo equitativo. Em um segundo momento, determina-se a prioridade especial de cada direito. E, por fim, são indicadas as medidas necessárias para assegurá-los a todos os cidadãos. A ideia de razão pública funciona, então, como uma forma legítima de indicar se as ações dos cidadãos estão em consonância com os princípios de justiça.

A partir da ideia de razão pública, Rawls fundamenta o conceito de sociedade bem-ordenada, o qual, a princípio, pode parecer um pouco utópico, como ele mesmo admite. No entanto, ressalta o autor, devemos ter um ideal para nos inspirar:

Que a razão pública deva ser entendida desta forma e respeitada pelos cidadãos não é, evidentemente, uma questão jurídica. Enquanto concepção ideal de cidadania para um regime democrático constitucional, ela mostra como as coisas devem ser, considerando as pessoas tais como uma sociedade justa e bem-ordenada as encorajaria a ser. Descreve o que é possível e pode vir a ser, mesmo que isto nunca ocorra, e não é menos fundamental por isso (RAWLS, 1993, p. 262).

25 “Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter o seu valor equitativo garantido. (...) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade” (RAWLS, 1993, p. 47).

Rawls fundamenta o conceito de sociedade bem-ordenada a partir de três características básicas. A primeira explicita que cada indivíduo deve aceitar e saber que todos os demais aceitam os mesmos princípios de justiça, ou seja, todos os cidadãos devem compartilhar os mesmos princípios de justiça, o que demonstra a importância do consenso sobreposto. A segunda característica é o reconhecimento, pelos cidadãos, de que a estrutura básica da sociedade está em concordância com os princípios de justiça, ou seja, a maneira como a sociedade organiza a distribuição dos bens primários, cria as leis e se ordena social e economicamente deve ser regida segundo a concepção política de justiça. A terceira característica requer que os cidadãos tenham senso de justiça e consigam agir de acordo com os princípios de justiça.

A partir da ideia de consenso sobreposto, portanto, Rawls busca mostrar como uma sociedade bem-ordenada seria estável. No entanto, para que os cidadãos consigam chegar a esse consenso, devem ter razoabilidade, ou seja, eles se submeteriam a determinado conjunto de princípios básicos responsáveis pela organização social, assim como, ponderariam seus juízos ou objetivos particulares ao arranjo institucional proposto pela teoria da justiça como equidade. Embora ele reconheça que nas sociedades democráticas o pluralismo seja um fato, também aponta que nem todas as doutrinas que se difundem nelas são razoáveis, o que dificultaria o estabelecimento do consenso sobre os princípios da justiça. Podem existir sociedades em que haja diversas doutrinas religiosas intolerantes umas com as outras, e nesse contexto seria bastante complicado esperar que os adeptos dessas doutrinas consigam se unir para estabelecer regras básicas a partir das quais todos viveriam de forma pacífica. Desta forma, Rawls propõe que apesar das dissonâncias existentes entre as diversas doutrinas abrangentes, em uma democracia todas deveriam admitir que, pelo menos do ponto de vista político, as pessoas deveriam se esforçar para chegar a um acordo sobre como elas deveriam agir no papel de cidadãos.

Entretanto, podemos observar que o ideal de consenso sobreposto proposto por Rawls não é simples de ser atingido, pois quanto maior for a ligação do indivíduo com a sua doutrina abrangente, quanto mais estiver inserido dentro de certa cultura, mais difícil será para ele agir enquanto cidadão de modo desvinculado dessa base. Neste sentido, podemos pensar, por exemplo, na união civil homoafetiva, a qual, do ponto de vista dos princípios de justiça de Rawls, todos os cidadãos deveriam endossar, já que não haveria nenhum problema no casamento entre pessoas do mesmo sexo que

infringiria tais princípios. Porém, para quem adere a uma doutrina abrangente onde este tipo de união é considerada pecaminosa, como é que esta pessoa conseguiria se desligar de suas crenças para aceitar tal união? Desta forma, é como se o autor propusesse no cidadão a existência de uma pessoa pública e de uma pessoa privada, ambas capazes de agir separadamente em cada esfera da sociedade.

3.3 A concepção política de pessoa

Para entender a concepção política de pessoa rawlsiana devemos recorrer a algumas ideias fundamentais da posição original. Uma das características mais importantes do método desenvolvido pelo filósofo é considerar que os cidadãos são pessoas livres e iguais. Rawls elucida que parte dos argumentos que criticam a posição original por pressupor uma doutrina metafísica repousa, justamente, na representação das pessoas como livres e iguais. A fim de mostrar que tal interpretação é errônea ele elenca três aspectos em que os cidadãos devem ser representados desta maneira, e, a partir daí, ele mostrará como tal concepção de pessoa é política e não metafísica.

Em um primeiro momento os cidadãos devem se conceber livres na medida em que tanto eles quanto os outros indivíduos têm a faculdade moral de ter uma concepção de bem, ou seja, enquanto membros que estão inseridos em uma sociedade democrática os indivíduos devem considerar que tanto eles quanto os outros têm ideias que podem ser semelhantes ou completamente distintas do que é valioso na vida humana. No entanto, eles não devem considerar que uma concepção política esteja estritamente ligada à realização da sua concepção específica de bem, ou seja, apesar de terem determinadas concepções do que consideram valioso na vida humana uma concepção política não deve decorrer de uma doutrina específica que defende determinados princípios. Rawls explica que, ao contrário, enquanto cidadãos devem ter a capacidade de rever e mudar essa concepção por motivos racionais e razoáveis, e podem fazer tal avaliação a qualquer momento que desejarem. Ademais, enquanto pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de serem considerados independentemente de qualquer doutrina abrangente ou um sistema de fins últimos que esteja associado a essa concepção, Rawls procura, desta forma, explicar que “dada a sua capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção de bem, sua identidade pública de pessoa livre não é afetada por mudanças em sua concepção específica de bem ao longo do tempo” (RAWLS, 2000, p. 73).

O filósofo tenta mostrar que enquanto membros de uma sociedade democrática

os cidadãos não perdem nenhum aspecto de sua identidade pública ou institucional quando revisam ou deixam de acreditar em determinadas doutrinas abrangentes, ou seja, se um cidadão deixa de acreditar em determinada religião que durante algum tempo acreditou não terá nenhum aspecto de seus direitos fundamentais lesados ou aspectos de sua identidade pública desconsiderados. Enfim, em uma sociedade democrática onde os valores de liberdade e igualdade são garantidos institucionalmente, os cidadãos têm uma concepção de cidadania igual.

De acordo com Rawls podemos considerar ainda um segundo sentido de identidade que faz referência aos compromissos e objetivos mais profundos dos cidadãos, que é intitulada pelo filósofo de identidade moral ou não-institucional. Como vimos no capítulo anterior, o autor parte da cultura política democrática contemporânea, neste sentido, ele considera que existem dois tipos de objetivos: políticos e não-políticos. Desta forma, quando os cidadãos defendem valores de justiça política, geralmente, querem vê-los realizados em instituições políticas e nas políticas sociais. Entretanto, eles também trabalham em prol de outros valores que não pertencem ao campo político e, neste sentido, eles podem tentar realizar os fins e objetivos das associações das quais fazem parte.

Estes dois tipos de compromissos e ligações – políticos e não-políticos – especificam a identidade moral e dão forma ao estilo de vida de uma pessoa, àquilo que a própria pessoa julga estar fazendo e tentando realizar no mundo social. Se os perdêssemos de repente, poderíamos ficar desorientados e incapazes de seguir em frente. Na verdade, poderíamos mesmo supor que não haveria motivo para seguir em frente. Mas nossas concepções de bem podem mudar, e mudam de fato com o passar do tempo (RAWLS, 2000, p. 75).

