

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

**SÉRGIO MURILO FERNANDES MUNHOZ FONTANA**

**O DEBATE ENTRE MICHAEL J. SANDEL E JOHN RAWLS:  
Uma avaliação da crítica ao eu desonerado e à prioridade do justo**

**GOIÂNIA  
2025**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) 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 9.610/98](#), 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 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     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Sérgio Murilo Fernandes Munhoz Fontana

#### 3. Título do trabalho

O debate entre Michael J. Sandel e John Rawls: uma avaliação da crítica ao eu desonerado e à prioridade do justo

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[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(à) autor(a) e ao(à) 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.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Sérgio Murilo Fernandes Munhoz Fontana, Discente**, em 23/01/2026, às 15:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 23/01/2026, às 16:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



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](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5894425** e o código CRC **542BDDC8**.

---

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

**SÉRGIO MURILO FERNANDES MUNHOZ FONTANA**

**O DEBATE ENTRE MICHAEL J. SANDEL E JOHN RAWLS:  
Uma avaliação da crítica ao eu desonerado e à prioridade do justo**

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

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Renato Moscateli

**GOIÂNIA**  
**2025**

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

Fontana, Sérgio Murilo Fernandes Munhoz  
O DEBATE ENTRE MICHAEL J. SANDEL E JOHN RAWLS: Uma  
avaliação da crítica ao eu desonerado e à prioridade do justo [manuscrito] / Sérgio  
Murilo Fernandes Munhoz Fontana. - 2025.  
119 f.: 2025

Orientador: Prof. Me. Renato Moscateli  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de  
Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2025.

1. John Rawls; Michael J. Sandel; Posição Original; Véu de Ignorância;  
Justiça; Liberalismo..

I. Moscateli, Renato, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 27 da sessão de Defesa de Dissertação de Sérgio Murilo Fernandes Munhoz Fontana, que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos quinze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das 9 horas, na modalidade semipresencial, na sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “O debate entre Michael J. Sandel e John Rawls: uma avaliação da crítica ao eu desonerado e à prioridade do justo”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Claudio Araujo Reis (UnB), membro titular externo; Professor Doutor Daniel de Vasconcelos Costa (UERJ), membro titular externo. 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 o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL/UFG), 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 quinze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e cinco.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Daniel de Vasconcelos Costa, Usuário Externo**, em 15/12/2025, às 10:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 15/12/2025, às 10:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudio Araujo reis, Usuário Externo**, em 15/12/2025, às 10:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5796983** e o código CRC **1912239F**.



## RESUMO

Esta dissertação investiga o debate filosófico entre o liberalismo deontológico de John Rawls, articulado principalmente em *Uma teoria da justiça*, e a crítica comunitarista desenvolvida por Michael J. Sandel. Inicialmente, o estudo examina a hipótese rawlsiana da *posição original* e do *véu da ignorância* como um dispositivo procedimental para o estabelecimento dos princípios de justiça como equidade. Contudo, a análise ultrapassa prontamente esses elementos fundamentais para explorar as objeções mais profundas de Sandel à concepção de um *eu* pressuposta pela teoria de Rawls. Sandel sustenta que o arcabouço rawlsiano exige um *eu desonerado*; um sujeito apartado de seus vínculos constitutivos e de seus valores comunitários; o que ele considera metafisicamente e moralmente implausível. O foco central do trabalho consiste em avaliar as implicações dessa crítica, sobretudo no que diz respeito à prioridade do justo sobre o bem e à viabilidade de uma política fundada numa estrita neutralidade liberal. Por fim, a dissertação busca determinar se a ênfase de Sandel nos vínculos constitutivos e no bem comum oferece uma alternativa viável ou um corretivo necessário às limitações do individualismo liberal nas sociedades democráticas contemporâneas.

**Palavras-chave:** John Rawls; Michael J. Sandel; posição original; véu de ignorância; justiça; liberalismo.

## ABSTRACT

This dissertation investigates the philosophical debate between John Rawls's deontological liberalism, primarily articulated in *A Theory of Justice*, and the communitarian critique advanced by Michael J. Sandel. Initially, the study examines Rawls's hypothesis of the Original Position and the Veil of Ignorance as a procedural device for establishing principles of justice as fairness. However, the analysis promptly moves beyond these foundational elements to explore Sandel's deeper objections to the conception of the self presupposed by Rawls's theory. Sandel argues that the Rawlsean framework requires an unencumbered self, a subject detached from its constitutive attachments and communal values, which he considers both metaphysically and morally implausible. The central focus of the work is to evaluate the implications of Sandel's critique, especially regarding the priority of the right over the good and the feasibility of a politics based on strict liberal neutrality. Ultimately, the dissertation seeks to assess whether Sandel's emphasis on constitutive attachments and the common good offers a viable alternative or a necessary corrective to the limitations of liberal individualism in contemporary democratic societies.

**Keywords:** John Rawls; Michael J. Sandel; Original Position; Veil of Ignorance; Justice; Liberalism.



## SUMÁRIO

<b>RESUMO .....</b>	<b>3</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>6</b>
 <b>CAPÍTULO I - FUNDAMENTOS DE UMA SOCIEDADE JUSTA:</b>	
<b>A POSIÇÃO ORIGINAL NA TEORIA DE RAWLS .....</b>	<b>10</b>
1. A posição original corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social.....	11
2. A posição original sob um véu de ignorância .....	20
3. Os princípios da justiça .....	34
4. O conceito de sociedade bem-ordenada .....	41
 <b>CAPÍTULO II - CRÍTICAS AO LIBERALISMO RAWLSIANO:</b>	
<b>A PERSPECTIVA DE MICHAEL SANDEL .....</b>	<b>49</b>
1. Sandel e a crítica à abstração da posição original sob um véu de ignorância	56
2. Justiça como equidade e justiça enraizada em laços comunitários.....	61
3. O primado condicional da justiça: objeção à abstração .....	70
4. O <i>eu desonerado (unencumbered self)</i> e a crítica à posição original .....	76
 <b>CAPÍTULO III – DO LIBERALISMO À SUA REVISÃO:</b>	
<b>RAWLS DIANTE DOS LIMITES DA JUSTIÇA:.....</b>	<b>81</b>
1. A revisão rawlsiana: de <i>Uma teoria da justiça</i> a <i>O liberalismo político</i> .....	82
2. O diálogo entre Rawls e Sandel e suas implicações para a teoria da justiça contemporânea.....	101
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	 <b>113</b>
 <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	 <b>118</b>

## INTRODUÇÃO

Professor da influente Universidade de Harvard, John Rawls consagrou dezenas de anos de sua existência acadêmica na redação de um dos mais exímios tratados político-filosóficos da humanidade para responder a questão sobre o que seria uma sociedade justa. Em 1971, ele trouxe ao público uma obra de impressionante erudição e extrema abrangência em sua área, *Uma teoria da justiça* (2016). Depois da edição dessa profícua obra, a neutralidade em face do seu pensamento pode ser considerada praticamente inexistente.

A perspicácia rawlsiana manifesta-se na constatação da inerente tensão entre a finitude dos recursos econômicos e a insaciabilidade dos anseios humanos. No domínio filosófico, emerge como pressuposto intelectual fulcral de sua análise o *liberalismo político*, erigindo-se como preservação da liberdade e da igualdade na defesa dos direitos individuais. Contudo, cumpre sublinhar, tal liberalismo não se filia ao emblema *laissez faire, laissez passer* coqueluche nos economistas dos séculos XVIII e XIX, mas inscreve-se num constitucionalismo sob a égide do slogan: *welfare state*, preconizando determinadas obrigações estatais voltadas a atenuar as desigualdades sociais.

Segundo Rawls, deve-se ser muito cuidadoso para poder corresponder à imparcialidade necessária à instituição de um modelo justo de sociedade liberal democrática dante dessas disparidades sociais. Assim, no projeto rawlsiano, de fato, o método do *véu de ignorância*, conforme o autor, representa uma participação indestrutível nesse processo. Esse artifício de representação conduziria à elaboração de um sistema justo da sociedade almejada, visto que aqueles que iriam tomar as decisões nas escolhas de princípios norteadores não desejariam deliberar de modo a beneficiar um grupo de pessoas em prejuízo de outro, pois poderia ocorrer que aqueles mesmos que decidissem pudessem terminar no grupo em desvantagem:

Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. [...] ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, classe nem status social; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante (Rawls, 2016, p. 166).

É nesse quadrante da Filosofia Política Contemporânea que se pode constatar que o pensamento de Rawls não opera numa espécie de tábula rasa intelectual. Ele angaria elementos do pensamento político moderno. Um desses contributos identificados no seu

trabalho é o *contratualismo*, fonte primária da ideia do contrato social. Esse conceito ressoa na elaboração de *Uma teoria da justiça*, como se depreende de sua obra: “(...) meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social, conforme em, digamos, Locke, Rousseau e Kant (...)” (Rawls, 2016, p. 13). Com efeito, a teoria do pacto ou contrato social também se articula com o jusnaturalismo. Segue-se daí que Rawls absorveu o ideal contratualista do jusnaturalismo. Para ilustrar esse ponto, acompanhe o seguinte trecho: “Embora a posição original de Rawls corresponda à ideia de um estado de natureza, ela também difere desta pois Rawls acredita que o estado de natureza costumeiro não é realmente uma posição inicial de igualdade” (Kymlicka 2006, p. 67).

Há, portanto, duas ênfases interessantes na análise do parágrafo precedente. Primeiro, Rawls estabelece um equivalente mental para a transposição do sentido de estado de natureza, fornecendo o conceito de posição original. Rawls assevera: “Na justiça como equidade, a situação original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social” (Rawls, 2016, p. 14). Segundo, esse modo de fixar um ponto de partida na posição original alude, embora não tão explicitamente, à visão contratualista acerca da passagem do estado de natureza para o estado civil. Todavia, Rawls afasta seu conceito dessa tradição ao defender que: “[...] a posição original não deve ser considerada como uma assembleia geral que, a certo momento, abarca todas as pessoas que vivem numa determinada época; menos uma assembleia de todos os que poderiam viver em determinada época [...]” (Rawls, 2016, p. 168).

Em sua própria essência, o conceito de véu de ignorância desempenha claramente uma participação precípua na teoria da justiça rawlsiana, sobretudo por sua intenção de amoldar sua pesquisa à robusta concepção de pessoas livres e iguais. Entretanto, raramente outro conceito, do princípio ao fim do livro, é fonte de tão infatigável pressão por parte de Sandel quanto à representação da *posição original sob um véu de ignorância*. Nessa expressão reside grande parte do poder que esse livro adquiriu de ser criticado, de um modo básico, pode-se assim dizer, por Sandel.

Para exprimir com mais clareza terminológica o método dessa hipótese, considere o seguinte excerto, apresentando muita coerência com a sua ideia da necessidade de certa perspectiva para atingir um acordo equitativo sobre os princípios de justiça:

(...) presumo que as partes se situam por trás de um véu de ignorância. Elas desconhecem as consequências que as diversas alternativas podem ter sobre a situação de cada qual e são obrigadas a avaliar os princípios

apenas com base em ponderações gerais. Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, classe nem status social, além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante (Rawls, 2016, p. 166).

Outro ponto a destacar é que, aos olhos de Rawls, a posição original é um *topoi* consistentemente articulado com dois valores basilares da humanidade, a saber, o valor fundamental da humanidade, a liberdade, e o valor capital para a vida em sociedade, a igualdade; porquanto especifica “os princípios mais adequados para realizar a liberdade e a igualdade, uma vez que se considere a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais” (Rawls, 2016, p. 68).

Dessarte, esta dissertação irá considerar o quadro de objeções de Sandel à teoria de Rawls e avaliar os motivos que o levaram a suscitar tantos protestos diante desse artifício de representação tão acarinhado pelo autor de *Uma teoria da justiça*.

Ao concluir esta seção introdutória, cumpre assinalar, a título de remate, que a presente dissertação, para alcançar seu desiderato, desenvolver-se-á segundo uma estrutura tripartite. O capítulo inaugural dedicar-se-á à análise do conceito de democracia e à exposição de alguns pressupostos basilares pertencentes ao domínio de *Uma teoria da justiça*. Avançando na investigação, os capítulos seguintes se estruturam para convergir as objeções de Sandel e suas operações consequentes. A pesquisa em curso, que jamais esgota o assunto, ergue a pretensão de contribuir para ilustrar as consequências filosóficas propiciadas pelo debate em análise, quíça indicando alguns sendeiros para o futuro da democracia contemporânea.

Desta feita, a inteira expanção desta dissertação explorará o profícuo debate presente na Filosofia Política Contemporânea travado entre John Rawls e Michael Sandel acerca da justiça.

O Capítulo I - *Fundamentos de uma sociedade justa: a posição original na teoria de Rawls* examinará a posição original como análoga ao estado de natureza, analisando-a sob o auspício do véu da ignorância para derivar os princípios de justiça em direção a uma sociedade bem-ordenada. Esse capítulo ainda explora a articulação com o a teoria contratualista clássica e a influência da ética kantiana para a escolha de princípios de justiça justos e equitativos.

O Capítulo II: *Críticas ao liberalismo rawlsiano: a perspectiva de Michael Sandel* apresenta a contestação de Sandel à abstração da posição original sob o véu da ignorância,

contrastando a justiça como equidade com uma justiça enraizada em laços comunitários e explorando o conceito do *eu desonerado* em Rawls. A crítica de Sandel a Rawls inside sobre a abstração da *posição original* e do *eu desonerado*, argumentando que a justiça deve estar enraizada em valores comunitários e numa concepção de bem compartilhado.

O Capítulo III – *Do liberalismo à sua revisão: Rawls diante dos limites da justiça* investiga a revisão rawlsiana de *Uma Teoria da Justiça para O Liberalismo Político*, a crítica de Sandel à segunda edição de sua própria obra, e o diálogo entre Rawls e Sandel, com suas implicações para a teoria da justiça contemporânea. O capítulo resume bem a revisão rawlsiana de *Uma teoria da justiça para o Liberalismo político*, introduzindo o conceito de *consenso sobreposto* e a *razão pública* em resposta ao pluralismo, contudo enfrentando a crítica de Sandel sobre o custo moral da neutralidade.

Por via da análise das obras de Rawls e da crítica de Sandel, este escrito formula a hipótese de aprofundar a compreensão das diferentes concepções de justiça e suas implicações para a organização de sociedades democráticas plurais, explorando a tensão entre a autonomia individual e a importância dos laços comunitários na busca por uma sociedade justa.

No que concerne às fontes indispensáveis ao presente trabalho, para efetuar sua análise argumentativa, serão nele consideradas como obras principais de John Rawls: *Uma teoria da justiça* (2016), *O liberalismo político* (2000) e *Justiça como equidade: uma reformulação* (2003); e no que diz respeito às obras de Michael J. Sandel: *O liberalismo e os limites da justiça* (2005), *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* (2021). Além dessas fontes primárias, também serão utilizadas publicações de comentadores como bibliografia de apoio.

A fim de não alongar excessivamente a presente introdução, acresça-se apenas que um dos principais méritos a ser percorrido na pesquisa é o debate *per si*, em completa harmonia com os dados colhidos dos trabalhos intelectuais revisitados. O próprio conceito de *véu de ignorância* é um conceito *sui generis*. Como se sabe, é uma experiência hipotética. Então, no âmago, a análise anseia duas etapas. O inexaurível *renascer* do debate e o estímulo à leitura das obras desses dois insignes filósofos públicos contemporâneos e seus competentes comentadores.