O autor considera, neste sentido, que os cidadãos precisam ajustar estes dois aspectos de sua identidade moral para conviverem em harmonia em um regime democrático, Rawls elucida que em uma sociedade bem-ordenada, sustentada pelo consenso sobreposto, os compromissos e objetivos políticos mais gerais dos cidadãos são aproximadamente os mesmos (RAWLS, 2000, p. 76).

O filósofo ainda elenca um outro aspecto em que os cidadãos consideram-se livres, **na medida em que são fonte auto-autenticadoras de reivindicações válidas**, ou seja, eles se consideram no direito de fazer reivindicações que sirvam para promover de algum modo as suas concepções de bem²⁶, de acordo com Rawls, os indivíduos

26. O autor deixa claro que tais reivindicações devem estar dispostas no leque de concepções permitidas em uma concepção pública de justiça (RAWLS, 2000, p. 76).

julgam que tal reivindicação é legítima independentemente de serem derivadas de deveres e obrigações impostos por uma concepção política de justiça porque o fundamento de tais reivindicações repousa em suas concepções de bem ou na doutrina abrangente que endossam na vida pessoal (RAWLS, 2000, p. 76). O filósofo explica que esta forma de liberdade é compatível com uma concepção política de justiça se elas fizerem parte do leque de concepções compatíveis com a concepção pública de justiça, em outras palavras, caso estes deveres e obrigações não infringirem princípios básicos presentes na cultura política pública então eles são resguardados e legítimos.

Rawls explica que quando concebe os cidadãos enquanto pessoas livres e iguais elucida a forma como eles se consideram livres, neste sentido, ele apenas descreve a maneira como os cidadãos veem a si mesmos num regime democrático constitucional quando surgem questões de justiça política (RAWLS, 2000, p. 76). É claro que estas reivindicações são respeitadas e reconhecidas porque elas são fruto de determinada concepção de justiça que tem como valores fundamentais a liberdade e a igualdade, não seria da mesma forma com concepções diferentes, onde as reivindicações derivassem, por exemplo, de valores aristocráticos ou religiosos. Rawls desenvolve um exemplo extremo para tentar elucidar seu argumento:

os escravos são seres humanos que não são considerados fontes de reivindicações, nem mesmo reivindicações baseadas em deveres e obrigações sociais, pois não se considera que eles sejam capazes de ter deveres e obrigações. As leis que proíbem os maus tratos aos escravos não se baseiam em reivindicações dos próprios escravos, mas em reivindicações originadas entre os próprios senhores de escravos, ou nos interesses gerais da sociedade (que não inclui os interesses dos escravos). Os escravos são, por assim dizer, socialmente mortos: não são reconhecidos como pessoas (RAWLS, 2000, p. 76-77).

O exemplo é extremo mas é utilizado por Rawls com o intuito de mostrar aos leitores porque é importante conceber os cidadãos como livres em virtude de suas faculdades morais e capacidade de ter uma concepção de bem na concepção política de justiça. Reitero que estas reivindicações só são respeitadas porque são coerentes com determinada concepção de justiça, é como se cada concepção oferecesse um arranjo institucional como forma de organização do Estado, cada concepção terá, assim, um conjunto de princípios que servirão para restringir quais reivindicações devem ou não ser aceitas. A própria concepção de justiça política rawlsiana estabelece estas restrições, as reivindicações advindas dos cidadãos são respeitadas e reconhecidas como legítimas desde que estejam de acordo com os termos impostos pela concepção de justiça como

equidade.

A terceira forma de considerar os cidadãos enquanto seres livres repousa no fato de eles poderem ser **responsabilizados por seus objetivos**, tal forma de considerar a liberdade afeta a maneira pela qual eles avaliarão as suas reivindicações (RAWLS, 2000, p. 77). Rawls explica que se as instituições existentes na estrutura básica da sociedade forem justas, e neste sentido, houver uma distribuição equitativa dos bens primários²⁷, então os cidadãos conseguirão ponderar seus objetivos e reivindicações ao que é razoável requerer das instituições básicas em um regime democrático que tem como fundamento a concepção de justiça como equidade. Rawls observa que tal ajuste já está implícito na cultura política pública e é compreendida em suas práticas, ou seja, os cidadãos, implicitamente, ajustam os seus objetivos e reivindicações ao que é razoável requerer das instituições básicas em uma sociedade democrática (RAWLS, 2000, p. 78).

A partir das três características explicitadas por Rawls podemos observar que a acusação, de parte dos críticos, de que ele pressupõe uma concepção de pessoa metafísica na posição original não se sustenta já que ele parte da forma como as próprias pessoas se consideram em um regime democrático constitucional. Neste sentido, o filósofo parte do pressuposto de como os cidadãos se consideram livres em uma sociedade democrática é como se ele apenas mostrasse aos leitores algo que já está dado na sociedade. Tal conclusão parece coerente com o objetivo do autor porque ele parte da cultura de fundo das democracias contemporâneas.

3.4 Representação dos valores de liberdade e igualdade nas instituições básicas: uma resposta ao comunitarismo

A partir da distinção rawlsiana entre uma concepção política de justiça e uma doutrina abrangente podemos observar que a concepção de justiça como equidade proposta por Rawls em *TJ* não deixava claro qual era o seu escopo de aplicação. Em *Uma Teoria da Justiça* assumimos que a concepção de justiça como equidade aparece como uma doutrina moral abrangente, não podendo, tal como queria Rawls, obter o consenso sobreposto. O autor explica que a partir da cultura democrática moderna não podemos pressupor que uma doutrina abrangente consiga, de fato, obter o apoio de todos os cidadãos em um regime democrático constitucional. Apesar da concepção de

27 A distribuição dos bens primários deve ocorrer de acordo com os princípios de justiça propostos por Rawls.

justiça como equidade aparecer como uma dentre as opções de doutrinas abrangentes razoáveis em *TJ*, Rawls deseja insistir que não, em *O Liberalismo Político* ele tentará mostrar que tal concepção estava, desde de *TJ*, destinada a ser uma concepção política. Tal objetivo torna-se pertinente porque admitir que a concepção de justiça como equidade era, de fato, uma doutrina abrangente não é coerente com o projeto proposto pelo autor.

Como vimos Rawls delimita o objetivo do seu livro já na introdução, seu propósito é construir um edifício teórico que ofereça uma alternativa a visão predominante em sua época, a saber o utilitarismo, neste sentido a ideia de justiça como equidade aparece como concepção de justiça válida e coerente com um regime democrático constitucional. Seu principal objetivo consiste em oferecer uma base mais segura e razoável para sistematizar princípios constitucionais, direitos e liberdades básicas. Rawls observa que em mais de dois séculos o pensamento democrático não conseguiu sistematizar princípios de organização das instituições básicas que especificasse e garantisse os direitos e as liberdades básicas dos cidadãos respeitando assim as reivindicações da igualdade democrática (RAWLS, 2000, p. 200). Podemos observar isso a partir das ideias dispares “sobre a melhor forma de expressar os valores de liberdade e igualdade nos direitos e liberdades básicos dos cidadãos, de modo que sejam satisfeitas as exigências tanto da liberdade quanto da igualdade” (RAWLS, 2000, p. 46).

Existe uma profunda discordância sobre a maneira de efetivar o melhor possível os valores da liberdade e da igualdade na estrutura básica da sociedade. Para simplificar, digamos que este conflito, inserido na tradição do próprio pensamento democrático, é o que existe entre a tradição de Locke, que dá mais importância ao que Benjamin Constant chama de “liberdade dos Modernos”, isto é, a liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e da propriedade, e a tradição de Rousseau, que põe a ênfase na “liberdade dos Antigos”, ou seja, a igualdade das liberdades políticas e os valores da vida pública (RAWLS, 2000, p. 207).

De acordo com o autor a concepção de justiça como equidade tenta oferecer uma visão moderada entre as duas tradições conflitantes, em um primeiro momento a partir da proposta de dois princípios de justiça que servirão como guias das instituições sociais para a efetivação dos valores de liberdade e igualdade, e subsequentemente mostrando porque estes princípios refletem um ponto de vista mais apropriado que outros tendo em vista o regime democrático constitucional.

No entanto faz-se necessário mostrar por que determinada forma de organização da estrutura básica da sociedade é considerada melhor para efetivar os valores de liberdade e igualdade, neste sentido, os princípios de justiça propostos por Rawls oferecem uma alternativa de organização mais coerente e razoável das instituições sociais de um regime democrático constitucional.

(1) Cada pessoa tem direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdade e direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos.

(2) As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a funções e a posições abertas a todos em condição de justa igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar, devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade (RAWLS, 200, p. 207-208).

Rawls explica que se analisarmos os princípios separadamente chegaremos a conclusão de que cada um deles rege as instituições em um campo específico, “não apenas no que diz respeito aos direitos, às liberdades e às oportunidades mas também às reivindicações da igualdade; e a segunda parte do segundo princípio garante o valor dessas proteções institucionais” (RAWLS, 2000, p. 208).

Levando em consideração o objetivo rawlsiano de oferecer as teorias políticas contemporâneas uma alternativa para pensarmos os problemas enfrentados pelas democracias constitucionais a concepção de justiça como equidade aparece como uma opção inovadora que oferece princípios de justiça que regulam as instituições básicas da sociedade e promove os valores de liberdade e igualdade. Neste sentido, tal concepção poderia, como defende Rawls, ser considerada política desde *TJ*. No entanto, como ele mesmo admite, tal ideia pode não ter ficado clara em *TJ*, em parte por uma argumentação obscura e por defeitos de exposição. Podemos concluir, desta forma, que a ideia de justiça como equidade como uma concepção política já estava presente em *TJ* mas não de maneira clara o suficiente e por isso faz-se necessária uma exposição mais pormenorizada da distinção entre uma doutrina abrangente e uma concepção política, subsequentemente, no *Liberalismo Político* para corrigir eventuais interpretações errôneas decorrentes de mal entendidos encontrados em *TJ*.

A segunda questão central de acordo com o autor repousa no fato de entender quais as instituições mais bem habilitadas para efetivar os valores de liberdade e igualdade. Rawls parte do pressuposto da nossa cultura pública, ou seja, ele analisa as principais instituições e tradições históricas e quais são princípios e as ideias básicas

que repousam nesta cultura pública moderna. O filósofo pressupõe que estas ideias e princípios possam ser expostos com clareza suficiente para integrarem uma concepção de justiça política que decorra das nossas convicções mais sólidas acerca do que consideramos essencial em um regime democrático, é neste sentido que Rawls defenderá que “para ser aceitável, uma concepção política de justiça deve estar de acordo com as nossas convicções bem ponderadas, em todos os níveis de generalidade, depois de uma reflexão suficiente” (RAWLS, 2000, p. 209).

Rawls elucida que a cultura política pode ser contraditória em um nível mais profundo (RAWLS, 2000, p. 209). Tal ambivalência pode ser observada a partir da dificuldade em estabelecer um consenso acerca de quais as instituições mais apropriadas para efetivar na estrutura básica da sociedade os valores de liberdade e igualdade. Desta forma o filósofo parte do pressuposto de que para conseguir encontrar uma base que possa obter o consenso público deve-se organizar de forma mais efetiva as ideias e os princípios que repousam na cultura política pública com o objetivo de “formar uma concepção de justiça política que permita ver sob nova luz as reivindicações em conflito” (RAWLS, 2000, p. 209). Desta forma, uma concepção política não precisa, necessariamente, ser uma ideia original, ela pode, simplesmente, organizar as ideias e princípios que norteiam a estrutura básica de uma outra forma, mais coerente e clara com um regime democrático.

O problema repousa no fato de encontrar uma base pública que consiga obter um acordo político. Neste sentido, uma concepção de justiça só conseguirá alcançar este objetivo se oferecer um “meio razoável de unificar numa doutrina coerente as bases de acordo mais profundas que estão enraizadas na cultura política pública de um regime constitucional” (RAWLS, 2000, p. 210). Suponhamos que a concepção de justiça como equidade proposta pelo autor tenha seu objetivo satisfeito e, de fato, consiga oferecer uma concepção de justiça política que possa ser publicamente aceita, tendo tal objetivo satisfeito, esta ideia deveria proporcionar um ponto de vista publicamente reconhecido, onde todos os cidadãos poderiam verificar uns diante dos outros se as instituições políticas e sociais são ou não justas.

Do mesmo modo, cada cidadão pode examinar as principais instituições da sociedade e a maneira pela qual elas se combinam para constituir um sistema único de cooperação social, quaisquer que sejam a posição social ou os interesses mais particulares de cada cidadão. Podemos observar que, nesse caso, a justificação não é simplesmente uma argumentação válida a partir de premissas explícitas, ainda que estas premissas fossem verdadeiras. Trata-se mais de uma justificação

que se dirige aos demais, aos que estão em desacordo conosco, e é por isso que ela deve sempre partir de um certo consenso, isto é, de premissas que nos mesmos, assim como os demais, reconhecemos como verdadeiras; ou, antes, que reconhecemos publicamente como aceitáveis dentro do objetivo de estabelecer um acordo aplicável às questões fundamentais da justiça política (RAWLS, 2000, p. 210-211).

Rawls tenta mostrar que o objetivo da teoria da justiça como equidade é prático, neste sentido, ela deve ser interpretada como base de um acordo político aceito voluntariamente por todos os cidadãos que são considerados enquanto pessoas livres e iguais. O acordo decorre de atitudes sociais e políticas públicas que garante o bem de todos os indivíduos e grupos que fazem parte de um regime democrático justo. É, em parte, por isso, que o autor deixará de fora do escopo da concepção política de justiça questões que possam gerar controvérsia como doutrinas abrangentes que nunca serão objeto de consenso entre os cidadãos.

3.5 Racional e razoável

Rawls começa o *Liberalismo Político* tentando delimitar os seus objetivos a duas questões fundamentais, a saber, qual a concepção de justiça mais apropriada para especificar os princípios de cooperação social entre os cidadãos considerados como pessoas livres e iguais e quais são os fundamentos da tolerância implícitos na cultura democrática contemporânea. A combinação das duas questões fundamentais dá origem a investigação proposta pelo autor no livro, a saber, como perdura no tempo uma sociedade justa e estável com cidadãos profundamente divididos por doutrinas morais, filosóficas e religiosas. O autor parece partir da sociedade tal como ela é entendida em um regime democrático constitucional. Um dos passos centrais para compreender esta questão é entender os conceitos de racional e razoável porque é a partir deles que o autor conseguirá explicar como doutrinas conflitantes conseguem, apesar de suas diferenças, obter o que ele intitula de consenso sobreposto.

Rawls começa sua investigação tentando distinguir o que é racional e o que é razoável. Ele observa que no senso comum algumas coisas são extremamente racionais, dadas algumas condições, mas isso não significa que sejam razoáveis. O filósofo elucida duas características básicas do que ele considera ser razoável, a primeira delas diz respeito a um conjunto de aspectos básicos: de acordo com ele, indivíduos razoáveis estão dispostos “a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia que os outros farão o mesmo”

(RAWLS, 2000, p. 93). Ou seja, pessoas consideradas razoáveis submeter-se-iam a determinado conjunto de princípios básicos voluntariamente porque sabem que todas as outras pessoas fariam a mesma coisa. Neste sentido, elas partem do pressuposto que tais regras são razoáveis para todos e por isso poderiam ser justificáveis a todos, a partir desta virtude os cidadãos estariam propensos a discutir os termos equitativos propostos por outros. A ideia de razoável é uma parte essencial do que Rawls entende ser uma sociedade como um sistema de cooperação equitativa e a concepção de que determinados termos equitativos seriam razoáveis do ponto de vista de qualquer pessoa é uma parte fundamental de sua argumentação.