## CAPÍTULO I - FUNDAMENTOS DE UMA SOCIEDADE JUSTA: A POSIÇÃO ORIGINAL NA TEORIA DE RAWLS

*Uma Teoria da Justiça* influenciou profundamente o pensamento filosófico no século XX, tornando-se referência em Filosofia Política e conquistando sucesso imediato quando apareceu em 1971. Se fosse hoje, poderia se dizer que o livro realmente viralizou, gerando, de forma involuntária, opositores que se levantaram contra suas teses. John Rawls assumiu o risco de ser confrontado por outros filósofos, mas de modo todo especial pelo professor de Harvard de grande renome, Michael J. Sandel, o qual se tornou igualmente um dos autores mais influentes da Filosofia Política Contemporânea até hoje e, sultaneamente, um dos maiores opositores de John Rawls.

Não é por acaso que, dentre todas as críticas dirigidas à obra de Rawls, a que se refere à concepção de um indivíduo colocado na *posição original sob o artifício de representação do véu de ignorância* seja uma das preferidas de seus críticos. A teoria do contrato social desenvolvida pelo autor é, de fato, determinada pela presença desse mecanismo de abstração. Com esse conceito, o contratualismo contemporâneo de Rawls acaba substituindo o *estado de natureza* presente nas teorias dos clássicos modernos por um *estado de neutralidade radical*.

Por isso mesmo, esse mecanismo é corretamente chamado de *véu de ignorância*, visto que ele atende ao desejo expresso de Rawls de que os princípios estabelecidos em sua teoria sejam de fato justos e equitativos, a considerar que são formulados sem as considerações egoísticas das pessoas que os escolhem, ou como será mencionado subsequentemente, com total *imparcialidade*. Dito por outras palavras, Rawls queria afiançar que a justiça como equidade viesse a ser o resultado de um acordo equitativo, em que todos os cidadãos sejam tratados com igualdade e respeito, promovendo dessarte uma sociedade em que as desigualdades somente são justificáveis se beneficiarem os menos favorecidos da sociedade. Ninguém pode deixar de constatar, numa relação interna de extrema rigidez, a conexão racional que há entre *posição original sob o véu de ignorância* com a escolha de princípios de justiça. Então, como resistir à tentação de perguntar: como estão imbricados o contratualismo rawlsiano e a escolha de princípios de justiça?

Entretanto, em relação à motivação das partes na posição original e à possível atribuição de um *altruísmo exagerado* a Rawls, a análise pode esclarecer que “Uma das características da justiça como equidade é conceber as partes na posição inicial como

racionais e mutuamente desinteressadas. Isso não significa que as partes sejam egoístas (...)” (Rawls, 2016, p. 16), e sim que *elas não têm interesse nos interesses alheios*. Trata-se de algo relevante para se interpretar a busca das partes por seus próprios objetivos racionais, como a maximização de bens primários, por exemplo, dentro das restrições do véu da ignorância. Assim, acredita-se que essa compreensão do *desinteresse mútuo* como a forma específica de *interesse pessoal* na posição original ajuda a evitar qualquer inconsistência na teoria.

Dessa forma, como uma abordagem de elucidação, o exame em seguida irá focalizar a importância do experimento da posição original na *justiça como equidade* na filosofia de John Rawls. A afirmação de que “A posição original é, pode-se dizer, o *status quo* apropriado e, assim, os consensos fundamentais alcançados nela são equitativos” (Rawls, 2016, p. 15), reforça sobretudo o propósito rawlsiano de dar causa a um processo realmente justo para a escolha de princípios de justiça. É importante notar que essa solução teórica está profundamente entrelaçada ao seu pensamento como uma base sólida e irremovível em toda a sua obra, muito embora se deva também ter em conta que “Em *Uma teoria da justiça*, a posição original é a protagonista (...), diferentemente da conotação que se observa em o *Liberalismo Político*, onde ela passa a ter um papel mais secundário” (Lobo, 2015, p. 25).

### **1. A posição original corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social**

Mesmo trilhando essa senda epistemológica singularmente perspicaz, a elucidação precisa dos contornos desse artifício de representação é sensível, o que pode revelar-se um empreendimento de considerável envergadura intelectual, sobretudo por se achar imerso em sutilezas e desafios iminentes à própria natureza da justificação filosófica. Como uma representação figurativa, a *posição original* é uma situação hipotética. Enquanto constructo representacional, a posição original transcende a mera ilustração, configurando-se como um cenário hipotético de natureza única. Mais precisamente, ela se estabelece como um acordo conjetural ou uma estipulação teórica deliberada, no seio da qual se desenvolve um processo equitativo de seleção dos princípios fundamentais da justiça. Assim, aos poucos, o papel central que esse procedimento desempenha na teoria rawlsiana poderá tornar-se claro

A verdade é que, segundo Rawls, a situação hipotética denominada posição original é a condição mais favorável para que pessoas livres e iguais escolham de

princípios de justiça para se conceber uma sociedade justa: “Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância. Isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha de princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais” (Rawls, 2016, p. 15). Com efeito, para ilustrar esse requisito de Rawls, considere-se Freeman (2007, p. 14), o qual observa que a posição original descreve exatamente uma ideia fundamental imanente ao contratualismo moderno, em que leis e princípios justos são precisamente aqueles que podem ser aceitos por indivíduos livres numa situação de igualdade. Assim como nas obras de seus predecessores defensores do contratualismo moderno – entre eles, Hobbes, Locke, Kant e Rousseau (Kymlicka, 2006, p. 75) –, o contrato social de Rawls é hipotético, não representando um acordo político real, o qual pudesse ser realizado ao longo da história, por exemplo, mas o uso de um exercício conceitual, ou simulação mental, em que as partes, que são pessoas também hipotéticas, consideradas livres, iguais e racionais, são incumbidas de escolher princípios de justiça.

Aqui cabe ressaltar a importância de se distinguir dois tipos de contratualismo. No contratualismo clássico, que é focado na origem e legitimação do Estado e da autoridade política, como visto em autores como Hobbes, Locke e Rousseau, a motivação principal para o contrato reside na necessidade de sair de um *estado de natureza* que é problemático por sua própria natureza e garantir segurança, direitos e/ou liberdade civil. No que concerne ao contratualismo com o escopo na justiça social como o adotado por Rawls, está focado nos princípios de justiça por via de um acordo hipotético sob condições ideais, como na posição original sob um véu de ignorância. A motivação aqui envolve considerações de racionalidade, imparcialidade e a busca por termos equitativos de cooperação social.

Por isso, para Rawls, a situação original de igualdade é, em certa medida, comparável ao estado de natureza constante da teoria tradicional do contrato social. Ambos os conceitos representam suas motivações num ponto de partida hipotético em que indivíduos livres e iguais estabelecem os princípios fundamentais da *estrutura básica* de uma sociedade civil. Entretanto, no tocante à proposta de Rawls. Em benefício da clareza argumentativa, considere-se a seguinte formulação:

(...) enquanto artifício procedimental de representação, a própria posição original é construída? Não; ela é simplesmente estipulada. Partimos da ideia fundamental de uma sociedade bem-ordenada enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos razoáveis

e racionais considerados livres e iguais. Depois, concebemos um procedimento que evidencie condições razoáveis a serem impostas às partes, que, enquanto representantes racionais, devem selecionar os princípios públicos de justiça para a estrutura básica de uma sociedade desse tipo. Ao fazer isso, nosso objetivo é expressar nesse procedimento todos os critérios relevantes de razoabilidade e racionalidade que se aplicam aos princípios e normas da justiça política (Rawls, 2000, p. 148).

Considere-se também o seguinte: “A ideia norteadora é, portanto, que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original” (Rawls, 2016, p. 13). Que significa isso? Rawls deseja uma concepção que transcenda de algum modo as formulações tradicionais, como as de Hobbes, Locke e Rousseau, e que seja aplicável à sua teoria da justiça como equidade. Uma das diferenças fundamentais está no véu de ignorância, uma vez que Rawls propõe um procedimento de escolha de princípios de justiça sem qualquer conhecimento das circunstâncias individuais. Contudo, tanto os teóricos modernos quanto Rawls compartilham a intenção de criar teorias universais, sendo que todos eles evitam contextualizar suas ideias no tempo e no espaço, buscando sempre uma aplicação atemporal e universal.

Rawls, assim como os filósofos políticos modernos, é entusiasta da ideia de generalizar o conceito de contrato social, propondo, todavia, a posição original como uma situação basicamente hipotética em que as partes, sem conhecimento de suas circunstâncias pessoais; por isso mesmo, sob o auspício de um véu de ignorância, escolhem-se princípios de justiça que seriam justos para todos os cidadãos sem distinções. Tanto os modernos quanto Rawls buscam evitar qualquer interferência pessoal ou favorecimento, seja no estado de natureza ou na posição original. É isso que faz teoria de Rawls uma visão um tanto mais abstrata, já que não se trata de um conjunto de acordos particulares entre pessoas reais em circunstâncias históricas empíricas, mas princípios que poderiam ser aquiescidos por seres humanos racionais, portanto em contextos teóricos de igualdade e imparcialidade.

É importante frisar que o debate contratualista ganhou impulso no século XVII. Com efeito, Thomas Hobbes, em sua obra *Leviatã* (de 1651), defende que no estado de natureza, sem regras ou governo, a vida humana seria brutal, curta e eivada de conflitos. Ele retrata os homens em tal estado como seres imersos numa guerra generalizada, em que fraude e violência estão sempre presentes. Acontece que Hobbes descreve o estado de natureza como uma condição de guerra incessante porque, segundo ele, na ausência de uma *autoridade central*, os indivíduos agem conforme seus próprios interesses, sem

restrições morais ou legais. Sem um poder soberano para impor regras, não há garantias de segurança, o que leva a uma luta constante pela sobrevivência e pelo poder. Nesse cenário, as virtudes como fraude e violência se tornam necessárias para a autopreservação, já que a confiança é impossível e qualquer um pode ser visto como uma ameaça:

Portanto, tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo do próprio homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua 1 força (Hobbes, 1997, p. 109).

Hobbes acreditava que a única forma de escapar dessa “guerra de todos contra todos” seria por via da projeção de um contrato social, no qual os indivíduos transferem seu direito natural de se autogovernarem para um soberano, garantindo dessa forma a paz e a ordem. Assim, para evitar essa barbárie, os indivíduos aderem a um contrato social, abrindo mão de parte de sua liberdade em favor de segurança e paz. No capítulo XVII, Hobbes afirma que:

A única maneira de instituir um tal poder comum (...) capaz de defende-los (...) das injúrias uns aos outros, garantindo-lhes, assim, uma segurança suficiente (...) é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade (Hobbes, 1997, p. 143-144).

John Locke de sua parte, no *Segundo Tratado sobre o Governo* (de 1689), propõe uma visão diferente, dando a conhecer que o estado de natureza é caracterizado por liberdade e igualdade, mas, e isso é muito importante, com a possibilidade real de conflitos relacionados à propriedade e aos direitos individuais. Note-se que a diferença em relação a Hobbes é que, enquanto Hobbes descreve o estado de natureza como um cenário de guerra constante, em que a liberdade dos indivíduos os leva ao caos e à violência, Locke apresenta uma visão mais positiva da liberdade e da igualdade:

Mas, embora seja esse um estado de liberdade, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse (...). O estado de natureza tem para governá-lo uma lei de natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida (...) (Locke, 1998, p. 384).

Locke descreve esse cenário com condições mais pacíficas e racionais, com a possibilidade de conflito apenas quando os direitos naturais são infringidos. Assim, Locke acreditava que os seres humanos seriam capazes de conhecer e aplicar a lei natural para resolver as disputas de maneira mais razoável, apesar de que ainda poderiam surgir conflitos, o que justificaria a criação de um governo civil para solucionar os inconvenientes do estado de natureza e proteger os direitos dos indivíduos, a saber, a vida, a liberdade e seus bens. O *pacto social* dá origem a esse governo civil, e “embora quando entrem em sociedade os homens entreguem a igualdade, a liberdade e o poder executivo que possuíam no estado de natureza nas mãos da sociedade civil, jamais pode supor-se estenda-se para além do bem comum” (Locke, 1998, p. 499). Assim, esse pacto, no ver de Locke, visa salvaguardar esses direitos inalienáveis, assegurando que a estrutura governamental exista para o benefício comum.

Quanto a Jean-Jacques Rousseau, no seu livro *O Contrato Social* (de 1762) se vê a passagem do estado de natureza para o estado civil como uma transformação que substitui o instinto pela justiça e confere desse modo, cabe enfatizar, moralidade às ações humanas (Rousseau, 1999, p. 77). Isso se justifica porque, para Rousseau, os indivíduos saem do estado de natureza devido ao surgimento de obstáculos à preservação que eles não conseguem superar de modo independente, o que exige a união de suas forças:

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Essa dificuldade (...) poderá ser enunciada como segue: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e o bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (Rousseau, 1999, p. 69-70, aspas do autor).

Então, os humanos formam um contrato social, no qual submete-se a vontade individual à vontade geral. Isso cria uma comunidade baseada na liberdade e igualdade civis. O contrato social visa restaurar a liberdade e a igualdade num contexto de convivência coletiva, com a soberania pertencendo ao povo, não a um monarca ou a uma classe dominante. Aos olhos de Rousseau, a formação de uma sociedade baseada no contrato social é essencial para garantir a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos, ao mesmo tempo que justifica a proteção da propriedade. Note-se na seguinte passagem, em que Rousseau apresenta a transição do estado de natureza para o estado civil, as

tratativas em que os direitos à propriedade são regulamentados e protegidos pela lei: “No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela lei” (Rousseau, 1999, p. 106).

A simples identificação dessas teorias contratualistas modernas com a teoria da justiça de Rawls permite ver uma propensão natural da posição original funcionando como um experimento mental que, de fato, remete à noção do contrato social. De acordo com Silveira (2009, p. 141): “Esse contrato é hipotético e a-histórico, pois a pergunta é pelo que as partes poderiam acordar, e não pelo que acordaram, e, também, não se leva em consideração se esse contrato já foi acordado alguma vez”. Deve ficar claro que, na visão de Rawls, a maneira como o pacto social se realiza nessas teorias anteriores seria insuficiente para garantir que as diferentes situações concretas dos indivíduos não interferissem na escolha de como a sociedade vai se organizar. Por isso a posição original precisa do véu de ignorância. Assim, Rawls emprega a concepção do contrato social como uma forma de pensar quais seriam os princípios racionais de justiça que as pessoas escolheriam em condições hipotéticas, assim como os contratualistas fizeram. A posição original, então, pode ser entendida como uma situação teórica, similar ao contrato social tradicional, na qual os indivíduos, sem influências externas, deliberam os princípios de justiça que irão reger a sociedade.

Deve-se admitir a existência da intenção de Rawls na teoria da justiça como equidade de que a posição original de igualdade desempenhe um papel símile ao estado de natureza, sem apresentar raízes históricas. Rawls também não concebe essa posição como uma situação de fato, mas como uma construção hipotética elucidativa dos princípios de justiça escolhidos por partes racionais em condições de total imparcialidade. Essa abstração deliberada, criada para afastar contingências sociais e/ou pessoais e garantida pelo véu de ignorância, é um dos aspectos mais basilares da teoria.

Na ocupação de Rawls, fica evidente que “O mérito da terminologia contratualista é expressar a ideia de que os princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que, assim, é possível explicar e justificar as concepções de justiça” (Rawls, 2016, p. 19). Esse excerto diz várias coisas. Por exemplo, que os indivíduos que justificam as concepções de justiça são as próprias partes. *Por quê? Porque são racionais.* Ou seja, as concepções de justiça são justificadas com base na escolha racional dos princípios por indivíduos que deliberam a partir de uma posição de imparcialidade e igualdade, tanto na *posição original* de John Rawls como na

teoria do contrato social. A escolha racional desses indivíduos em condições equitativas é o que confere legitimidade e justificativa moral às concepções de justiça. Ora, os homens saíram do estado de natureza e formaram uma sociedade civil justamente porque são racionais. Isso não só no pensamento de filósofos como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, mas Kant também via na racionalidade humana a capacidade de desempenhar um papel basilar na transição do estado de natureza para o estado civil, como se lê na *metafísica dos costumes*:

E não se pode dizer: o ser humano num Estado sacrificou uma *parte* de sua liberdade externa inata a favor de um fim, mas, ao contrário, que ele renunciou inteiramente à sua liberdade selvagem e sem lei para se ver com sua liberdade toda não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que essa dependência surge de sua própria vontade legisladora (Kant, 2003, p. 158).