Costumamos dizer que pessoas razoáveis não são movidas pelo bem comum como tal, mas desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, em sua condição de livres e iguais, possam cooperar com as outras em termos que todos possam aceitar. Insistem em que a reciprocidade perdure nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as outras (RAWLS, 2000, p. 93-94).

Rawls explica que agentes não razoáveis podem até se envolver em algum empreendimento de cooperação, mas não estão dispostos a obedecer princípios básicos que regulam tal empreendimento, de acordo com ele, tais indivíduos estão, pelo contrário, dispostos a violar os termos de cooperação para favorecer seus interesses. Como o autor parte do pressuposto que a sociedade é entendida como um sistema de cooperação mútua entre indivíduos livres e iguais o mínimo que espera-se deles é a razoabilidade, ou seja, a capacidade de obedecer princípios essenciais nós quais esta sociedade se inspira.

A ideia de racional é distinta da concepção de razoável, na medida em que um agente racional é movido pelo interesse de buscar realizar os seus próprios fins e interesses²⁸, enquanto um agente razoável pondera se no exercício de busca estão sendo lesados princípios básicos. Neste sentido, a ideia de razoável remete ao que é público e a ideia de racional diz respeito aos desejos e objetivos do indivíduo, tal distinção busca mostrar que as duas ideias fundamentais conectam-se com duas faculdades morais distintas, a saber, o razoável com a ideia de que todos tem a capacidade de ter um senso de justiça e o racional a perspectiva de que todos tem capacidade de ter uma concepção

28 Rawls explica que todo interesse é um interesse pessoal de um agente, entretanto isso não significa que o interesse do agente beneficie a ele especificamente, ou seja, existem interesses e fins de ordem superior à individual: “Na verdade, os agentes racionais podem ter todos os tipos de afetos pelas pessoas e vínculos com comunidades e lugares, inclusive amor à sua terra natal e à natureza; e podem selecionar e ordenar os seus fins de várias formas” (RAWLS, 2000, p. 94).

de bem. Rawls explica que os conceitos de racional e razoável são ideias complementares, não há, desta forma, nenhuma pretensão de derivar o conceito de razoável da ideia de racional (RAWLS, 2000, p. 95).

Como ideias complementares, nem o razoável nem o racional podem ficar um sem o outro. Agentes puramente razoáveis não teriam fins próprios que quisessem realizar por meio da cooperação equitativa; agentes puramente racionais carecem do senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das reivindicações dos outros (RAWLS, 2000. p. 96).

Neste sentido Rawls não pretende a partir da ideia de posição original sob as restrições impostas pelo véu da ignorância abstrair do conceito de racional o que é razoável, ele parte do pressuposto que a sociedade é um empreendimento cooperativo de agentes racionais que tem certos objetivos e fins que decorrem de determinada concepção de bem, e razoáveis que tem senso de justiça, desta forma, eles devem ser situados na posição original em uma situação razoável, isto é, equitativa, onde as vantagens de barganha sejam anuladas para que o resultado sejam princípios gerais que podem obter o consenso sobreposto.

3.6 A ideia de Estado neutro

Com base no que foi dito nos itens anteriores, podemos entender melhor por que Rawls faz a distinção entre doutrinas abrangentes e concepção política, tal separação é central em sua teoria porque ele considera que primeiro devemos estabelecer princípios de justiça básicos para, posteriormente, os cidadãos terem condições de buscar, cada qual, a sua concepção de bem. O autor pretende, desta forma, limitar a intervenção do público no privado, de maneira que o Estado não julgue como as pessoas devem viver as suas vidas particulares, mantendo-se neutro, nessa esfera, em relação a doutrinas filosóficas, religiosas e morais.

A prioridade da justiça em relação ao bem aparece desde a ideia de posição original em *Uma Teoria da Justiça*, na qual os princípios de justiça escolhidos por agentes livres e iguais seriam independentes das concepções de bem particulares de cada um. Caso contrário, se a premissa fosse a da anterioridade do bem em relação ao justo, as pessoas provavelmente tentariam estabelecer princípios de justiça que favoreceriam a sua doutrina abrangente em detrimento das demais.

Rawls ressalta que apesar das profundas diferenças existentes entre as doutrinas religiosas e morais abrangentes, é possível manter uma sociedade democrática justa e

estável, mas isto requer que os cidadãos renunciem a recorrer a tais doutrinas em busca de argumentos para a política e a vida pública. Consequentemente, a razão pública, ao tratar de assuntos constitucionais e de questões básicas de justiça, deve ser orientada apenas por princípios e valores que os cidadãos em geral possam, de fato, endossar.

Se os cidadãos interagem democraticamente e têm como base os princípios de justiça, Rawls crê que eles podem desenvolver algumas qualidades ou virtudes cooperativas necessárias para a convivência social, tais como razoabilidade, senso de justiça, espírito de conciliação, disposição para fazer algumas concessões mútuas, e tolerância. Trata-se, pois de estabelecer uma certa concepção de justiça apropriado à sociedade bem-ordenada pela adoção do liberalismo político.

Como vimos Rawls parte do pressuposto que o justo é anterior ao bem em *Uma Teoria da Justiça* porque a concepção de justiça como equidade aparece como fazendo parte de um escopo de doutrinas abrangentes. A partir do *Liberalismo Político* Rawls introduz a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina abrangente, tal distinção é central na sua teoria porque responde a objeções que identificam a posição original como pressupondo uma concepção metafísica de pessoa desvinculada de seus objetivos e fins substantivos que seria necessária para a escolha de princípios gerais. Em *LP* Rawls demonstra que a ideia de justo e bom são complementares, cada ideia remetendo a uma característica moral dos indivíduos. Ou seja, no *LP* o filósofo argumentará que agentes livres e iguais devem ter duas virtudes morais: a primeira diz respeito a sua individualidade ou a sua capacidade de ter uma concepção de bem e saber que provavelmente desejará realizar objetivos e fins que advêm desta concepção; a segunda é a capacidade do indivíduo de seguir determinados princípios básicos de cooperação para benefício mútuo, neste sentido, a capacidade do agente de ponderar os seus objetivos e fins mais profundos com as regras ou princípios básicos presentes na estrutura básica da sociedade.

Como vimos, em *Uma Teoria da Justiça* a neutralidade do Estado é trabalhada a partir do véu de ignorância, um dos elementos centrais da posição original de Rawls, enquanto no *Liberalismo Político* tal neutralidade será desenvolvida a partir da distinção entre doutrinas abrangentes e concepção política de pessoa. A posição original continua desempenhando um papel essencial na teoria rawlsiana, porém no *LP* é enfatizado que trata-se de um artifício de representação onde agentes racionais e razoáveis se colocam para pensar acerca de questões públicas. Observe-se que Rawls não abandonará a ideia de que o Estado deve ser neutro, mas agora ele defenderá a neutralidade explicando que

enquanto cidadãos nos comportamos de determinada forma que permite que perdurem nas sociedades democráticas diferentes doutrinas abrangentes ao longo do tempo, neste sentido, a posição original é defendida pelo autor como advindo da forma como as pessoas já se comportam na sociedade, ele apenas analisa e mostra de maneira mais pormenorizada como tal ideia advém da própria cultura democrática contemporânea.

3.7 Uma análise comunitarista do Liberalismo Político

Nos capítulos anteriores tentamos demonstrar quais foram as principais mudanças propostas por Rawls entre *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *O Liberalismo Político* (1993). Passando-se quase vinte anos após a publicação de *TJ*, Rawls escreve o *LP* para tentar responder às principais críticas oferecidas ao liberalismo proposto em *TJ*. Vimos que a primeira obra do filósofo americano provocou diversos debates, no entanto, restringimos a nossa investigação à análise das duas principais críticas oferecidas por Sandel – a concepção de pessoa e a neutralidade do Estado.

Em *O Liberalismo e os Limites da Justiça* Sandel considera que a teoria política liberal defendida por Rawls em *TJ* pressupõe uma concepção específica de pessoa, que ignora em que medida nossa identidade pessoal é constituída por nossos valores ou fins. De acordo com ele está concepção vazia e abstrata de *self* não corresponde à maneira como as pessoas se veem no dia a dia, além de negligenciar aspectos significativos de nossa experiência moral (SANDEL, 2005, p. 98). Rawls considera que o *self* é anterior aos seus fins, para que eles sejam, de fato, escolhidos pelos agentes. Sandel comenta que “Na sua obra *Uma Teoria da Justiça*, Rawls liga a prioridade do justo a uma concepção voluntarista ou largamente kantiana de pessoa” (SANDEL, 2005, p. 246). Em *O Liberalismo Político* Rawls tentará responder a tal objeção a partir da ideia da distinção entre concepção política e uma doutrina abrangente, ou seja, a posição original apenas elucida a forma como os cidadãos se comportam na sociedade. Sandel parece concordar que Rawls consegue, de fato, salvar “a prioridade do justo das controvérsias acerca da natureza do eu” (SANDEL, 2005, p. 257). No entanto, tal defesa torna a sua teoria vulnerável em outros campos.

Sandel tentará demonstrar que o liberalismo concebido como uma concepção política da justiça pode ser exposto a pelo menos três críticas. O primeiro argumento oferecido por ele elucida que nem sempre é razoável excluir, para efeitos políticos, tal como defende Rawls, exigências ou reivindicações que advêm de doutrinas morais e religiosas abrangentes. De acordo com o autor “a questão de saber se é ou não razoável

excluir controvérsias morais e religiosas de modo a salvaguardar um acordo político depende de qual das doutrinas morais ou religiosas em causa é verdadeira” (SANDEL, 2005, p. 257). Neste sentido, os cidadãos que deveriam, de fato, refletir e julgar se é ou não plausível desconsiderar questões morais e religiosas do debate público para assegurar um acordo político.

Sandel comenta, em um segundo momento, que o liberalismo político argumenta em favor da prioridade do justo sobre o bem porque as sociedades contemporâneas são caracterizadas pelo “fato do pluralismo razoável” acerca do bem. Que tal fato possa ser, de fato, observado nas sociedades contemporâneas, parece ser verdade, ou seja, nos regimes constitucionais contemporâneos as pessoas sustentam diferentes perspectivas morais e religiosas que por vezes podem conflitar. No entanto, elucida Sandel, de nenhuma forma se poderá afirmar a existência de um “fato do pluralismo razoável” concernentes somente à moral e à religião e que não se aplique igualmente as questões de justiça (SANDEL, 2005, p. 258).

A terceira objeção sustentada por Sandel repousa no fato de que o ideal de razão pública proposto por Rawls no *Liberalismo Político* não admite reivindicações advindas de ideais morais e religiosos endossados pelos cidadãos, ou seja, para que as reivindicações sejam legítimas elas não podem ter como fundamento doutrinas abrangentes morais e religiosas. O autor considera que tal reivindicação é excessivamente severa, neste sentido, ela seria responsável por empobrecer o discurso político e retirar da deliberação pública importantes dimensões (SANDEL, 2005, p. 258).

Sandel considera que o liberalismo político persiste em excluir, para efeitos políticos, os nossos ideais morais e religiosos abrangentes. Tal fato é imprescindível nas teorias liberais modernas porque as sociedades contemporâneas tornaram-se plurais, ou seja, as pessoas acreditam em concepções diferentes acerca do que têm valor na vida humana e o que constitui a boa vida. Partindo da pluralidade inerente as sociedades modernas, faz-se necessário que as nossas convicções morais e religiosas sejam desconsideradas a fim de assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo. No entanto, observa Sandel, por que tal interesse é tão importante a ponto de superar outros interesses alternativos que possam surgir de uma perspectiva moral ou religiosa. Se Rawls parte do pressuposto que algumas doutrinas abrangentes são, de fato, válidas, como ele assegurará que os valores advindos delas não podem superar os valores políticos da tolerância, da equidade e da concepção social baseada no respeito mútuo

(SANDEL, 2005, p. 258-259). A argumentação proposta por Sandel parte da ideia de que somos seres capazes de fazer reflexões e julgar que valores seriam mais relevantes para assegurar a concepção social, neste sentido, os valores políticos propostos por Rawls seriam um conjunto de valores entre outros e os cidadãos julgariam ou para utilizar o vocabulário comunitarista, eles descobririam, qual conjunto de valores seriam mais razoáveis para assegurar a cooperação entre cidadãos baseada no respeito mútuo.

Sandel elucida que poderíamos tentar responder a questão anterior apelando para o fato de que valores políticos e valores advindos de doutrinas abrangentes correspondem a âmbitos distintos. Neste sentido, os valores políticos seriam implementados na estrutura básica da sociedade, tal como defende Rawls, enquanto os valores morais e religiosos provenientes de doutrinas abrangentes aplicar-se-iam a conduta privada dos indivíduos ou as associações das quais escolheram fazer parte. No entanto, observa Sandel, se o problema fosse apenas distinguir o domínio a qual cada valor reporta-se não haveria conflito entre valores políticos e valores morais e religiosos e assim não haveria “qualquer necessidade de se afirmar, como Rawls faz repetidamente, que numa democracia constitucional governada pelo liberalismo político, os valores políticos normalmente preponderam sobre quaisquer valores não políticos que com eles se defrontem” (SANDEL, 2005, p. 259).

Logo, o intuito do autor é evidenciar que a premissa liberal da prioridade dos “valores políticos” não consegue explicar, de maneira suficiente, por que certos valores políticos – tais como a tolerância, a cooperação social e o respeito mútuo – devem ser concebidos como mais relevantes do que argumentos fundamentados em alguma convicção moral ou religiosa abrangente.

Sandel tentará demonstrar que uma das dificuldades decorrentes da defesa da prioridade dos “valores políticos” em relação a convicções morais e religiosas, utilizando-se de dois debates públicos (políticos) que estão ligados a questões importantes de natureza moral e religiosa, o primeiro deles remete ao “(...) debate contemporâneo acerca do aborto, e o outro é o famoso debate entre Abraham Lincoln e Stephen Douglas acerca da soberania popular e escravatura” (SANDEL, 2005, p. 259).

De acordo com o filósofo, Douglas defendia a soberania popular afirmando que questões morais deveriam ser excluídas do debate público para que fosse possível, de fato, haver acordos políticos. Considerando a pluralidade de doutrinas morais e religiosas que os cidadãos americanos endossavam na época (meados do séc. XIX), muitos discordavam acerca da moralidade da escravatura. Douglas, no entanto, pensava

que o governo federal deveria se manter neutro em relação a esse tipo de questão, de modo que a soberania popular, em cada estado da União, deveria julgar livremente se considerava a escravidão uma prática boa ou má. Para ele,

Atirar o peso do poder federal para um dos pratos da balança, seja em favor dos Estados abolicionistas, seja em favor dos Estados escravagistas violaria os princípios fundamentais da Constituição, correndo-se o risco de uma guerra civil. A única esperança que restava de se manter a unidade do país, argumentou, era concordar em discordar, excluir a controvérsia moral acerca da escravidão e respeitar o direito de cada Estado e de cada território de decidir estas questões por si mesmos (SANDEL, 2005, p. 261).

Lincoln, de forma contrária a Douglas, achava que a política deveria emitir juízos morais substantivos acerca da escravidão, ou seja, que o governo tinha de ser responsável por julgar o mal moral que essa instituição acarretava e, além disso, não permitir que ele se expandisse para outros territórios. Consequentemente, Lincoln recusava a política de neutralidade proposta por Douglas:

A verdadeira questão desta controvérsia – que se impõe a todas as mentes – prende-se com o sentimento de uma categoria de pessoas que perspectiva a instituição da escravidão como sendo um mal, e o de outra categoria de pessoas que não a perspectiva como sendo um mal. Lincoln e o Partido Republicano viam na escravidão um mal, insistindo em que fosse tratada como um mal, e um dos métodos de a tratar como um mal é tomar providências para que não se alastre mais (SANDEL, 2005, p. 261).