Frise-se que a razão desempenha papel central na concepção kantiana de liberdade e legislação, e para o filósofo prussiano essa capacidade de legislar decorre da liberdade que não é exclusiva do indivíduo. Depreende-se, da seguinte formulação textual: “A liberdade como propriedade da vontade (razão prática) deve pressupor-se em todos os seres racionais. Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade (...), se não temos razão suficiente para atribuí-la ao mesmo tempo a todos os seres racionais” (Kant, 1999, p. 103). Ora, a liberdade individual só pode ser plenamente reconhecida e legitimada quando é atribuída igualmente a todos os seres racionais, pois é a razão que fundamenta a universalidade e a reciprocidade das leis.

Urge, entretanto, aqui aduzir um aspecto implícito, mas de magna relevância, considerando a examinar o seguinte: a justiça como equidade tal como se apresenta na obra seminal de Rawls reflete a ética kantiana, de tal maneira, priorizando a autonomia, a imparcialidade e os princípios escolhidos racionalmente na posição original. É o próprio Rawls que assegura que “Kant supõe que a legislação moral deve ser acatada em condições que caracterizem os homens como seres racionais iguais e livres” (Rawls, 2016, p. 312). Em Kant, a ideia de autonomia moral é mui cara. Significa que a vontade é guiada pela razão pura, e não por influências externas ou interesses contingentes. Rawls, pode-se dizer, incorpora essa ideia ao afirmar que, na posição original, o véu de ignorância impede que os indivíduos escolham princípios baseados em fatores arbitrários, como posição social, talentos ou vantagens históricas. Isso garante que a escolha dos princípios de justiça seja autônoma, pois deriva apenas da racionalidade e do senso de

equidade, e não de motivações enlevada por uma heteronomia externa à razão. É justamente por isso que Rawls adapta a noção kantiana de autonomia para fundamentar sua concepção de justiça como equidade: “Ora, o véu de ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos” (Rawls, 2016, p. 313).

Cumprir notar que, na justiça como equidade, Rawls concentra-se em princípios públicos destinados a ordenar a estrutura básica da sociedade, distinguindo explicitamente a esfera política da moralidade abrangente. Em contraste, o imperativo categórico kantiano constitui o princípio supremo da moralidade individual, orientado pela universalização de máximas, de modo que sua relação com a justiça política se dá apenas de forma indireta. Isso porque, no plano moral, as pessoas não são obrigadas a procederem desta ou daquela maneira. Entretanto, quando se trata de cidadãos numa ordem coletiva sob o auspício do Estado, as pessoas são obrigadas a agir em completa observância às leis do Estado. A distinção metodológica entre a ética kantiana e a justiça rawlsiana torna-se mais evidenciada quando se observa que:

(...) enquanto Kant buscava um método capaz de fornecer uma fórmula geral para abordar questões morais, incluindo questões de justiça, Rawls chegou à conclusão de que seu construtivismo kantiano se aplicaria explicitamente a questões de justiça política, e eventualmente só de maneira indireta a questões de virtude moral (Maia, 2018, p. 23).

O fato é que alguns arranjos institucionais modernos de fato primam pela racionalidade humana. Mas o que se pode destacar aqui, também, é que a abordagem rawlsiana robustece a articulação entre a sua proposta e a filosofia moral kantiana, consolidando a ideia de que a racionalidade, tanto em Kant quanto em Rawls, é um meio de se buscar a alcançar uma concepção política de justiça. É evidente que a influência de Kant na teoria da justiça de Rawls é significativa, embora multifacetada. Por isso a presença nesse sentido de alguns breves apontamentos que dizem respeito aos objetivos deste trabalho.

Considerando a centralidade da ideia de procedimento na filosofia kantiana, pode-se inferir que o conceito se radica na formalização da concepção dos direitos, erigindo-se como fundamento tanto da filosofia moral quanto da filosofia do direito. Para Immanuel Kant, “Uma ação feita por dever tem seu valor moral, não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima pela qual foi realizada (Kant, 1999, p. 44-45). Por via da lente da lógica transcendental, o kantianismo possibilita a apreensão do moralmente

correto e do justo como categorias universais, transcendendo particularidades contextuais e temporais, e despojando os indivíduos de seus interesses egoístas: “O dever é uma necessidade de uma ação com respeito à lei” (Kant, 1999, p. 45). Essa perspectiva ética deontológica enfatiza o dever e a universalidade da lei moral, influenciando profundamente a filosofia política contemporânea, inclusive no desenvolvimento de teorias da justiça que buscam princípios de justiça racionais.

Rawls deixa transparecer o papel importante do pensamento do filósofo alemão na construção da teoria da justiça como equidade. Esse posicionamento evidencia a centralidade da ideia de que a justiça deriva de acordos racionais e livres entre indivíduos considerados iguais em direitos. Ao propor que “os princípios de justiça são escolhidos numa situação inicial que é equitativa” (2016, p. 15), Rawls revela a profunda interseção que há entre sua teoria e a ética kantiana, sobretudo no tocante às ideias de autonomia e escolha racional. Escolher princípios numa posição de igualdade assegura que eles sejam universalmente válidos e não arbitrários. Rawls (2016, p. 134) argumenta que a equidade exige que as instituições sejam justas e que as ações exigidas por esse princípio sejam realizadas de forma voluntária, com plena liberdade, garantindo o respeito pela dignidade humana.

A presença de Kant é evidente na forma como a posição original reflete a imparcialidade moral. A ideia de escolher princípios sem considerar situações contingentes ecoa a visão kantiana de que a moralidade deve ser baseada em regras universais, selecionadas a partir da razão humana e de forma autônoma. A teoria de Rawls, portanto, reforça a ética deontológica kantiana ao promover a imparcialidade e a igualdade na deliberação sobre princípios de justiça. Acompanhe a citação seguinte:

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, não pode o homem intuir senão debaixo da ideia de liberdade, pois a independência das causas determinantes do mundo sensível, (independência que a razão deve sempre atribuir-se a si mesmas) é liberdade (Kant, 1999, p. 109).

Kant enuncia que a liberdade é um atributo essencial da razão prática e deve ser universalmente atribuída a todos os seres racionais (1999, p. 103). Rawls, por sua vez, sugere que os princípios de justiça escolhidos de maneira imparcial devem ser universalmente válidos e aplicáveis a todos os membros de uma sociedade democrática. Além disso, a influência de Kant é manifesta na ênfase de Rawls no respeito pela dignidade e igualdade dos cidadãos. Rawls afirma que “a prioridade da justiça representa

o valor da pessoa que Kant afirma não ter preço” (2016, p. 723). Leia-se nas palavras de Kant: “No reino dos fins tudo possui ou um preço ou uma dignidade. Aquilo que tem preço pode ser substituído por algo equivalente; por outro lado, o que se acha acima de todo preço e, portanto, não admite nada equivalente, encerra uma dignidade” (Kant, 1999, p. 85).

Então, conforme ressalta Silveira (2009, p. 1), “A posição original (original position) funciona como um procedimento deontológico que estabelece os pressupostos filosóficos para a escolha de princípios”, o que mostra como a filosofia kantiana é central no contexto abordado, ou seja, trata-se de uma abordagem ética focada em princípios morais e deveres, independentemente das consequências a que se possa chegar. Assim, a ideia de escolher princípios sem se considerarem situações casuais ecoa a visão de Kant de que a moralidade deve ser baseada em regras universais, selecionadas a partir da razão humana e de forma eminentemente autônoma, robustecendo o compromisso com a ética deontológica.

Em vista disso, pode-se dizer que boa parte do mérito de *Uma teoria da justiça* reside na capacidade de pessoas racionais justificarem concepções de justiça por via de escolhas em situação de liberdade e igualdade. São essas escolhas que se revestem da capacidade humana de avaliar os princípios de uma perspectiva universal e equitativa. Ou seja, na teoria do contrato social de Rawls, em essência, os humanos agem como legisladores morais ao escolher princípios que beneficiem a todos da sociedade erigida, visto que não sabem em qual posição social ou econômica futura estarão inseridos.

Portanto, a posição original e o véu de ignorância representam uma evolução do contratualismo clássico, levando a ideia de justiça para um campo de abstração mais rigoroso e teoricamente robusto. Mediante a racionalidade e da imparcialidade, Rawls consegue evitar os problemas apresentados pelo favoritismo social e natural, propondo um modelo de justiça que pode ser universalmente justificado.

## **2. A posição original sob um véu de ignorância**

Após essas breves linhas na introdução ao contratualismo de Rawls, pode-se buscar explorar, de maneira mais aprofundada, o modo como o autor descreve essa situação inicial do contrato. Para isso, deve ser considerada a essência do seu raciocínio: o reconhecimento de uma necessidade real de os humanos adotarem teorias da justiça. Ora, para Rawls, isso é crucial, uma vez que os princípios de justiça são exatamente o que constitui o próprio escopo de um contrato social. Com esse respeito, leia-se o seguinte

comentário: “A ideia intuitiva da justiça como equidade consiste em pensar os princípios fundamentais de justiça como constituindo, eles mesmos, o objeto de um acordo original numa situação inicial adequadamente definida” (Rawls, 2016, p. 144). Na verdade, tratam-se de princípios que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam numa situação de igualdade.

Entretanto, para dar continuidade à dissecação da arquitetura conceitual rawlsiana, torna-se imprescindível adentrar um constructo teórico de notável envergadura e centralidade em seu sistema filosófico-político: a *estrutura básica* da sociedade. Com efeito, é neste domínio que se inscreve o fulcro da justiça, pois, como assevera Rawls “Ela é o principal objeto da justiça porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início”. A razão subjacente a essa primazia reside na função precípua da estrutura básica, pois “(...) o objetivo principal da estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social” (2016, p. 8).

Mas de volta ao assunto chefe do presente tópico, a *posição original sob um véu de ignorância*, um fato muito notável é que Rawls garante que essa proteção sob um véu de ignorância se trata de uma condição, aliás, que naturalmente já deva ter ocorrido a muitos indivíduos. Isso significa que essa ideia de tomar decisões justas sem considerar vantagens pessoais é uma *intuição comum e natural* que muitas pessoas já podem ter tido em consideração, mesmo sem as características formais do conceito (Rawls, 2016, p. 166; nota de rodapé).

Noutra perspectiva também muito interessante, Rawls (2016, p. 145) compara as teorias de concepção de justiça com a teoria dos preços, por exemplo, exatamente para descrever como os princípios de justiça, assim como os preços numa economia de mercado, são o resultado de um equilíbrio entre diversas necessidades e interesses. O autor lança mão, então, dessa comparação para mostrar que, tal como os preços ajustam-se para equilibrar oferta e demanda, os princípios de justiça resultam de um processo de ponderação racional entre pessoas livres e iguais, percorrendo um equilíbrio justo entre seus interesses.

Uma tese de Rawls também em destaque é que uma teoria da justiça deve ser o resultado de um processo de raciocínio bem fundamentado, ou seja, embasado em princípios propostos que não sejam apenas teóricos, mas aplicáveis a uma sociedade que se pretenda justa e estável.

Ainda em *Uma teoria da justiça*, Rawls expressa que “(...) há muitas teorias contratualistas possíveis. A *justiça como equidade* é apenas uma delas” (2016, p. 147, grifo nosso). Há, *prima facie*, um elo que relaciona internamente seu pensamento político-filosófico com elementos modernos. Assim como Hobbes veio a privilegiar a sociedade civil em detrimento do estado de guerra permanente no estado de natureza, a estratégia rawlsiana recorre à estrutura procedimental da posição original para justificar a sociabilidade concernente à sociedade estruturada como um modelo equitativo de cooperação entre indivíduos livres e iguais. Aqui importa ressaltar que Hobbes reforça a ideia de que o estado civil, em que há um governo soberano para impor leis e manter a ordem, é muito superior ao estado de guerra:

O fim último, causa final, e desígnio dos homens (...), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma *vida mais satisfeita*. Quero dizer, o desejo de sair daquela miserável condição de guerra que é a consequência necessária (...) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito (Hobbes, 1997, p. 141, grifo nosso).

Por isso, Rawls discute a necessidade de se apresentarem diferentes concepções de justiça a fim de que as pessoas, na *posição original sob o véu da ignorância*, possam compará-las em suas escolhas. O autor pensa que, para escolher princípios de justiça, é necessário que as partes considerem alternativas e ponderem seus méritos. Esse processo de sopesamento deve, no entanto, ser imparcial, tendo em elevada consideração a questão de como certas alternativas beneficiariam os membros da sociedade, especialmente os mais pobres. Rawls empreendeu um argumento que sublima o exame de diferentes propostas de justiça para saber-se se é possível de algum modo alcançar uma escolha que seja realmente racional e justa. Nesse sentido, a originalidade de seu pensamento também se expressa na ideia de que “A decisão das pessoas, na posição original, depende (...) de um equilíbrio entre várias ponderações” (Rawls, 2016, p. 151).

Sob esse aspecto, Rawls (2016, p. 149) menciona outras alternativas que poderiam ser analisadas na posição original, conforme suas considerações no primeiro capítulo de *Uma teoria da justiça*. Uma delas é a que decorre dos pressupostos do utilitarismo como um sistema de princípios de justiça.

Tradicionalmente, o utilitarismo é definido como uma *teoria ética que sustenta que a moralidade de uma ação deve ser julgada pelo seu resultado ou consequência*. A

ideia basilar é a seguinte: a ação correta é precisamente aquela que provoca a maior felicidade para o maior número de pessoas. Dito por outras palavras, o utilitarismo visa elevar ao máximo o prazer e tornar mínimo o sofrimento. Tal filosofia foi inicialmente proposta por Jeremy Bentham, para o qual:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos (Bentham, 1974, p. 9).

Dessarte, o legislador poderá garantir o princípio da utilidade tendo em consideração a disposição para crescer ou diminuir a felicidade dos indivíduos: “O Princípio da utilidade reconhece essa sujeição, e a coloca como fundamento desse sistema cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade por via da razão e da lei” (Bentham, 1974, p. 9). E mais adiante: “A missão dos governantes consiste em promover a felicidade da sociedade (...)” (Bentham, 1974, p. 25). John Stuart Mill deu prosseguimento à teoria utilitarista. Pare ele:

(...) o credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade, e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por felicidade, dor e a privação de prazer (Mill, 2000, p. 187).

Mill reflete mais um aspecto importante do utilitarismo: “A moralidade utilitarista reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar o seu maior bem próprio pelo bem dos outros” (Mill, 2000, p. 41). Ou seja, a moralidade dessa teoria valoriza o bem-estar coletivo acima do bem individual. A verdadeira moralidade, ao que parece, envolve a disposição de uma pessoa sacrificar seus próprios interesses, prazeres ou até sua felicidade pessoal, se isso for necessário para promover o bem-estar de outras pessoas ou maximizar a felicidade geral.