Como se pode ver, Douglas defendeu um argumento liberal segundo o qual as suas convicções morais não tinham nenhuma relevância quando consideradas no âmbito político. Assim, mesmo que ele próprio considerasse a prática da escravidão moralmente mal, nas discussões públicas precisava se manter indiferente quanto à adoção ou rejeição dela. Lincoln, no entanto, respondeu que tal postura só seria razoável se a escravidão não fosse considerada um mal moral, e por isso ele denunciou como incoerente a premissa liberal de separação entre uma identidade pública e outra privada. Afinal, parece ser contraditório que as pessoas julguem determinada ação ou instituição moralmente má, mas não se importem se ela for implantada ou rejeitada pelo Estado. Não é plausível apoiar esse tipo de indiferença, pois é necessário escolher entre uma das opções. Lincoln defendia, neste caso, que determinadas sociedades poderiam até optar por ter escravos. Todavia, elas não poderiam, coerentemente, considerar a escravidão um mal, já que as pessoas não devem ter direito de praticar o mal (SANDEL, 2005, p. 262).

Diante disso, admite Sandel, é possível interpretar que o debate entre Lincoln e Douglas não era, de fato, sobre a moralidade da escravidão, e sim que sua discussão se assentava sobre a validade de excluir controvérsias morais do debate público em favor de se alcançar prováveis acordos políticos:

No entanto, o argumento de Lincoln contra Douglas foi um argumento contra a exclusão enquanto tal, pelo menos quando se encontram em causa questões moralmente importantes. Aquilo que Lincoln defende é que a plausibilidade da concepção política de justiça proposta por Douglas dependia de uma resposta concreta à questão moral que ele se propunha excluir. [...] Até mesmo em face de uma ameaça à cooperação social tão terrível como a perspectiva de uma guerra civil, Lincoln defendeu que não fazia sentido, nem moral nem político, excluir a controvérsia moral que naquele momento gerava maior dissensão (SANDEL, 2005, p. 262-263).

Na visão de Sandel, os liberais contemporâneos provavelmente recusariam o argumento de Douglas e adotariam posturas contra a escravidão, argumentando que tal prática desrespeita um direito fundamental dos seres humanos. No entanto, o autor salienta que a concepção política de justiça defendida por Rawls, em *O liberalismo político*, não conseguiria resolver o problema levantado por Douglas e Lincoln em 1858 sem levar em consideração perspectivas morais e religiosas abrangentes, caso tomasse como base apenas a cultura vigente na democracia americana dessa época.

Dado o caráter extremamente restritivo da ideia de razão pública proposto por Rawls, vários argumentos políticos que tivessem como fundamento concepções morais e religiosas abrangentes, ainda que pertinentes, seriam excluídos. Neste sentido, os argumentos oferecidos pelos abolicionistas norte-americanos do século XIX que tinham como base o protestantismo evangélico e, desta forma, exigiam a emancipação imediata dos escravos, alegando que tal prática constituía um pecado, poderiam ser desqualificados. No entanto, Sandel lembra que em *O liberalismo político*, o autor admite que apesar dessa argumentação contra a escravidão ter suas raízes numa concepção religiosa, ela seria justificável: “Os abolicionistas não ‘contraditaram o ideal de razão pública’, conclui Rawls, ‘se asseguraram – pensaram ou teriam pensado se houvessem refletido (já que certamente o poderiam ter feito) –, que as razões abrangentes a que recorreram fossem requeridas para dar suficiente força à consequente realização da concepção política’”(citado por SANDEL, 2005, p. 278).

Segundo Sandel, Rawls admite que esses abolicionistas se opuseram à escravidão não porque tinham como fundamento valores políticos seculares, de maneira que teriam usado a religião apenas como um instrumento para conquistar apoio

da população. Logo, o filósofo não acreditava que eles tinham como objetivo, com suas campanhas, preparar a sociedade americana para um discurso político secular. De forma contrária, seu argumento contra a escravatura exigia que se considerassem, no âmbito público, questões morais e religiosas. Com base nisto, pode-se concluir que eles, de fato, estavam falando sério quando pressupunham que a escravatura constituía um mal, no sentido em que estava em desacordo com as leis de Deus, representava um pecado horrendo e, portanto, deveria ser abolida. Sandel assevera que a prioridade do justo em relação ao bem e o ideal de razão pública propostos por Rawls não poderiam ser defendidos de forma tão consistente nesse caso.

Discussões contemporâneas podem ilustrar como o ideal de razão pública liberal impõe severas restrições ao discurso político, a exemplo das questões do aborto e do direito dos homossexuais. Esse ideal excluiria do debate acerca do aborto aquelas pessoas que, por motivos morais ou religiosos, considerassem que o feto é uma pessoa desde a concepção e, também, aquelas que considerassem o aborto um assassinato. Os cidadãos que tivessem tais convicções não poderiam apresentar suas perspectivas num debate político aberto. Neste sentido, eles não poderiam votar em nenhuma lei que restringisse o aborto tendo como base suas convicções morais ou religiosas. Por mais que não fossem proibidos pelo Estado de discutir tal questão em seus templos, eles não poderiam discuti-la no parlamento ou em campanhas políticas. De forma semelhante, os opositores dos ensinamentos das igrejas não poderiam defender os seus argumentos na arena política, pois seria preciso resguardar o direito das mulheres de tomar decisões acerca do próprio corpo. Por outro lado, certos argumentos a favor do aborto também seriam restringidos, já que suas críticas são direcionadas a contestar a visão religiosa de quem acredita que o feto é uma pessoa desde a concepção e, portanto, para quem o aborto equivaleria a assassinato.

Algo parecido ocorreria no debate acerca da união entre pessoas do mesmo sexo. Sandel explicita que, em um primeiro momento, tais restrições poderiam ser defendidas levando-se em consideração a tolerância. Assim, as pessoas que fossem contra a união homoafetiva porque a consideram imoral e, por isso, não deveria receber o mesmo reconhecimento e respeito das uniões heterossexuais, não poderiam, de forma legítima, explicitar sua opinião na arena política, nem votar em leis que fossem contrárias a proteger os cidadãos contra a homofobia e a discriminação. De acordo com a noção de razão pública liberal, argumentos utilizados contra a união homoafetiva, que têm como fundamento convicções morais ou religiosas, devem ser desqualificados.

Entretanto, tais restrições aplicam-se, igualmente, a argumentos morais que são favoráveis aos direitos dos homossexuais e que, conseqüentemente, incentivariam a tolerância, conforme explica Sandel:

Os defensores dos direitos dos homossexuais não podem contestar o juízo moral substantivo subjacente às leis contra sodomia, nem, através do debate público, procurar persuadir aos seus concidadãos de que a homossexualidade é moralmente permissível, uma vez que qualquer argumento desta natureza violaria os cânones da razão pública liberal (SANDEL, 2005, p. 277).

Podemos concluir, então, que as delimitações do debate público propostas por Rawls reduziria a variedade dos argumentos disponíveis, limitando a contestação de valores substanciais que são seguidos por boa parte da sociedade. Rawls, entretanto, justifica estas restrições alegando que elas se mostram indispensáveis para a manutenção de uma sociedade justa, na qual os cidadãos são governados por princípios que poderiam ser racionalmente escolhidos por eles, mesmo que suas doutrinas morais e religiosas colidam-se umas com as outras. Ele ressalta que “os valores políticos realizados por um regime constitucional bem-ordenado são valores muito elevados – por isso, dificilmente amovidos; e os ideais que eles expressam não devem ser levemente abandonados” (citado por SANDEL, 2005, p. 279).

As questões do aborto, dos direitos dos homossexuais e do abolicionismo ilustram as restrições severas que a razão pública liberal colocaria sobre o debate político. Rawls defende que estas restrições se justificam na medida em que são essenciais para a manutenção de uma sociedade justa na qual os cidadãos são governados por princípios que se pode racionalmente esperar que seriam endossados por eles, até mesmo à luz das suas morais abrangentes, as quais colidem umas com as outras. Apesar de a razão pública exigir que os cidadãos decidam as questões políticas fundamentais sem referência à verdade total tal como eles a entendem, esta restrição justifica-se pelos valores políticos que possibilita, como os de cívica e de respeito mútuo (SANDEL, 2005, p. 279).

Sandel argumenta, neste sentido, que devemos refletir e julgar quais são os custos políticos das restrições impostas pelo ideal de razão pública. A partir da reflexão da questão anterior podemos avaliar se tais restrições são, de fato, essenciais para assegurar a viabilidade dos valores políticos. Ou seja, será que as restrições impostas pelo ideal de razão pública são condições de possibilidade dos valores políticos.

Sandel argumenta que o liberalismo proposto por Rawls tem dois custos. O primeiro reporta-se ao empobrecimento do discurso público que exige que coloquemos de lado as nossas doutrinas morais e religiosas quando vamos tomar decisões acerca da

justiça.

Estes custos variarão necessariamente de caso para caso. Serão mais elevados quando uma concepção política da justiça sancionar a tolerância de um mal moral grave, como a escravatura, no argumento de Douglas em favor da soberania popular. No caso do aborto, o custo moral de exclusão é elevado se a doutrina católica estiver correta; de outro modo, é bem menor. Isto sugere que, até mesmo em face da importância moral e política da tolerância, o argumento em defesa da tolerância de uma prática concreta terá de algum modo de levar em linha de conta o estatuto moral dessa prática, a par dos bens de se evitar o conflito social, decidir que as pessoas decidam por si próprias (SANDEL, 2005, p. 280).

Entretanto, argumenta Sandel, tal forma de pensar acerca dos custos morais impostos pelo ideal de razão pública entra em contradição com a proposta do liberalismo político. Rawls deixa claro, repetidas vezes, que os valores políticos, geralmente, têm mais peso que quaisquer outros valores mas isso não decorre do fato de que valores morais e religiosos tenham sido comparados substancialmente com os valores políticos (SANDEL, 2005, p. 280).

É desnecessário considerar as pretensões da justiça política face às pretensões desta ou daquela perspectiva abrangente; como é, igualmente desnecessário dizer que os valores políticos são intrinsecamente mais importantes do que quaisquer outros valores, o que supostamente ditaria a sobrelevação dos últimos. Refira-se que isso é justamente o que esperamos evitar (citado por SANDEL, 2005, p. 281).

Rawls considera que algumas doutrinas morais e religiosas abrangentes possam, de fato, ser verdadeiras, mas seria razoável, para propósitos políticos evitar tais comparações. Caso tais comparações fossem feitas haveria distinções qualitativas que sobreporia uns valores sobre os outros, o que equivaleria, de acordo com a tese liberal, impor os valores de alguns sobre uma parcela de outros.

Além dos custos morais, a razão pública liberal também acarretaria certos custos políticos. Sandel observa que tais custos podem ser observados recorrentemente no discurso público de países que adotam o ideal de razão pública proposto pelo liberalismo político. O autor ressalta que no discurso político norte-americano, salvo algumas exceções, como o movimento pelos direitos civis, impera “(...) o propósito liberal de que o governo seja neutro em matéria de questões morais e religiosas, de que as questões fundamentais de política pública sejam debatidas e decididas sem nenhuma referência a qualquer concepção particular do bem” (SANDEL, 2005, p. 281).

Taylor comenta que na contemporaneidade boa parte da filosofia política têm se

concentrado “mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver” (TAYLOR, 1997, p. 15). Tanto Sandel como Taylor observam que a maioria das pessoas no mundo anglo-americano defendem que as concepções religiosas, filosóficas e morais devem manter-se longe das discussões políticas, o posicionamento por parte dos governantes por alguma concepção pode acarretar a imposição do ponto de vista de alguns a todos. Como vimos, o sucesso da proposta liberal decorre do histórico de abusos cometidos pelas autoridades em impor uma concepção de vida boa na sociedade. No entanto, enfatiza Taylor, apesar das teorias liberais contemporâneas negarem a influência inevitável das fontes morais as quais se remetem quando defendem a neutralidade estatal é mais que evidente que fazem alusão a determinados valores considerados importantes nas culturas democráticas modernas. A vinculação entre as fontes morais e o *self* são condições de possibilidade da própria capacidade do agente de escolher entre um regime ou outro, o liberal que defende a neutralidade estatal não fez nada mais do que distinções qualitativas e julgou que a autonomia é mais importante do que outras virtudes. A vida pública é, neste sentido, vista como uma expansão do que o agente considera valioso ou não.

A vinculação entre o eu (*self*) e as suas fontes morais é para Taylor o que existe de mais importante para se compreender as ações dos indivíduos no espaço público. Sem essa vinculação, o agente humano perde o seu horizonte significativo para poder agir moralmente. A identidade do agente só pode ser expressa caso a sua configuração moral esteja articulada de forma qualitativamente distinta de outras configurações. Desse modo, pensar, sentir, julgar no âmbito de uma determinada configuração é ter a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao nosso alcance (ARAUJO, 2004, p. 144).

Neste sentido, tanto Sandel como Taylor argumentam que o liberalismo é, em grande medida, responsável por obscurecer e esvaziar de conteúdo significativo os debates políticos contemporâneos. No entanto, observa Sandel, as sociedades democráticas não podem ser salvaguardadas se excluïrem do “discurso político uma ressonância moral, a necessidade de uma vida pública com significados mais amplos encontrará expressões indesejáveis” (SANDEL, 2005, p. 281), logo, comenta o filósofo, o esvaziamento da esfera pública pode acarretar o crescimento de grupos moralistas, como a direita cristã, que procura “(...) cobrir a nudez da praça pública com moralismos estreitos e intolerantes” (SANDEL, 2005, p. 281).

Os fundamentalistas precipitam-se audaciosamente pelos caminhos que os liberais temem percorrer. O desencanto assume igualmente formas mais seculares. Na ausência de uma agenda política que se dirija à dimensão moral das questões públicas, a atenção das pessoas centra-se nos vícios privados dos agentes políticos. O discurso público fixa-se cada vez mais naquilo que é escandaloso, sensacional e confessional, tal como é fornecido pelos tablóides, pelos *talk shows* e eventualmente até pela comunicação tradicional (SANDEL, 2005, p. 282).

Apesar de o autor expor tais dificuldades decorrentes das visões liberais, ele admite que o liberalismo político não é inteiramente responsável por esta tendência. Contudo, o ideal de razão pública é extremamente estreito para dar conta de oferecer uma concepção social mais enriquecida as democracias e, neste sentido, contribui para deixar um vazio moral que abre caminho para moralismos intolerantes e triviais (SANDEL, 2005, p. 282).

Partindo do pressuposto que a razão pública liberal é, de fato, restrita. Sandel indaga se é possível defender uma razão pública mais ampla que não colidiria com os ideais que o liberalismo político tenta promover, ou seja, o esvaziamento da esfera pública é necessário para promover os ideais políticos rawlsianos, em especial, o de respeito mútuo entre cidadãos que têm convicções distintas acerca do que têm valor na vida humana. A fim de responder a questão anterior o filósofo distingue duas formas de considerar a ideia de respeito mútuo. A primeira forma de considerar tal concepção parte do pressuposto liberal, corrente adotada por Rawls no *Liberalismo Político*, de acordo com tal tradição, o discurso político deve abdicar de controvérsias morais e religiosas a fim de respeitar a pluralidade inerente as sociedades democráticas contemporâneas. Em contraposição ao ideal de respeito mútuo liberal, Sandel propõe uma “concepção deliberativa” onde as convicções morais e religiosas dos cidadãos são respeitadas na medida em que o debate público compromete-se com elas seja para contestar ou aprender com elas, especialmente se tais convicções impactarem questões políticas relevantes.