Mill (2000, p. 43-45) leva a considerar-se que, no utilitarismo, o objetivo principal é aumentar a soma total de felicidade ou bem-estar. Portanto, se o sacrifício de um indivíduo contribui para o bem maior de outros, essa ação é considerada moralmente correta. Esse conceito se alinha com o princípio fundamental do utilitarismo de que o critério para julgar uma ação é o seu impacto sobre o bem coletivo, e não apenas sobre o

bem de uma única pessoa. Essa moralidade utilitarista não exige que todos sempre ajam em prol dos outros de maneira extrema, mas que, em situações onde a felicidade geral depende de um sacrifício, isso é visto como moralmente correto. Para ele, o utilitarismo não promove o egoísmo, mas, sim, encoraja um senso de altruísmo e empatia, reconhecendo que os indivíduos têm a capacidade de colocar o bem-estar dos outros à frente de seus próprios interesses, quando necessário.

Em se tratando do tema da justiça pela perspectiva do utilitarismo, Mill escreve que “a palavra justiça designa certas exigências morais (...) que ocupam na escala da utilidade social um lugar bastante elevado e são (...) mais rigorosamente obrigatórias do que quase quer outras” (Mill, 2000, p. 159). Ocorre, entretanto, que:

A aposta de Rawls é de que, na situação descrita, os indivíduos não escolheriam um princípio utilitarista para reger as suas vidas. E isso não decorreria de uma possível inclinação natural para o respeito ao direito alheio ou à filantropia, mas do cálculo simples e racional que cada pessoa faria para minimizar o risco de viver sem direitos. Rawls considera que os indivíduos escolheriam, como primeira regra, mais amplo possível sistema de liberdades iguais para todos (Noya; Santos; Medrado, 2015, p. 18).

É de esperar-se, então, que Rawls proponha mesmo que, sob o véu de ignorância, sem saber sua posição ou condição específica na sociedade, ou seja, se seriam ricas ou pobres, saudáveis ou doentes, privilegiadas ou marginalizadas, as pessoas realizariam escolhas que garantissem a proteção de seus direitos, independentemente de sua posição futura. Isso soa muito diferente de se sacrificar o bem-estar de algumas pessoas desde que o ganho coletivo seja maior, como defendem os utilitaristas. Não é de se admirar que Rawls veja na justiça como equidade uma teoria *deontológica* em contraste com o utilitarismo, o qual ele qualifica como uma teoria teleológica ou consequencialista (Rawls, 2016, p. 36).

Bentham foi pioneiro em utilizar essa palavra. O termo “deontologia” foi criado por ele e está presente em sua obra póstuma, de 1843, sob o título *Deontologia ou ciência da moralidade*. Os traços mais estruturais da expressão *deontologia* designam *uma ciência da moralidade*; sendo esta fundada na tendência de se perseguir o *conveniente*, enseja em preferir o prazer em detrimento da dor, mas de tal modo que não se lance mão da consciência ou mesmo do dever, pois do contrário seria o seu oposto, ou seja, uma *teleologia*.

O que tinha em mente Rawls (2016, p. 36-37) era que a deontologia, enquanto corrente filosófica, enfatiza o dever e a moralidade das ações independente de suas consequências. Desse modo, o filósofo apresenta a ideia de que uma teoria deontológica não se preocupa em definir o que constitui o *bem* em termos de resultados desejáveis ou valor positivo, mas, em vez disso, se concentra em princípios éticos que governam o comportamento humano. Uma coisa são princípios, outra bem diferente é a ideia de que o bem pode ser especificado por uma teoria de antemão. Ora, quando uma teoria especifica o valor *bem* de modo independente do que é o justo, está-se diante de uma teoria teleológica. Contudo, se essa teoria classifica o justo de um modo em que este seja norteado pela ideia de maximizar o bem, pode-se dizer tratar-se de uma teoria que, além de teleológica, o é ainda uma teoria utilitarista.

Segundo Rawls, a justiça deve ser entendida como equidade, baseando-se em regras fundamentais que respeitam a liberdade e a igualdade do indivíduo. Essa abordagem implica que as decisões morais são guiadas por normas universais que devem ser aplicadas a todos, sem levar em conta quais seriam as consequências de se seguir essas normas. Dessa forma, os conceitos de bem e mal podem ser considerados como secundários numa análise deontológica, pois o foco se desloca para a legitimidade dos princípios que fundamentam as ações.

Em suma, a posição de Rawls destaca que a ética deontológica pode ser crucial para a construção de uma sociedade justa, uma vez que promove a ideia de que certos direitos e deveres devem ser respeitados incondicionalmente. Assim, pode-se preconizar que os princípios de justiça, para Rawls, pertencem a uma esfera deontológica na definição de sua busca pelo justo:

A justiça como equidade é uma teoria deontológica (...), pois se presumirmos que as pessoas da posição original escolheriam um princípio de liberdade igual e restringiriam as desigualdades sociais e econômicas àquelas do interesse de todos, não há motivo para pensar que as instituições justas maximizariam o bem. (Aqui suponho, com o utilitarismo, que o bem se define como a satisfação do desejo racional.) Naturalmente, não é impossível que a maximização do bem venha a ser realizada, mas isso seria por coincidência. A questão de se obter o mais alto saldo líquido de satisfação nunca se apresenta na justiça como equidade; o princípio da maximização não é usado (Rawls, 2016, p. 36).

Outro aspecto igualmente relevante discutido em *Uma teoria da justiça* reside na análise das condições necessárias para a aplicação dos princípios de justiça. Rawls considera que a justiça não se aplica em qualquer contexto, mas sob certas condições

sociais e econômicas que ele mesmo descreve como *circunstâncias da justiça*. Dentro desse cenário, os recursos, tanto naturais quanto de outros tipos, são limitados (2016, p. 154). Não há recursos suficientes para que todos possam obter o que desejam sem a necessidade de cooperarem uns com os outros. É claro que, se os recursos fossem abundantes, as pessoas poderiam perfeitamente agir sem a necessidade de esquemas de cooperação, a fim de que cada uma pudesse encontrar seu próprio objetivo de vida boa. Então, Rawls quer assim dizer que os princípios de justiça devem ser formulados considerando essas e outras condições, pois é sob *determinadas circunstâncias* que a justiça se torna relevante e aplicável. Assim, ele argumenta que uma teoria da justiça deve levar em conta todas essas condições para ser efetiva e viável na constituição de uma ordem social justa e estável.

Rawls (2016, p. 160) também trata da *razoabilidade* da escolha dos princípios de justiça, visto que eles devem ser logicamente coerentes, o que significa estarem inseridos num sistema de justiça consistente. Igualmente importante é a sua *aplicabilidade*. “Os princípios devem ser de aplicação universal” (Rawls, 2016, p. 160), ou seja, aplicáveis numa variedade de contextos e situações. Outro esforço em prol de uma teoria da justiça como equidade é fazer com que os princípios de justiça possam ser viáveis, capazes de serem implementados efetivamente, implicando que sejam eles realistas e adaptáveis ao mundo real da sociedade. Dessarte, Rawls quer modelar um conceito de justiça que deva atender a restrições formais por ele descritas justamente para garantir que seja não apenas teórica, mas também funcional. Essas condições ajudam a assegurar que os princípios de justiça propostos sejam robustos, para orientar as instituições e as práticas sociais, e não uma quimera político-teórica.

Dessa forma, antes de apresentar o conceito da posição original sob o véu da ignorância, buscou-se expor o raciocínio fundamental de Rawls que fundamenta a necessidade humana por teorias de justiça e suas respectivas basilares. Para ilustrar, consulte-se o excerto abaixo:

Além de identificar a posição original enquanto um procedimento heurístico de representação, em que estão especificadas determinadas condições formais para o estabelecimento dos princípios de justiça, penso ser importante observar como se chega até esta ideia. O ponto de partida da teoria da justiça como equidade é a ideia central de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social (...). A questão que surge é como estabelecer os termos equitativos de cooperação social, isto é, como determinar o que é justo (correto do ponto de vista público) em uma sociedade (Silveira, 2009, p. 140).

O ponto fundamental é que os princípios escolhidos nesse contexto hipotético são, por definição, justos, uma vez que o procedimento de escolha foi equitativo. Note-se que esta passagem consegue captar toda a essência que aponta para uma sociedade cooperativa, *ipso facto*:

Rawls argumenta que seus princípios de justiça são superiores porque são o resultado de um contrato social hipotético. Ele afirma que se as pessoas em um tipo de estado pré-social tivessem de decidir quais princípios deveriam governar sua sociedade, escolheria os seus princípios. Cada pessoa, no que Rawls denomina “posição original” tem um interesse racional em adotar princípios rawlsianos para o governo da *cooperação social* (Kymlicka, 2006, p. 69, grifo nosso).

Isso exprime que se está diante de um experimento mental realmente projetado para configurar um procedimento equitativo em que as partes racionais, as quais se abstêm do conhecimento de suas próprias posições sociais, econômicas, ou talentos e habilidades pessoais, escolhem os princípios de justiça que irão dirigir sua sociedade.

Aqui, então, chega-se ao conceito de véu de ignorância propriamente falando. Em primeiríssimo lugar, esse artifício de representação descreve uma situação hipotética em que ninguém saiba seu lugar na sociedade. Assim, ele está buscando usar a posição original como um mecanismo para *justificar* os princípios de justiça. Esse experimento mental ou essa construção teórica serve como um procedimento para corroborar ou racionalizar a ideia de que os princípios escolhidos em tal contexto teórico são, na verdade, realmente justos e equitativos, uma vez que não favorecem interesses pessoais ou perspectivas particularistas. Assim, cabe afirmar categoricamente que a posição original não é um simples exercício intelectual, mas uma *forma de legitimar os princípios de justiça* que decorrem dela, garantindo que os princípios sejam escolhidos de maneira imparcial e racional.

Rawls (2016, p. 166-167) visou muito particularmente incluir nesse processo a postura de se ignorar informações sobre se a pessoa é abastada ou carente, se é de elevada estatura na hierarquia social ou se ela se encontra no pé da escada política. Significa ignorar até mesmo suas habilidades e capacidades inatas, tais como nível de escolaridade, aptidões profissionais ou talentos naturais, incluindo, aliás, até sua saúde física ou mental, pendor para artes ou esportes, por exemplo, bem como despojar-se de suas características ultrapessoais, incluindo etnia, gênero e orientação sexual, religião, crenças ou qualquer outro atributo íntimo. A ideia básica é que, ao operarem sob esse *véu de ignorância*, as

peças sejam assim obrigadas a escolher princípios de justiça que se perfaçam realmente justos para todos, sem exceções, já que as partes também não sabem, e isso é extremamente importante, se serão favorecidas ou desfavorecidas futuramente pelos próprios princípios que elas escolherem. Além disso, o véu de ignorância define que “a posição original deve ser interpretada de modo que possamos, a qualquer momento, adotar sua perspectiva. Deve ser irrelevante, então, a ocasião em que se a adota” (Rawls, 2016, p. 168-169). Ou seja, a posição original sob um véu de ignorância é a-histórica. O véu de ignorância, segundo Rawls, acaba permitindo que a posição original seja interpretada *atemporalmente*, possibilitando que qualquer indivíduo a adote em diferentes contextos. Essa abordagem a-histórica assegura que as decisões sobre princípios de justiça não sejam influenciadas por circunstâncias pessoais, promovendo imparcialidade e equidade nas escolhas.

Entretanto, há uma concepção muito importante em benefício de sua visão. Muito embora as partes sob o véu de ignorância desconheçam suas características pessoais, elas sabem que vivem numa sociedade em que a cooperação social é inexorável. Faz parte da realidade inferir certas *circunstâncias da justiça*. Estão as partes estão cientes da escassez moderada de recursos e da interdependência indelével que deve influenciar suas escolhas: “Na medida do possível, os únicos fatos específicos que as partes conhecem é que sua sociedade está sujeita às *circunstâncias da justiça* e a qualquer consequência que disso decorra” (Rawls, 2016, p. 167, grifo nosso).

Contudo, como nem tudo é perfeito, “A ideia do véu de ignorância suscita algumas dificuldades. Alguns poderiam objetar que a exclusão de quase todas as particularidades dificulta o entendimento do significado da posição original” (Rawls, 2016, p. 168). Nessa passagem, o autor parecia já estar consciente de antemão de que seus opositores, tais como Sandel, por exemplo, reagiriam à sua teoria. Ele reconhece que a ausência de praticamente todos os dados pessoais das partes sob o véu de ignorância pode tornar mais complexo ainda entender sua heurística. Um obstáculo inerente à sua concepção certamente é o fato de que alguns de seus críticos argumentariam que o cenário por ele apresentado se torna demasiadamente abstrato, tornando extremamente difícil às pessoas compreenderem como realizariam escolhas racionais acerca de princípios de justiça, visto que elas não saberiam sequer suas próprias condições.

A saída que Rawls (2016, p. 168) encontra para imunizar-se das presumíveis objeções é discernir a posição original da ideia de uma reunião literal ou física de pessoas vivendo numa época específica da história. Não é uma assembleia deliberativa; trata-se

de uma *construção hipotética*, em que indivíduos racionais, representando qualquer pessoa, escolhem princípios de justiça sob um véu de ignorância. Não se está tratando de incluir todas as pessoas reais de uma era específica, num contexto histórico, e sim de simular uma condição imparcial predelineada justamente para a escolha de princípios justos, não é para qualquer sociedade humana possível, e sim para sociedades organizadas democraticamente, e que por isso mesmo se pautarão pelos valores da igualdade e da liberdade.

Curiosamente, Rawls (2016, p. 169) reconhece de antemão que alguns poderiam retorquir que a condição sob o véu de ignorância é *irracional* ao privar as partes de informações essenciais sobre suas próprias circunstâncias. De fato, parece muito difícil imaginar que as partes tomariam decisões que fossem *racionais* em tais condições. Então, ele admite que poderia ser criticado em face da falta de conhecimento sobre as situações concretas das partes, o que poderia impedir que escolhessem princípios de justiça logicamente adequados, uma vez que decisões racionais normalmente dependem de informações pessoais e contextuais. Contudo, esse apelo permanente à ignorância propiciada pelo véu é imprescindível à imparcialidade a ser considerada na escolha de princípios. Então, para deplorar essas objeções ao véu de ignorância, Rawls propõe que, não obstante os participantes não disponham de informações sobre suas circunstâncias específicas, eles ainda possuem conhecimento geral sobre a *natureza humana* e as necessidades básicas que uma sociedade deve atender.

A solução é simples e engenhosa. Observe que as partes têm interesse em salvaguardar os bens primários sociais que toda pessoa racional logicamente desejaria, não importando seu modelo de vida boa, uma vez que esses bens são basilares à realização de qualquer projeto pessoal, tais como se apresentam em Rawls (2016, p. 110), quais sejam, a liberdade de expressão e de pensamento, por exemplo, ou ainda a liberdade de associação, a oportunidade igual no que diz respeito a cargos políticos ou posições sociais, a distribuição equitativa de bens e recursos e as condições gerais que permitam que as pessoas ou cidadãos mantenham um mínimo de senso de igual respeito e consideração. Como destaca o autor, deixando claro o seguinte:

(...) as pessoas que se encontram na posição original tentam reconhecer princípios que promovam seu sistema de objetivos da melhor forma possível. Para isso tentam garantir para si mesmas o mais alto índice de bens primários sociais, já que isso possibilita promover sua concepção de bens da maneira mais eficaz possível, seja qual for essa concepção (Rawls, 2016, p. 175).

Isto é, o véu de ignorância não limita a racionalidade; pelo contrário, ele a estimula. Ao serem privadas das informações pessoais e contextuais específicas, as partes são conduzidas a adotar uma perspectiva universal e imparcial, garantindo que os princípios escolhidos sejam justos para todos, independente de sua futura posição na sociedade. Então, é preciso, sem dúvida, aceder que a posição original sob o véu de ignorância se apresenta como uma motivação para as partes, sobretudo, aquiescerem a princípios de justiça que consagrem aos bens primários sua elevada importância. Aqui é importante avisar o leitor que os bens primários serão caracterizados em pormenor mais adiante. Mas, por enquanto, pode-se dizer que se tratam de recursos e condições necessárias para que uma sociedade garanta a todos os seus concidadãos a oportunidade de exercer sua concepção do bem e levar uma vida plena e digna. Kymlicka (2006, p. 133) diz que, para Rawls, um dos direitos mais destacados é o direito a uma parcela dos recursos da sociedade, essenciais para que os indivíduos realizem seus objetivos e vivam de acordo com suas concepções de uma vida boa.

Quanto à presença de uma *justificação e aceitabilidade* das circunstâncias associadas à posição original, o autor diz que “Torna-se claro, então, que (...) uma concepção de justiça é mais razoável do que outra, ou mais justificável do que outra, quando pessoas *racionais* na situação inicial escolhem seus princípios, e não outros, para o papel de justiça” (Rawls, 2016, p. 21, grifo nosso). A racionalidade, segundo Rawls, não seria, então, prejudicada, mas salientada, aliás, uma vez que as decisões seriam tomadas a partir de uma posição equitativa e não distorcida. É assim que ele acredita que a sua abordagem garante que os princípios de justiça escolhidos sejam robustos e aplicáveis universalmente, sem a influência de status sociais e econômicos, ou mesmo demais circunstâncias específicas que poderiam distorcer a decisão. Portanto, ao contrário, a falta de informações pessoais é vista por ele como um meio de alcançar a maior imparcialidade possível e a própria justiça como equidade.

Entretanto, ao analisar a *racionalidade das partes*, surge outra questão não menos importante: se as partes ignoram seu status social e econômico, “Como podem, então, decidir que concepções de justiça lhes proporcionariam mais vantagens?” (Rawls, 2016, p. 173). Acontece que Rawls considera as partes racionais na posição original por variadas razões. Entre elas, pode-se destacar que as partes são vistas como racionais porque manifestam o objetivo de maximizar seus próprios benefícios e evitar desvantagens, significando que irão escolher princípios que obviamente protejam seus interesses em

quaisquer situações, tendo em conta que podem terminar numa posição social ou econômica inteiramente aleatória sem qualquer precaução antecipada. Outra razão está associada à sua capacidade de deliberação, já que para o autor ser racional implica justamente a *capacidade de deliberar e ponderar* os mais diferentes princípios de justiça, especialmente com fundamento em critérios que se apresentem universais. Isso implica que as pessoas que deliberam princípios na posição original são necessariamente racionais exatamente pelo fato de ostentarem sua capacidade de compreender e sopesar os reais impactos das escolhas que realizam na sociedade em bloco.

Finalmente, a busca por um consenso que seja completamente justo seria mais uma razão para as partes serem consideradas como racionais, visto que sua racionalidade implica a procura por um consenso envolvendo princípios que possam, por sua vez, garantir que a sociedade em questão seja de fato equânime e duradoura no tempo. As partes racionais escolherão princípios que, mesmo que não possam beneficiar a todos uniformemente, possam proporcionar o maior benefício possível aos menos favorecidos e garantam liberdades e oportunidades iguais a todos.

Sumariando, pode-se incluir que é necessário ter em alta consideração a incerteza, ou seja, a despeito da defasagem de informações quanto às suas próprias circunstâncias, as partes racionais se mostram capazes de escolher princípios de justiça que levem inequivocamente em conta essas mesmas incertezas e permitam que isso enseje a expectativa de uma justiça como equidade.

Rawls *au fond* quer destacar a importância de definir princípios de justiça, antes de escolher a forma como a sociedade será organizada e como os bens serão distribuídos, justamente para garantir uma divisão justa dos recursos. Assim, esses princípios servirão como uma espécie de fundamento moral para nortear a estrutura básica, assegurando que a distribuição de bens e recursos, bem como de oportunidades iguais, não seja arbitrária ou mesmo carente de justiça:

Uma característica essencial da concepção contratualista de justiça é que a estrutura básica da sociedade é o objeto primeiro da justiça. A visão contratualista começa com a tentativa de elaborar uma teoria de justiça para esse caso especial, mas de importância indubitável; e a concepção de justiça resultante tem uma certa primazia reguladora com respeito aos princípios e critérios apropriados para os outros casos. A estrutura básica é entendida como a maneira pela qual as principais instituições sociais se encaixam num sistema, e a forma pela qual essas instituições distribuem os direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios gerados pela cooperação social. Desse modo, a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade

e a organização da economia, assim como a natureza da família, são todas parte da estrutura básica (Rawls, 2000, p. 309).

Ao elegerem-se tais princípios de modo precavido, torna-se possível deliberar uma organização social que promova uma distribuição equitativa e justa dos recursos, garantindo que todos os cidadãos sejam tratados com justiça, não obstante suas posições pessoais ou circunstâncias, pois “Embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, ela é marcada por uma diversidade de interesses afins e opostos. As pessoas presentes na posição original sabem da existência dessas circunstâncias e tentam promover, da melhor forma, sua concepção do bem” (Lobo, 2015, p. 175).

Freeman (2007, p. 182) entende que a posição original é um pré-compromisso mútuo em que todas as partes concordam em seguir princípios de justiça, desde que os outros também o façam. Uma vez incorporados nas instituições, esses princípios não podem ser ignorados. Portanto, as partes devem levar a sério as consequências legais e sociais de seu acordo, pois não há como voltar atrás. Se uma parte não acredita que pode seguir esses princípios, então deve evitar escolhê-los, pois “Não seria *racional* para uma parte correr riscos, assumindo falsamente que, se terminar mal, pode violar à vontade os termos do acordo e posteriormente recuperar sua situação inicial” (Freeman, 2007, p. 182, grifo nosso). Portanto, não há dúvidas de que a racionalidade das partes é basilar para garantir que os princípios escolhidos sejam justos e aplicáveis a uma sociedade real.

Nesse sentido, as partes precisam considerar a distribuição dos bens primários, garantindo-se, assim, que todos tenham acesso aos recursos necessários para viver dignamente dentro das regras acordadas. Com base na descrição de Rawls, Kymlicka (2006, p. 82) distingue duas categorias de bens primários, que são:

1. **Bens primários sociais:** referem-se a recursos que são distribuídos diretamente pelas instituições sociais, incluindo renda, riqueza, oportunidades, poderes, direitos e liberdades.
2. **Bens primários naturais:** englobam aspectos como saúde, inteligência, vigor, imaginação e talentos inatos, que, embora sejam influenciados pelas instituições sociais, não são diretamente alocados por elas.

Ainda conforme Kymlicka, a distribuição desses bens pode ser compreendida por uma analogia simples e didática de como o véu de ignorância funciona. Para ele, esse

artifício é “um teste intuitivo de equidade, da mesma maneira que tentamos assegurar uma divisão equitativa de um bolo fazendo com que a pessoa que vai cortá-lo não saiba com qual pedaço vai ficar” (Kymlicka, 2006, p. 79). Nesse exemplo, quem divide o bolo tende a fatiá-lo igualmente para não correr o risco de sair prejudicado recebendo um pedaço menor na partilha. De forma semelhante, o véu de ignorância assegura que as regras sociais e econômicas sejam justas, pois quem escolhe os princípios que as regerão não sabe quais serão suas circunstâncias pessoais na sociedade, ou seja, as partes tenderão a propor princípios que garantam uma distribuição equitativa dos recursos e oportunidades, porque podem acabar em qualquer posição. Foi a propósito desse exemplo do bolo que o próprio Rawls (2016, p. 103) expôs a diferença entre o que ele chama de *justiça procedimental pura* e *justiça procedimental perfeita*. A distinção se acha na relação entre procedimento e resultado. No caso da justiça procedimental perfeita, o resultado justo é conhecido previamente, e o procedimento, por sua vez, é desenhado para alcançá-lo. Já no que concerne à justiça procedimental pura, não há um resultado justo definido antecipadamente, pois a justiça depende apenas de o procedimento ser justo.

Leve-se em conta que a distribuição de um bolo ilustra a justiça *procedimental perfeita*. Uma influência kantiana presente no argumento de uma justiça como equidade procedimental pura. A justiça como equidade, influenciada por Kant, adota a justiça procedimental pura: os princípios de justiça são justos porque são o produto do procedimento justo da posição original, sob o véu da ignorância. Assim, a justiça dos princípios reside na justiça do processo de sua escolha.

A metáfora do bolo em Rawls ilustra a importância de um procedimento justo para evitar arbitrariedades. Assim como na divisão do bolo (*quem corta escolhe por último*), a teoria da justiça busca regular desigualdades estruturais, garantindo equidade na estrutura básica da sociedade. Aqui, a relação com Kant está na forma kantiana do contratualismo adotada por Rawls. Kant entende a justiça como baseada na *autonomia* e na *igualdade moral* dos indivíduos, e Rawls incorpora essa ideia ao defender que os princípios de justiça devem ser escolhidos sob um procedimento imparcial (a posição original). No que tange a essa questão, que remete à concepção kantiana de justiça como autonomia e equidade, considere atentamente a seguinte passagem:

O que a teoria da justiça deve regular são as desigualdades nas perspectivas de vida dos cidadãos decorrentes de posição social inicial, vantagens naturais e contingências históricas. Mesmo quando essas desigualdades não são muito grandes em certos casos, seus efeitos

podem ser muito importantes, pois, ao longo do tempo, têm consequências cumulativas significativas. A forma kantiana da doutrina do contrato concentra-se nessas desigualdades da estrutura básica, na convicção de que são as mais fundamentais: uma vez que se tenham encontrado os princípios adequados para governá-las e que se tenham estabelecido as instituições necessárias, o problema de regular as outras desigualdades pode ser resolvido muito mais facilmente (Rawls, 2000, p. 232-234).

É desse modo que Rawls defende a justiça procedimental pura em sua teoria da justiça. Na posição original, sob o véu de ignorância, os participantes escolhem princípios de forma imparcial, garantindo que as decisões sejam justas sem depender de contextos históricos ou culturais, assim como a partição da sobremesa acima destacada. Todavia, quais princípios devem orientar a distribuição desses bens? Rawls responde a essa questão na sequência.

### 3. Os princípios da justiça

A questão da estabilidade de uma concepção de justiça emerge como ponto crucial na teoria rawlsiana, conforme o próprio autor pondera: “E se acontecer de os princípios da justiça como equidade não conseguirem obter o apoio de doutrinas razoáveis, de modo que a hipótese da estabilidade desmorone? A justiça como equidade, da forma como a definimos, estaria em dificuldades” (Rawls, 2000, p. 110).

A equidade, como já demonstrado, torna-se um conceito nuclear na estrutura teórica do autor, envolvendo a posição original, tendo em vista que “A concepção rawlsiana da posição original pode ser vista como ponto de partida da justiça como equidade, precisamente quando se trata de resolver o problema da justiça nos termos de uma teoria da escolha racional” (Oliveira, 2003, p. 11).

Neste ponto, torna-se filosoficamente pertinente apresentar a formulação definitiva dos dois princípios da justiça, conforme articulados por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (2016, p. 376):

#### *Primeiro princípio*

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

#### *Segundo princípio*

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

(a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como

(b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

O autor complementa a apresentação dizendo como esses princípios devem seguir uma ordem de prioridades (Rawls, 2016, p. 376):

*Primeira regra de prioridade (a prioridade da liberdade)*

Os princípios de justiça devem ser dispostos em ordem lexical e, portanto, só se podem restringir as liberdades básicas em nome da própria liberdade. Existem dois casos:

(a) uma liberdade menos extensa deve fortalecer o sistema total de liberdades partilhado por todos;

(b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm menor liberdade.

*Segunda regra de prioridade (a prioridade da justiça sobre a eficiência e o bem-estar)*

O segundo princípio de justiça precede lexicalmente o princípio da eficiência e o princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades precede o princípio de diferença. Há dois casos:

(a) a desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm menos oportunidades;

(b) uma taxa elevada de poupança deve, pesando-se tudo, mitigar o ônus daqueles que carregam esse fardo.

Da primazia conferida a esse princípio, infere-se, portanto, sua essencialidade para a salvaguarda dos interesses de ordem superior inerentes às pessoas, concernentes à eleição de seus objetivos derradeiros, passíveis de revisão ao longo de suas existências. Desse modo, justifica-se a precedência da liberdade na hierarquia dos interesses (Rawls, 2016, p. 668). O próprio Rawls legitima restrições às liberdades unicamente quando uma liberdade desigual se mostrar aceitável àqueles que detêm menor liberdade. Evidencia-se, assim, que tais condições visam conciliar liberdade e justiça social, protegendo as liberdades fundamentais e atenuando as desigualdade a limites suficientemente toleráveis. Outro ponto importante relativo à ordem dessa prioridade. Deve-se considerar o seguinte: “Ao falar da prioridade da liberdade refiro-me à primazia do princípio da liberdade igual em relação ao segundo princípio de justiça. Os dois princípios estão em ordem lexical, e portanto as exigências de liberdade devem ser atendidas primeiro. Até que isso seja alcançado, nenhum outro princípio entra em jogo” (Rawls, 2016, p. 302). Isso significa que, antes de considerar qualquer tipo de desigualdade social ou econômica, deve-se garantir que todos tenham as mesmas liberdades fundamentais, sem qualquer restrição. Somente após assegurar essas liberdades básicas, pode-se aplicar o segundo princípio,

que se refere à distribuição de bens e vantagens de maneira justa, levando em consideração os mais desfavorecidos. E para reforçar: “A proteção efetiva das liberdades iguais se torna cada vez mais primordial para dar apoio ao auto-respeito, e isso afirma a primazia do primeiro princípio” (Rawls, 2016, p. 676), o que evidencia a posição defendida pelo autor, qual seja, garantir a igualdade das liberdades como uma tratativa essencial, reforçando a importância do princípio fundamental da justiça social para o *autorrespeito* dos indivíduos. Volta-se a dizer aqui que o autorrespeito é basilar para que as pessoas se vejam como iguais na sociedade. Por isso, a proteção das liberdades deve ser priorizada antes de outras questões, como desigualdades econômicas, fazendo com que o primeiro princípio de *liberdade igual para todos* tenha primazia sobre o segundo princípio de *justiça econômica e social*.

Mas qual seria a racionalidade que norteia, de modo específico, a escolha desses dois princípios de justiça na *posição original sob um véu de ignorância*? As partes são motivadas a escolher princípios que maximizem suas expectativas otimistas em qualquer posição social, já que poderiam acabar em qualquer circunstância fortuita ou numa condição contingente qualquer. Então, o raciocínio que conduz à escolha dos dois princípios de justiça se baseia ainda em outros dois fatores não menos importantes: Primeiro: a maximização de garantias. Os indivíduos desconhecem seu futuro, então, eles adotam uma postura racional de buscar princípios que ofereçam o maior benefício possível para os menos favorecidos: “Assim, a estrutura básica deve permitir (...) desigualdades, contanto que melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos favorecidos” (Rawls, 2016, p. 185). Significa que, caso as partes terminem numa posição desvantajosa, os princípios de justiça ainda protegeriam seus interesses. É justamente por isso que aceitam o princípio da liberdade igual e o princípio da diferença, pois eles logicamente garantem direitos básicos e uma certa distribuição de recursos que possam favorecer sobretudo os menos privilegiados. Detenha-se sobre o trecho que se sucede:

Seja como for, o importante é focarmos no objetivo de um estado de bem-estar social. E este é o de que “ninguém deveria cair abaixo de um padrão decente de vida, e que todos deveriam receber certas proteções contra acidentes e infortúnios – por exemplo, cuidado médico e compensação por desemprego. A redistribuição de renda serve a este propósito quando, ao final de cada período, aqueles que necessitam de assistência podem ser identificados (...)” (Lehning, 2009, p. 121).