(...) o respeito de deliberação e de compromisso dá-nos uma razão pública mais espaçosa do que aquela que o liberalismo tem para nos oferecer. É também um ideal mais apropriado para uma sociedade pluralista. Na medida em que as nossas divergências morais e religiosas refletem a pluralidade última dos seres humanos, um modo deliberativo de respeito permitir-nos-á melhor apreciar melhor os bens distintivos expressos pelas nossas vidas diferentes (SANDEL, 2005, p. 282).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como enfatizamos na introdução, o objetivo deste trabalho consistia em analisar como a evolução do pensamento de Rawls entre suas duas obras principais – *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *O Liberalismo Político* (1993) – permitem-lhe responder, mais efetivamente, às principais críticas dos autores comunitaristas. Pressupomos que a princípio haveria três possíveis respostas: **A** – tais críticas já podiam ser respondidas a partir de *Uma Teoria da Justiça*; **B** – tais críticas se aplicam à *Uma Teoria da Justiça*, mas *O Liberalismo Político* permite respondê-las; **C** – tais críticas se sustentam mesmo com as mudanças realizadas por Rawls em *O Liberalismo Político*. Neste sentido, procuramos, em nosso trabalho, analisar em que medida as objeções de Sandel a Rawls, sobretudo acerca do eu desonerado e da neutralidade do Estado, se enquadram nessas categorias. De fato, a partir do trabalho de análise e comparação das duas obras principais chegamos à conclusão que *O Liberalismo Político* responde de forma mais efetiva do que *Uma Teoria da Justiça* às críticas comunitaristas e, neste sentido, não seria exagero afirmar que a reformulação teórica contida no *LP* foi, em parte, necessária para responder às críticas comunitaristas.

No primeiro capítulo analisamos qual era o objetivo de Rawls em *Uma Teoria da Justiça* e as ideias fundamentais que ele desenvolveu para sustentar sua teoria. No segundo capítulo tentamos mostrar quais as principais críticas desenvolvidas por Sandel no *Liberalismo e os Limites da Justiça* ao liberalismo proposto por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. E finalmente no capítulo III apresentamos alguns argumentos desenvolvidos por Rawls em *O Liberalismo Político* para tentar responder às críticas direcionadas por Sandel e, subsequentemente, elucidamos algumas questões que ficam em aberto, de acordo com Sandel, pela implementação do liberalismo nas democracias contemporâneas.

A partir da análise e reflexão da crítica desenvolvida por Sandel acerca da concepção peculiar de pessoa necessária na posição original, destituída de conteúdo e de fins, chegamos a conclusão que, de fato, tal crítica se aplicava em *TJ* mas as reformulações contidas no *LP* permite respondê-las. Ou seja, apesar de Rawls defender que a posição original já deveria ter sido considerada um artifício hipotético em *TJ* e, neste sentido, a crítica comunitarista repousar na má interpretação de tal conceito, consideramos que tal ideia só aparece como um artifício de representação dos valores de liberdade e igualdade que estão implícitos na cultura política pública das democracias

constitucionais contemporâneas no *LF*.

A segunda crítica desenvolvida por Sandel repousa na contestação da neutralidade estatal proposta por Rawls tanto em *TJ* quanto em no *LF*. A partir da reflexão e análise das duas principais obras rawlsianas chegamos a conclusão que tanto em *TJ* quanto no *LP* Rawls defende que o Estado não deve fomentar nenhuma concepção de vida boa, mesmo que isto signifique a dissolução de determinados modos ou práticas de vida. Entretanto, em *Uma Teoria da Justiça* o liberalismo era considerado uma doutrina abrangente, sendo assim, uma dentre diversas outras doutrinas que os cidadãos poderiam endossar, desta forma, o liberalismo não poderia alcançar um consenso sobreposto. Com as reformulações desenvolvidas no *Liberalismo Político* o autor continuará defendendo que o Estado seja neutro em relação as convicções de vida boa endossadas pelos cidadãos mas agora de forma mais consistente, o liberalismo não é uma doutrina abrangente é uma concepção política que se aplica a estrutura básica da sociedade podendo, assim, obter o apoio de um consenso sobreposto. Concluímos, assim, que embora a neutralidade do Estado já fosse defendida em *Uma Teoria da Justiça*, esta defesa é melhor formulada no *Liberalismo Político* para responder às críticas comunitaristas, já que não se apoiam mais nas premissas metafísicas criticadas por Sandel no *Liberalismo e os Limites da Justiça*.

No entanto, algumas questões ainda ficam em aberto, como mostramos no último capítulo. Sandel desenvolverá argumentos que mostram como o liberalismo é, em grande medida, responsável por esvaziar discussões políticas, deixando o espaço público vulnerável a moralismos intolerantes e triviais advindos de grupos conservadores. Desta forma, suas indagações servem para nos tirar da zona de conforto e imaginar um tipo de liberalismo enriquecido por convicções morais e religiosas, que fazem parte da nossa constituição enquanto seres humanos, ou seja, numa democracia constitucional o que há de mais importante é a coexistência e respeito mútuo de pessoas que pensam diferente em um mesmo espaço público, se desconsiderarmos esta característica o liberalismo torna-se estreito e dá lugar a discussões vazias de conteúdo. Neste sentido, a argumentação desenvolvida por Sandel nos convida a refletir se é, de fato, imprescindível para o liberalismo o distanciamento entre as nossas convicções substantivas e o debate público.

Como dissemos este trabalho não tinha como objetivo mostrar que todas as questões desenvolvidas por Sandel fossem, de fato, respondidas por Rawls. Pelo contrário o objetivo era demonstrar como o debate político contemporâneo é plural o que,

neste sentido, dificulta a elaboração de uma teoria política que sirva de opção as visões predominantes.

BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, P. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- COITINHO, D. **Justiça e coerência: ensaios sobre John Rawls**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- CONSTANT, B. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Revista Filosofia Política, n. 2, p. 1-7, 1985.
- FLANAGAN, O. **Varieties of Moral Personality**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- FREEMAN, S (Ed.). **Collected papers**. Harvard University Press, 1999.
- DOPPELT, G. **Is Rawl's Kantian liberalism coherent and defensible?** Ethics, Vol. 99, No. 4 (Jul. 1989), p. 815-851.
- GOROVITZ, S. John Rawls: uma teoria da justiça. In: CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth. **Filosofia política contemporânea**. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora da UnB, 1982. p. 267-280.
- KMYLICKA, W. **Filosofia política contemporânea**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MILL, John Stuart. **A liberdade; Utilitarismo**. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MULHALL, S.; SWIFT, A. **Liberals and communitarians**. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 1996.
- OLIVEIRA, N. **Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica**. Síntese – Revista de Filosofia, Vol. 41 No. 131 (2014): 393-413.
- RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Uma teoria da justiça**. Trad. Álvaro de Vita. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **O liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- _____. **Justiça e democracia**. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SANDEL, M. **O liberalismo e os limites da justiça**. Trad. Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- SILVA, M. O normativismo do neocontratualismo rawlsiano: uma teoria da justiça sem fundamento ético. Lutas sociais (PUCSP), Vol. 28, p. 33-44, 2012.
- TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- TAYLOR, C. **As Fontes do Self: A construção da identidade moderna**. São Paulo:

Edições Loyola, 1997.

VOICE, P. **Rawls explained: from fairness to utopia**. Chicago: Open Court, 2011.

WEBER, T. In: *Filosofia Unisinos*, Vol. 16, No. 1, jan/apr 2015, p. 71-82.