Segundo: também opera nesse mote a aversão ao risco. Em Rawls (2016, p. 186-187), surge a regra *maximin*, que busca orientar as partes a deliberarem alternativas que maximizam as condições do pior cenário possível. Ora, se as partes desconhecem sua própria posição na sociedade futura, elas poderiam adotar, então, estratégias de precaução, buscando minimizar os riscos ligados a uma maior desvantagem possível. Assim, a regra *maximun minimorum* notada em (Rawls, 2016, p. 185) dirige a atenção para o pior que possa acontecer quando o véu de ignorância vier a ser retirado. A regra reflete, desse modo, a racionalidade e a prudência diante da *incerteza*, dando prioridade à justiça na distribuição de bens e oportunidades iguais. Cabe ressaltar que a regra *maximin* se trata de um princípio de decisão utilizado em situações de incerteza, pois ela “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, 2016, p. 186). Essa regra está immanentemente articulada com a teoria rawlsiana de justiça como equidade. Uma característica sugerida pela utilização do conceito é a seguinte: “A pessoa que escolhe tem uma concepção do bem que a leva a preocupar-se muito pouco, quando muito, com o que possa ganhar acima da remuneração mínima que pode, de fato, ter certeza de obter ao seguir a regra *maximin*” (Rawls, 2016, p. 188).

A seguinte ilustração pode ajudar a tornar o conceito mais claro e aplicável. A ideia do *maximin* seria garantir que as pessoas tenham um mínimo aceitável de qualidade, sem necessariamente exigir que todos tenham o máximo possível de bens ou recursos. Por exemplo, todos têm o direito de possuir um carro para seu transporte pessoal, mas a regra *maximin* garantiria que o veículo disponível para cada pessoa atendesse a um padrão mínimo de segurança, conforto e funcionalidade. Isso não implica que todos terão o carro mais moderno e avançado do mercado, mas que ninguém será forçado a usar um veículo inseguro ou em péssimas condições. Assim, o princípio busca maximizar o mínimo, assegurando que o pior resultado ainda seja digno e aceitável, sem impor excessos.

Dessarte, são esses fatores que se convertem na busca de uma estratégia heurística e que juntos formam o raciocínio que leva à escolha dos dois princípios de justiça como os mais racionais e justos possíveis, a considerar que esses princípios oferecem segurança, liberdade e equidade, independente da posição social futura das partes que os deliberaram.

O mais interessante é que a real intenção de Rawls, com o uso do véu de ignorância numa posição original, é incitar uma reflexão profunda sobre equidade e justiça social, uma vez que isso concita que as decisões sejam tomadas desde de posição inicial de

igualdade. Analise a seguinte passagem: “A ideia de uma posição original é configurar um procedimento equitativo, de modo que quaisquer princípios acordados nessa posição sejam justos (Rawls, 2016, p. 168). Isso versa sobre o fato de se tratar de um cenário imaginário em que indivíduos racionais são colocados para escolherem os princípios de justiça que governarão a estrutura básica da sociedade. Obviamente, essa escolha é realizada sob certas condições bem específicas, projetadas inteligivelmente para garantir a imparcialidade.

Talvez isso não aconteça do modo como se possa imaginar na realidade política humana, mas a posição original sob a proteção de um véu de ignorância é um apelo à *razão* e à *ética*, desafiando aqueles que tomam decisões a transcenderem interesses individuais egoísticos. Trata-se de um convite à humanidade a considerar o *bem coletivo*. Essa *epoché* em face da subjetividade que comumente povoa as escolhas e decisões políticas, indica que esse recurso heurístico trilha perfeitamente bem a escolha de princípios de justiça que beneficiem a todos de forma imparcial, mas de modo muito especial aqueles que se encontram no sopé da escada social e que são os invisíveis e os mais vulneráveis da sociedade.

Toda essa explanação perderá seu sentido se o leitor de Rawls (2016, p. 239-247) não tiver percebido que o autor desenvolveu quatro estágios no concurso de sua escrita, com quais se pode estar previamente familiarizado com a introdução da metáfora que descreve *diferentes níveis de espessura* ou níveis de *intensidade* do véu de ignorância. Conforme (Rawls, 2016, p. 240), há de certo a necessidade de um tipo de sistema para simplificar a aplicação dos dois princípios. Vejam-se três tipos de juízos que o cidadão deve emitir. Em primeiro lugar, ele precisa avaliar a justiça da legislação e das políticas sociais. Mas também sabe que suas opiniões nem sempre coincidem com a dos outros, uma vez que tende a divergir se interesses estão presentes. Em segundo lugar, o cidadão deve decidir que ordenações constitucionais são justas para harmonizar opiniões em conflito sobre justiça. Assim, uma teoria consistente de justiça é capaz de selecionar opiniões e as transformar em leis. Terceiro: o cidadão aceita uma constituição como justa, e endossa, por exemplo, o *procedimento* da regra da maioria. Assim, uma teoria da justiça deve poder lidar com esses tipos de situações. Desse modo, deve-se pensar uma sequência de quatro estágios em fase do desenvolvimento dos princípios em questão.

O autor diz que “Cada estágio deve representar um ponto de vista apropriado, do qual se devem analisar certos tipos de questões. Assim presumo que, depois que as partes adotam os princípios da justiça na posição original, as partes formam uma convenção

constituinte” (Rawls, 2016, p. 241). firma-se que a elaboração da constituição representaria um segundo estágio, o momento em que a sociedade deve erigir uma constituição que incorpore os princípios de justiça, de tal modo que ela possa garantir as liberdades básicas e a igualdade de oportunidades, além de estruturar as instituições políticas e sociais de acordo com tais princípios (a estrutura básica). “Já que se chegou a um consenso no tocante à concepção de justiça apropriada, retira-se parcialmente o véu de ignorância” (Rawls, 2016, p. 241). Quer dizer, a retirada parcial do véu de ignorância ocorre no estágio em que as pessoas situadas na posição original já concordaram com os princípios de justiça, mas agora elas têm acesso a informações gerais sobre a sociedade, como seu desenvolvimento econômico e cultura política. Embora ainda não conheçam sua posição social ou preferências pessoais, esse acesso a dados mais amplos permite que escolham uma constituição eficaz para implementar os princípios de justiça, considerando as condições reais da sociedade. A retirada parcial do véu permite uma escolha mais informada, sem perder a imparcialidade, é claro, porém garantindo que a constituição escolhida seja justa e adequada.

A justiça das leis e das políticas deve ser observada num terceiro estágio, a saber, o legislativo, Porquanto “O arcabouço legislativo deve atender não só aos princípios de justiça, mas a quaisquer limites impostos pela constituição” (Rawls, 2016, p. 243). À guisa de ilustração, considere-se que, no âmbito legislativo, a justiça exige avaliar se políticas como a licença-maternidade, por exemplo, com sua temporalidade diferenciada em relação à paternidade, estão em conformidade com os princípios de justiça e os limites constitucionais, buscando a equidade e considerando as particularidades de cada papel parental.

Assim, os legisladores têm a tarefa de criar normas que respeitem os princípios de justiça e que promovam o bem-estar geral e a justiça, assegurando a proteção dos direitos e liberdades dos cidadãos. O importante aqui é notar também que “Os projetos de leis são julgados do ponto de vista de um legislador representativo que, como sempre, não tem conhecimento de particularidades sobre si mesmos” (Rawls, 2016, p. 243), o que mantém um véu de ignorância, ainda que menos espesso do que antes. Isso porque os legisladores têm certo conhecimento geral sobre a estrutura social, acerca do desenvolvimento econômico e a respeito da cultura política da sociedade em questão, o que facilita a escolha de uma legislação mais efetiva e justa, sem perder a imparcialidade necessária e tão estimada em face dos princípios da justiça.

Sob essa perspectiva, no campo legislativo, as leis, estando em vigor, o governo

deve implementar políticas públicas que reflitam os princípios de justiça, e isso pode incluir a criação de programas sociais e econômicos que busquem reduzir desigualdades e garantir que os menos favorecidos sejam beneficiados, conforme estipulado pelo princípio da diferença. Em abono do que se alega: “O segundo princípio entra em ação no estágio da legislatura. Determina que as políticas sociais e econômicas visem maximizar as expectativas de longo prazo dos menos favorecidos” (Rawls, 2016, p. 244).

Desse modo, o quarto e último estágio se refere à aplicação das normas a casos específicos pela magistratura e pelos administradores públicos, bem como à sua observância pelos cidadãos em geral: “Nesse estágio todos têm acesso completo a todos os fatos. Não há mais limite ao conhecimento, pois já foi adotado o sistema completo de normas que se aplicam aos indivíduos em virtude de suas características e circunstâncias” (Rawls, 2016, p. 245). Isso envolve que os agentes públicos façam a interpretação e a aplicação das leis para resolver disputas e garantir que os direitos e liberdades dos cidadãos sejam respeitados. Nesses cenários não é mais necessário um véu de ignorância tal qual nos estágios anteriores, a fim de que se tenha as informações relevantes sobre as situações particulares em questão.

É razoável, então, compreender a conceptografia de Rawls à medida que o véu de ignorância vai sendo gradualmente suspenso, o que altera a configuração de nível de informações para delinear a essência da tomada de decisões mais voltadas para os casos concretos, envolvendo a sociedade e as instituições, sem perder de vista, obviamente, os princípios de justiça escolhidos no estágio da posição original, a qual ocasionava uma espessura máxima do artifício de representação.

Para rematar, como tem sido explicado, a asserção que veicula uma das ideias primordiais de Rawls é a *posição original sob um véu de ignorância*. Essa atitude revisionária do contratualismo *standard* fornece uma razão enorme para que as partes participem desse processo de eleição de princípios justos com a *sui generis* equanimidade arraigada em *Uma teoria da justiça*. É esta a direção que desempenha um papel basilar em sua obra publicada em 1971. Uma tecnologia que de fato possibilita uma estrutura imparcial para a escolha dos princípios de justiça. Ao despir as partes de todo o conhecimento de suas circunstâncias pessoais, Rawls permite que os princípios de justiça sejam escolhidos de maneira justa e equitativa, resguardando os interesses de todos, especialmente dos menos favorecidos.

John Rawls (2016, p. 165) subscreve que, muito embora a posição original tenha provocado críticas por seu elevado teor de abstração, a imparcialidade encontrada sob o

véu de ignorância é fundamental para se chegar a uma sociedade mais justa e estável. O dispositivo teórico do véu de ignorância é o que garante que os princípios de justiça escolhidos sejam aplicáveis a sociedades democráticas, em qualquer lugar, em qualquer tempo, sem que interesses particulares desvirtuem o processo. Em contraposição, muitos de seus leitores insistiram nesse tópico, à maneira de Sandel, por exemplo. O que é relevante, entretanto, é que de acordo com sua teoria, Rawls avulta a posição original com muita justiça e sem nenhum contraste com a importância de se projetar um equilíbrio racional entre as diversas necessidades e as mais variadas circunstâncias, sejam elas históricas ou meramente conceituais, ou a combinação de ambas; todavia ostentando sempre o escopo terminal de promover a justiça social de maneira consistente, absoluta e universal. Quanto ao potencial do véu de ignorância como aquilo que a define, o divisor de águas está no fato de a posição original sob um véu de ignorância realmente conduzir ao ato de uma *responsabilidade social* e do altíssimo grau de *empatia nas relações entre os humanos*.

Assim, seu expediente tem como um de seus objetivos primordiais ser um guia *deontológico*, que não só articula os princípios basilares de justiça, mas fundamenta a necessidade de um compromisso da ordem coletiva com a equidade e a cooperação. Sumariando, então, o conceito de *véu de ignorância* surge como um artifício de representação extremamente importante e definidor do neocontratualismo rawlsiano, fornecendo uma base consolidada de estruturação de uma sociedade *mais justa* e igualitária. Desse modo, essa condição hipotética é particularmente indispensável nas discussões sobre justiça social e política no ver de Rawls. Não se trata de eliminar completamente as desigualdades – uma vez que os princípios admitem a existência das desigualdades sociais e econômicas, inclusive porque isso respeita a pluralidade dos projetos de vida boa e pode gerar benefícios aos menos favorecidos –, mas ter em vista a limitação das desigualdades conforme o previsto nos próprios princípios da justiça.

*Uma Teoria da Justiça*, além de todos os seus méritos aqui já apontados, destaca-se como um marco teórico na filosofia política contemporânea que se afastou das tradições *utilitaristas* predominantes e, além disso, se colocou adotando uma abordagem deontológica. Ou seja, sua teoria enfatiza que a moralidade de uma ação deve ser avaliada não apenas por suas consequências, mas por princípios éticos imanescentes, tal como se observa nos princípios escolhidos sob um véu de ignorância na posição original.



#### 4. O conceito de sociedade bem-ordenada

A estrutura teórica da justiça como equidade, proposta por John Rawls (2000, p. 78-79), edifica-se sobre a premissa central de que a sociedade se perfaz um sistema equitativo de cooperação. Essa noção basilar, conforme o próprio autor explicita na citação abaixo, intrinsecamente se articula com duas ideias complementares e igualmente cruciais, quais sejam, a concepção dos cidadãos como agentes morais livres e dotados de igualdade fundamental, e a visão de uma sociedade bem-ordenada, esta última caracterizada por ser efetivamente regida por uma concepção política de justiça que seja pública e veementemente compartilhada por seus membros.

Rawls proporciona a ideia de *sociedade* como um esforço coletivo voltado ao benefício mútuo de seus membros, denominando-a de *sociedade bem-ordenada*. Essa cooperatividade, contudo, não está livre de tensões, pois combina tanto convergências como divergências de interesses. Mas a cooperação social é valiosa porque possibilita que todos vivam melhor do que conseguiriam se vivessem isoladamente, dependendo apenas de suas próprias capacidades. Simultaneamente, os conflitos emergem da disputa por recursos e posições, destacando a necessidade de princípios justos para equilibrar esses interesses e garantir a estabilidade do empreendimento comum.

Esse contraste acima descrito, entretanto, é atenuado se a sociedade bem-ordenada for concebida como uma cooperação que transcende a organização meramente funcional, promovendo harmonia e bem-estar coletivo. Para tanto, não basta que as instituições estejam alinhadas a objetivos e metas comuns; é basilar que os princípios de justiça sejam amplamente aceitos e reguladores das interações sociais entre os indivíduos. Desse modo, esse tipo de sociedade deve refletir uma estrutura em que os cidadãos compartilhem um senso de justiça, agindo com base em normas justas e equitativas. Observe-se na citação seguinte: “Digamos agora que a sociedade é bem-ordenada não somente quando foi planejada para promover o bem de seus membros, mas também quando é regulada por uma concepção pública de justiça” (Rawls, 2016, p. 5). Essa ideia implica uma estrutura social em que bens primários como liberdade, oportunidades, renda, riqueza e respeito próprio sejam acessíveis a todos.

Dessarte, nesta seção serão examinadas as nuances filosófico-políticas do conceito de sociedade bem-ordenada, destacando a relevância da concepção *pública de justiça* e da *estabilidade social* como pilares de uma ordem coletiva duradoura no tempo e justa. Serão abordados os desafios na construção de uma organização coletiva que equilibre o respeito aos direitos individuais com a promoção do bem comum. Esse diferencial se

reflete nos bens primários fundamentais para a justiça. A análise enfatiza os valores subjacentes a uma sociedade mais justa, como liberdade, igualdade e respeito mútuo, mostrando sua interação com instituições voltadas à harmonia social. Adicionalmente, serão exploradas as implicações de construir e manter uma sociedade equânime e coesa, orientada por princípios que alinham interesses individuais e coletivos. Assim, busca-se consolidar uma visão integrada, onde os valores compartilhados sustentem a estabilidade e o progresso de toda a sociedade política.

Freeman (2007, p. 243) diz que as partes na posição original precisam decidir se uma concepção de justiça é estável sob as condições de uma sociedade bem-ordenada. Isso porque Freeman se refere a um dos conceitos centrais de John Rawls acerca de como as pessoas, ao escolher os princípios de justiça na posição original, ou como já foi visto, numa situação hipotética em que os indivíduos não conhecem suas posições sociais, talentos ou interesses, precisam avaliar se a concepção de justiça que adotarem será estável, com vistas a uma sociedade também duradoura.

Não seria preciso dizer quase mais nada para justificar que uma concepção de justiça é considerada *perene* se esta for capaz de sustentar a cooperação social a longo prazo, dando causa a existência de uma sociedade *permanente* no tempo e no espaço. Ou seja, numa sociedade coesiva, como a proposta por John Rawls, em que as instituições funcionam de acordo com esses princípios, os cidadãos aceitam e seguem as regras de forma voluntária porque as consideram justas. Portanto, na posição original, as partes precisam escolher princípios que não só promovam a justiça, mas que também levem a uma sociedade em que os indivíduos *permaneçam* a apoiar essas regras no decorrer do tempo, garantindo a duração da sociedade. Ainda quanto à constância, pode-se encontrar seu fundamento nas seguintes palavras:

A questão da estabilidade está no próprio fundamento da ideia rawlsiana da sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação social, isto é, a ideia de uma tal sociedade só pode ser considerada bem fundada (*reasonably grounded*) na medida em que é concebida nos termos de uma sociedade bem-ordenada, satisfazendo as exigências da publicidade, reciprocidade e estabilidade inerentes a uma concepção política de justiça em uma democracia constitucional (Oliveira, 2003, p. 33-34).

O que se infere disso é que, no raciocínio de Rawls, a estabilidade é essencial para que a justiça seja sustentável e legítima, sendo tanto uma condição quanto uma consequência de uma sociedade justa. Para que uma sociedade bem-ordenada funcione,

ela deve contar com a adesão racional dos cidadãos aos princípios de justiça. Assim, a justiça numa democracia constitucional exige a prática de instituições que preservem a cooperação social, alinhem-se a valores compartilhados e promovam confiança e benefício mútuo. Isso evidencia a interdependência entre justiça e estabilidade na concepção rawlsiana.

Quando Rawls reforça que uma sociedade é bem-ordenada se todos aceitam os mesmos princípios de justiça e reconhecem que os demais também os compartilham e os respeitam, pode-se destacar, e isso é por demais interessante, que “A justiça como *equidade* está estruturada para estar de acordo com essa ideia de sociedade” (Rawls, 2016, p. 560, grifo nosso). Para Rawls, cabe notar, a equidade implica igualdade de direitos e oportunidades, aceitando desigualdades apenas se beneficiam os menos favorecidos, garantindo ganhos substanciais e um compromisso ético e social. Esse argumento deriva, então, do fato de que as instituições são justas se nela há uma cooperação originária, autêntica, lastreada num entendimento compartilhado de justiça.

Esse modelo de sociedade não apenas define regras justas, mas igualmente desenvolve uma cultura de respeito mútuo, em que os indivíduos se reconhecem como participantes iguais no contrato social. Desse modo, considerando os desafios de conciliar interesses individuais e coletivos, e refletindo sobre as possíveis tensões entre liberdade e igualdade, a presente abordagem avulta o modo como as concepções teóricas de Rawls podem fornecer um arcabouço para entender e promover uma ordem social que não apenas almeja, mas dá sustentação à vida boa de todos os seus membros. Nas palavras do autor: “Numa sociedade bem-ordenada, portanto, a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista aceito por todos, a partir do qual os cidadãos podem arbitrar suas exigências de justiça política, seja em relação a suas instituições políticas ou aos demais cidadãos” (Rawls, 2003, p. 12). Mas quais seriam essas exigências? A reflexão que surge em resposta a essa indagação pode ser resumida na ideia de que a aceitação dos princípios de justiça só é possível mediante a presença de instituições justas fundamentais na sociedade. Essas instituições incluem um sistema jurídico, econômico e político estruturados de acordo com os próprios princípios de justiça escolhidos na posição original, sob o véu de ignorância.

Para melhor acompanhar o raciocínio de Rawls e compreender como o conceito público de justiça se entrelaça com a ideia de instituições sociais, pede-se a leitura do excerto a seguir: “A maioria das doutrinas tradicionais afirma que, em algum grau, pelo menos a natureza humana é tal que adquirimos um desejo de agir de forma justa quando

vivemos sob instituições justas e nos beneficiamos dela” (Rawls, 2016, p. 562). Esse princípio está profundamente relacionado à ideia de uma sociedade justa e cooperativa, visto que o mesmo sugere que a justiça nas instituições cria um ciclo virtuoso: ao viver sob regras justas e experimentar os frutos de uma convivência equitativa, os indivíduos desenvolvem um compromisso moral com a justiça. Esse compromisso é essencial para a estabilidade social, pois reforça a cooperação, a confiança mútua e o respeito aos princípios que fundamentam a ordem coletiva. Assim, uma sociedade justa e cooperativa não apenas organiza as interações sociais de forma equitativa, mas também transforma os indivíduos, estimulando um comportamento que perpetua a justiça e sustenta o bem comum.

Um consenso público acerca de princípios de justiça implica que os critérios que governam a convivência e a distribuição de bens e recursos devem ser transparentes e inteligíveis a todos os membros de uma sociedade estável e equitativa. Essa clareza é fundamental para evitar a opressão e garantir que as decisões tomadas em nome da ordem coletiva sejam legítimas e seguidas por todos os cidadãos. A concepção pública de justiça, assim exigida, não deve ser uma concepção privativa de alguns poucos indivíduos, mas uma compreensão compartilhada que possibilite a interação harmoniosa e igualitária. Nessa sociedade, a perspectiva *deontológica* assegura que os direitos e deveres de cada cidadão sejam respeitados, independente de suas condições sociais ou econômicas, étnicas ou culturais. É exatamente essa igualdade de tratamento que visa a robustecer os laços sociais e estimular um ambiente em que os indivíduos possam desenvolver seu potencial, contribuindo a cooperação:

O liberalismo político de Rawls mostra-se, portanto, como um modelo procedimental de democracia constitucional capaz de assegurar que um sistema equitativo de cooperação social possa ser mantido através do tempo, de uma geração a outra, regulando reflexivamente suas instituições. Tal modelo se aplica a uma democracia constitucional deliberativa, que ele mesmo denomina de “socialismo liberal democrático” ou “democracia de proprietários” (property-owning democracy), como alternativa ao capitalismo *laissez-faire*, ao socialismo estatal e ao capitalismo de welfare state (Oliveira, 2003, p. 34-35).

Em Leidens (2011, p. 229-230), já se observa que a ideia de sociedade bem-ordenada, embasada em princípios públicos de justiça, é um conceito *idealizado*. Por isso há a necessidade da presença de uma cultura política, em que sociedade concretamente já estabelecida tenha em grande consideração a moralidade das pessoas,

seu modo de vida, suas expectativas de vida boa, de modo que haja uma harmonia com esse ideal normativo rawlsiano, o qual, aliás, modela também a concepção moral de pessoa. Nesse sentido, Silveira ressalta a *igualdade como fundamento e a liberdade como prioridade*: “(...) as partes, na posição original, são iguais, isto é, todos têm os mesmos direitos no processo de escolha dos princípios, podendo propor e apresentar razões, e esta igualdade representa a capacidade humana de possuir uma concepção de bem e um senso de justiça” (2009, p. 140). Assim, estão sobrepostos o modo como os ideais rawlsianos de justiça e moralidade moldam a estrutura de uma sociedade justa e a incontornável importância da cultura política quanto à igualdade fundamental das partes no processo de escolha dos princípios de justiça.

Aqui seria importante enunciar de antemão que a definição de uma sociedade bem-ordenada, conforme apresentada por John Rawls, destaca a necessidade de um entendimento público sobre os princípios de justiça que regulam as instituições básicas no formato de um *consenso sobreposto*. No texto de *O Liberalismo Político* (2000), Rawls faz questão de deixar bem nítida a importância do *consenso sobreposto*. No entanto, se o consenso sobreposto se encontra nas bases da aceitação recíproca entre doutrinas abrangentes razoáveis numa sociedade democrática, isso só é possível porque os cidadãos de uma sociedade democrática liberal se encontram também em reciprocidade como seres racionais e razoáveis.

Assim, como será abordado mais adiante com maior aprofundamento, quando se for analisar mais de perto a obra *O liberalismo político*, ficará mais translúcido o conceito de *consenso sobreposto* e como ele desempenha um papel crucial na estabilidade de longo prazo de uma sociedade democrática, em razão de que busca estabelecer um acordo compartilhado por cidadãos adeptos de diferentes doutrinas abrangentes (religiosas, filosóficas ou morais), sobre os princípios de justiça política.

A princípio, importa referir que em *Uma teoria da justiça*, Rawls faz uma distinção importante entre o *consenso estrito* (*strict consensus*) e o *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*), enfatizando que o primeiro não é um requisito absoluto para a estabilidade de uma sociedade justa. Para ele, não é necessário que todos os cidadãos concordem estritamente sobre os princípios de justiça, mas que haja um consenso sobreposto suficiente para atender à condição de reciprocidade nas interações sociais (Rawls, 2016, p. 483).

Essa flexibilidade consensual é essencial para lidar com a realidade de sociedades pluralistas, em que diferentes doutrinas abrangentes convivem e nem todas as pessoas

colaboram igualmente para manter instituições justas. Algumas podem ter visões mais limitadas de justiça, enquanto outras podem até mesmo rejeitar certos princípios fundamentais. Contudo, o objetivo da teoria de Rawls não é meramente alcançar unanimidade, mas assegurar uma base mínima de concordância que sustente as instituições justas e promova a cooperação social. Ao permitir esse grau de divergência, Rawls reconhece que uma sociedade bem-ordenada deve acomodar as limitações da natureza humana e as diferenças de motivação entre os cidadãos, mantendo-se, ainda assim, equânime e funcional. Dessa forma, o consenso sobreposto torna-se um elemento central para a estabilidade política e para o fortalecimento das instituições, mesmo em face de desafios e resistências individuais.

Assim, a busca por um consenso que seja completamente justo seria mais uma razão para as partes na posição original serem concebidas como racionais. Sua racionalidade implica a procura por um consenso que envolva princípios capazes de garantir que a sociedade seja de fato equânime e duradoura. Esse consenso reforça a ideia de que a estabilidade política não pode ser obtida apenas pela força ou conveniência, mas pela aceitação racional e pública de um conjunto de princípios que todos podem endossar, mesmo partindo de perspectivas divergentes.

O conceito de *sociedade bem-ordenada* de John Rawls sempre permanece a oferecer uma base teórica relevante para enfrentar os desafios contemporâneos de justiça social e equidade. Assinale-se que “(...) uma sociedade democrática caracteriza-se pelo fato do pluralismo razoável” (Rawls, 2000, p. 79). Numa era marcada por desigualdades crescentes, tensões políticas e mudanças sociais rápidas, a ideia de uma *sociedade democrática* em que a cooperação entre cidadãos livres e iguais é orientada por princípios de justiça aceitos publicamente, permanece um escopo ideal.

A proposta rawlseana de um sistema justo que promova tanto a liberdade quanto a igualdade revela-se axial na busca por um equilíbrio sustentável entre interesses individuais e coletivos. Além disso, sua ênfase na estabilidade das instituições e na reciprocidade das interações sociais sugere um caminho viável para a construção de sociedades mais coesas e justas. Em termos empíricos-descritivos, o modelo de sociedade bem-ordenada pode servir como um norte para políticas públicas e reformas institucionais que visem a corrigir desigualdades e promover a inclusão. Rawls ressalta a importância de se criar um entendimento público e compartilhado sobre o que constitui uma justiça política adequada, algo essencial para garantir que as decisões políticas e sociais sejam consideradas legítimas e sustentáveis.

À vista disso, o ideal de uma sociedade bem-ordenada continua sendo um objetivo fundamental para os esforços contemporâneos de construir um futuro mais equitativo, em que todos os cidadãos possam participar plenamente e usufruir dos benefícios de uma cooperação social justa. Assim, no pensamento de Rawls, justiça e estabilidade são interdependentes, exigindo instituições justas que promovam transparência, reciprocidade e benefício mútuo. Apenas com a adesão racional e voluntária dos cidadãos aos princípios de justiça escolhidos sob um véu de ignorância, é possível sustentar uma sociedade bem-ordenada. Assim, a estabilidade não é apenas um objetivo, mas uma condição fundamental para que a cooperação social se mantenha numa democracia constitucional.

Em último plano, a estabilidade de uma ordem política justa, embasada numa concepção política específica, requer a adesão convergente de cidadãos portadores de doutrinas abrangentes razoáveis, ainda que díspares. Tal consenso sobreposto, incidindo sobre os fundamentos da justiça institucional, configura-se como um imperativo. Paralelamente, a resiliência dessa estrutura normativa exige a contenção da influência de doutrinas irrazoáveis, evitando que sua disseminação subverta os pilares da equidade social. A reflexão ora iniciada será retomada e examinada com maior densidade teórica em capítulo posterior, no qual o tema encontrará tratamento mais sistemático.

Rawls (2000, p. 82) formula criteriosamente os requisitos de uma sociedade bem-ordenada ao apresentar a ideia de que para uma sociedade pluralista predicar-se de “bem-ordenada” e caracterizada por uma *concepção política de justiça*, duas condições primordiais se fazem necessárias. Inicialmente, os cidadãos que aderem a doutrinas abrangentes razoáveis, embora divergentes entre si, devem integrar um consenso sobreposto. Tal consenso implica uma concordância geral com a concepção de justiça como o referencial para seus julgamentos políticos acerca das instituições fundamentais da sociedade. Em segundo lugar, é imprescindível que as doutrinas abrangentes consideradas não razoáveis – cuja existência se presume em qualquer sociedade – não possuam um grau de aceitação tal que lhes permita minar a justiça essencial da estrutura social. A estabilidade e a legitimidade da concepção política de justiça dependem, portanto, da adesão das doutrinas razoáveis e da contenção da influência daquelas que não o são.

## CAPÍTULO II - CRÍTICAS AO LIBERALISMO RAWLSIANO: A PERSPECTIVA DE MICHAEL SANDEL

A teoria da justiça como equidade de Rawls, embora pioneira na filosofia política, não escapou a críticas significativas. Dentre elas, a perspectiva comunitarista de Michael J. Sandel se destaca principalmente, questionando as bases do liberalismo rawlsiano. Aqui, entretanto, cabe notar que o próprio Sandel expressou certas ressalvas no tocante ao comunitarismo: “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. 9-10).

Sandel pensa da seguinte forma. A disputa que contrapõe o liberalismo à sua perspectiva defendida (comunitarista a seu modo) não se acha exclusivamente na posição rawlsiana de relevância dos direitos fundamentais, ou no *primado da justiça*, ponto sobre o qual há certo consenso, mas que se encontra somente na forma como esses direitos podem ser concebidos e legitimados. A questão consiste em discutir os critérios de sua justificação, ou seja, se eles podem ser reconhecidos de maneira autônoma, sem recorrer a concepções substantivas de bem, ou se, inexoravelmente, sua validade depende de uma compreensão particular do que possa, de fato, constituir uma vida plena e com significado.

Assim, o debate desloca-se do plano da mera afirmação da necessidade dos direitos e se aproxima do exame das bases normativas que lhes conferem legitimidade, expondo notoriamente a tensão entre uma visão liberal, a qual busca fundamentá-los em princípios de neutralidade moral, e a crítica comunitarista, que põe que toda noção de direito remete, explícita ou implicitamente, a valores compartilhados e a concepções de bem que estruturam a vida social. Considerando o excerto abaixo, acompanhe a perspectiva de Sandel que o pode diferir dos comunitaristas *standards*: ¶

O que está em causa no debate entre o liberalismo (...) e a perspectiva que apresento (...) não é saber se os direitos são importantes, mas sim saber se os direitos podem ser identificados e justificados de um modo que pressuponha uma qualquer concepção particular da vida boa (Sandel, 2005, p. 10).

Depreende-se que Sandel concorda que os direitos fundamentais, como a liberdade de expressão ou o direito à vida, são importantes. O problema não é ter direitos, mas de onde esses direitos vêm e por que eles são válidos.

Nas reflexões presentes no prefácio de *O liberalismo e os limites da justiça* Sandel (2005, p. 10-12), o autor distingue duas perspectivas que relacionam justiça e concepções de bem. A primeira considera que o justo deriva simplesmente das concepções predominantes de bem em uma comunidade. Sandel rejeita essa visão por reduzi-la ao consenso social e por não permitir um juízo crítico sobre as práticas comunitárias. A segunda perspectiva, que o autor denomina teleológica, sustenta que, “para a sua justificação, os princípios da justiça dependem do valor moral ou do bem intrínseco das finalidades que servem”, e assim “o argumento para o reconhecimento de um direito depende da capacidade de se demonstrar que esse direito honra ou promove um bem humano importante” (Sandel, 2005, p. 11).

Sandel afirma que os princípios de justiça não podem ser compreendidos de forma independente das finalidades que orientam a vida moral e cívica de uma comunidade. Diferentemente da concepção liberal de Rawls, que pretende justificar a justiça com base em um procedimento neutro e desvinculado de concepções do bem, Sandel propõe que a justiça não é apenas uma questão de forma ou de equidade procedimental, mas também de conteúdo moral; deve estar ancorada em valores que expressem um bem humano intrínseco.

Essa perspectiva implica reconhecer que não há neutralidade moral completa nas instituições políticas, pois toda ordem justa reflete, de algum modo, uma compreensão sobre o que é valioso na vida humana. Ao relacionar a justiça às finalidades que ela promove, Sandel aproxima o debate político de uma dimensão ética mais profunda, na qual o justo não se separa do bem, mas se fundamenta nele. Essa abordagem desafia a tese liberal da imparcialidade moral e recoloca o debate sobre a justiça no terreno das virtudes e dos bens compartilhados.

A proposição que liga a reivindicação de um direito ao bem que ele tem em mira ajuda a explicitar a consequência prática de sua crítica ao liberalismo, qual seja, os direitos não podem ser justificados apenas por princípios formais de liberdade e igualdade, mas devem estar vinculados a bens humanos concretos, contribuindo para a realização de algo moralmente valioso, como a dignidade, a solidariedade ou a virtude cívica. Essa exigência confere ao discurso dos direitos um fundamento ético substancial, e não meramente procedimental.

Numa descrição marcante de seu modo de pensar, Sandel se distancia da neutralidade moral proposta por Rawls e propõe uma concepção mais espessa de cidadania. O direito, nesse modo de olhar, não é simplesmente uma proteção contra

interferências, mas um meio de promover condições que aperfeiçoem a vida humana e a convivência comunitária. Assim, um direito é legítimo quando reflete e sustenta valores que fortalecem o tecido moral da sociedade, e não quando se limita a garantir uma esfera de autonomia desvinculada do bem comum.

Assim formulada sua crítica, a peculiaridade reside, portanto, em seu pensamento se converter na argumentação de que o véu de ignorância é uma ideia excessivamente abstrata e individualista, negligenciando o papel fundamental da comunidade na formação da identidade do eu, dos valores e da própria compreensão de justiça. Sua crítica se estende à alegação de que a prioridade do justo sobre o bem igualmente desconsidera os laços sociais constitutivos e a importância de uma concepção compartilhada do bem comum para uma sociedade justa.

Certamente, o projeto filosófico de Sandel, embora frequentemente associado ao comunitarismo, constitui, na verdade, uma terceira via que busca superar os limites tanto do liberalismo deontológico de Rawls quanto do comunitarismo radical. Sandel critica a concepção rawlsiana do *eu desonerado*, que pressupõe um sujeito abstrato, anterior e independente de todos os seus fins e laços comunitários. Para ele, essa abstração falha em capturar a natureza da deliberação moral, uma vez que a identidade é constituída pelos compromissos, tradições e valores que descobrimos em comunidade. Para compreender mais claramente essa crítica, vale atentar para o excerto a seguir:

O eu é anterior aos objectivos que defende [560 (422)]. Para Rawls, oferecer uma explicação desta prioridade coloca-lhe um desafio particular, uma vez que o seu projecto descarta a noção de um sujeito que alcança a sua preeminência pelo facto de habitar um universo transcendental ou numenal. Na perspectiva rawlsiana, qualquer explicação das noções de sujeito e de fins tem que nos dizer, não uma, mas duas coisas: como o eu se distingue dos seus fins, e como se encontra ligado a eles. Sem a primeira, ficamos com um sujeito radicalmente situado, e sem a segunda com um sujeito radicalmente destituído de um corpo. A solução de Rawls, implícita no projecto da posição original, prende-se com a concepção do eu enquanto sujeito de posse (...) (Sandel, 2005, p. 85).¶

A frase antecedente apresenta a tese central do *liberalismo deontológico*: a prioridade do indivíduo sobre seus fins. Ao reduzir o "eu" a um mero "sujeito de posse" o *eu desonerado*, Sandel expõe a falha crucial na fundamentação das teses do liberalismo: essa concepção do indivíduo é abstrata demais e vazia, pois desconsidera os laços e compromissos que realmente constituem a identidade e dão sentido à deliberação moral. Para Sandel, ao insistir que o sujeito é anterior a tudo, o *liberalismo* impede a

compreensão de obrigações morais que surgem de vínculos constitutivos, tais como família, comunidade ou mesmo nação, e não apenas de atos voluntários de escolha, deixando a teoria política incapaz de sustentar o bem comum e o autoconhecimento cívico.

O liberalismo deontológico monta sua tese central: a prioridade do indivíduo sobre seus fins. Ao reduzir o “eu” a um mero “sujeito de posse”, isto é, a *um ser que possui suas finalidades e atributos sem se identificar essencialmente com nenhum deles* (ver Sandel, 2005, p. 86), o liberalismo concebe o indivíduo como sendo anterior e independente de todos os seus compromissos. Em seu léxico, Sandel chama esse modelo de *eu desonerado*, justamente por estar desvinculado das relações e pertencimentos que moldam a identidade em comunidade. Essa concepção, segundo ele, revela a falha crucial da fundamentação liberal: trata-se de uma visão abstrata e vazia do ser humano, que ignora os laços e compromissos concretos que dão sentido à deliberação moral. Para Sandel, ao insistir que o sujeito é anterior a tudo, o liberalismo inviabiliza a compreensão de obrigações morais que emergem de vínculos constitutivos, como família, comunidade ou nação, reduzindo a vida moral a meros atos voluntários de escolha e esvaziando o sentido de bem comum e de autoconhecimento cívico: “O eu é visto, não como um sujeito constituído pelos seus fins, mas como um sujeito de posse, anterior e independente deles” (Sandel, 2005, p. 92).

No entanto, Sandel se distancia da ortodoxia de um comunitarismo radical, o “eu radicalmente estabelecido”, por reconhecer o risco de anular a liberdade individual. O comunitarismo radical, ao absorver totalmente o indivíduo nos fins da comunidade, elimina a distância necessária para que o sujeito possa questionar e reinterpretar criticamente seus próprios laços e objetivos. Assim, a proposta de Sandel não é uma concepção teleológica da pessoa, mas uma alternativa que busca superar tanto o individualismo liberal quanto o comunitarismo totalizante. Trata-se de um “eu situado” (*situated self*), simultaneamente enraizado nos vínculos que o constituem e capaz de reflexão autocrítica sobre eles, um eu que garante a significação moral sem sacrificar a liberdade de deliberação.

Isso posto, deve ser raríssimo encontrar um comentador que não afiance que a teoria da justiça como equidade disseminada por John Rawls constitui um marco original no pensamento humano ao justamente anunciar a *posição original sob um véu de ignorância* como um modelo conceitual formidável para determinar princípios de justiça imparciais. Vale a pena sempre relembrar que a perspectiva de Rawls depende de uma

abstração significativa do contexto social e das identidades individuais, para buscar garantir a neutralidade ao deliberar sobre princípios de justiça. Entretanto, como se observa:

Rawls sofreu duras críticas procedentes principalmente de pensadores defensores das correntes libertárias e comunitaristas. Nozick (1974) sustenta que Rawls e sua teoria dão um valor muito grande ao papel do Estado. Comunitaristas como, por exemplo, Charles Taylor, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre interpretaram *Uma teoria da justiça* como equidade como deontológica, procedimental, universalista (abstrata) e que estabelece a prioridade do justo sobre o bem (Trindade, 2016, p. 277).

De fato, em adição às críticas já mencionadas, provenientes de expoentes do pensamento comunitarista, destaca-se a contribuição de Michael J. Sandel ao rol de críticos de Rawls, conferindo particular relevância às suas objeções concernentes à concepção de sujeito que fundamenta a teoria da justiça rawlsiana. Segundo Suzana de Castro:

Na década de oitenta surgiu um grupo de obras em filosofia política que respondiam criticamente à proposta de teoria contratualista liberal defendida por John Rawls em seu livro *A Theory of Justice*. Neste grupo estava o próprio Michael Sandel com a obra *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) [...]. Todos criticavam o ponto de partida individualista e voluntarista da teoria liberal de John Rawls sobre a justiça. [...] A visão individualista e desinteressada do sujeito da teoria contratualista, um sujeito que não leva em consideração o bem comum como pressuposto de sua teoria de sociedade justa, deve ser substituída pela visão mais realista de um sujeito com identidade e laços sociais (2005, p. 75).

Ocorre que Sandel argumenta que a posição original de Rawls apresenta uma visão inadequada ao pressupor indivíduos completamente descontextualizados, desvinculados de suas identidades, de seus valores e laços com a comunidade. Para ele, essa concepção abstrata compromete a capacidade da teoria rawlsiana de lidar com as complexidades morais e sociais do mundo real. Ao isolar os indivíduos de suas conexões constitutivas, Rawls negligencia a importância da comunidade na formação da identidade e na definição da ideia de bem das pessoas em comunidade, segundo Sandel.

Destarte, o presente trabalho examina a crítica sandeliana direcionada à abstração concernente à *posição original sob um véu de ignorância* rawlsiana, investigando suas

ressonâncias teóricas e suas consequências no panorama da reflexão no horizonte da Filosofia Política Contemporânea.

O primado do justo sobre o bem, por exemplo, na teoria de Rawls, se põe imediatamente em seguida à posição original sob o véu de ignorância. Ao deliberarem sem conhecimento de suas circunstâncias particulares, as partes não podem fundamentar suas escolhas em qualquer que seja a concepção particularista de bem. Essa abstração impõe que a justiça se torne o critério supremo, o “valor dos valores”, capaz de regular e ponderar todos os demais valores. Desse modo, o véu de ignorância não apenas garante imparcialidade, mas também institucionaliza a prioridade do justo, definindo-o como fundamento anterior e superior a qualquer concepção de vida boa.

Por meio dessa análise, é, então, possível avaliar em que medida a crítica de Sandel oferece uma alternativa ou um complemento às abordagens liberais na busca por uma sociedade mais justa.

Se a *posição original* é a heurística conceitual que torna o contrato hipotético de Rawls possível e com significado, em termos simples, então, ela é um ambiente ou contexto de deliberação. Trata-se de uma situação puramente hipotética criada por Rawls e que permite que o *contrato hipotético* ou *acordo original* ocorram num ato de dentro da *posição original*. Significa o acordo sobre os princípios de justiça que as partes fariam se estivessem nesse ambiente. Portanto, a posição original é o dispositivo que concretiza a ideia do contrato hipotético. De fato, a citação de Sandel que critica diretamente a eficácia justificativa do contrato hipotético de Rawls e o caminho da abstração pode ser encontrada no parágrafo em que ele resume a natureza duplamente imaginária da posição original. Acompanhe:

Não só o contrato jamais se celebrou, como se imagina que ele tem lugar entre uma espécie de seres que na realidade nunca existiu, isto é, seres afetados pelo tipo de amnésia complexa exigida pelo véu de ignorância. Neste sentido, a teoria de Rawls é duplamente hipotética. Ela aponta para um evento que na realidade nunca se verificou, envolvendo um tipo de seres que na realidade nunca existiram (Sandel, 2005, p. 147).

Notou-se que na sua crítica Sandel questiona a força moral do argumento rawlsiano. A ausência de um contrato empírico e a natureza de "seres que na realidade nunca existiram", o *eu desonerado* sob o véu de ignorância, levantam o ponto de Sandel:

como um acordo feito por seres tão desvinculados pode gerar princípios de justiça com poder de justificação para pessoas reais, enraizadas e com laços constitutivos?

São várias as consequências do artifício de representação de Rawls. Há uma crítica de Sandel em face da falha do *véu de ignorância* em sustentar seu próprio ideal de contrato social. Rawls fornece que os princípios de justiça são justos porque uma vez foram escolhidos (à luz de um voluntarismo) por partes plurais sob condições equitativas. Entretanto, Sandel argumenta que, ao remover todas as diferenças individuais, o véu torna as partes idênticas, dissolvendo a pluralidade e eliminando a base para qualquer negociação ou escolha real.

Sandel (2005, p. 167-189) retoma a questão fundamental: o que, de fato, acontece sob o véu de ignorância? A posição original, concebida por Rawls como um experimento de imparcialidade, deveria ser um cenário de deliberação entre pessoas livres e racionais, dispostas a escolher os princípios de justiça de forma equitativa. No entanto, Sandel observa que, sob o véu, não há realmente uma pluralidade de sujeitos capazes de negociar ou discutir, mas apenas um único sujeito racional, desprovido de qualquer traço particular, pertencimento ou concepção de bem. Assim, o que Rawls descreve como um contrato social é, na verdade, um ato cognitivo de discernimento por parte de uma consciência abstrata, e não um acordo entre diferentes vontades. Como afirma Sandel:

A noção de que não se poderá encontrar por detrás do véu de ignorância mais ninguém para além de um único sujeito explicaria por que razão nenhuma negociação, ou discussão, pode ali ter lugar. E explicaria ainda por que razão ali não se pode chegar a qualquer contrato ou acordo no sentido voluntarista, na medida em que os contratos, tal como os debates, exigem uma pluralidade de pessoas e, quando o véu de ignorância cai, esta pluralidade dissolve-se (Sandel, 2005, p. 179).

Essa uniformidade converte o acordo voluntarista em um reconhecimento de princípios que já se impõem pela razão.

Esse nivelamento das partes na posição original sob um véu de ignorância leva Sandel a uma crítica mais profunda da própria *concepção de pessoa* que sustenta a teoria de Rawls. O artifício de representação da posição original requer um sujeito que seja radicalmente *anterior aos seus fins* e independente de qualquer contingência. Para Sandel, o véu é a ferramenta que materializa o chamado *eu desonerado*, a ideia de que a identidade fundamental do indivíduo não é constituída por seus laços sociais, valores ou concepções de bem, mas por sua capacidade de escolha racional. Todavia, ao despir o sujeito de tudo

o que o define, Rawls não apenas garante a imparcialidade, mas arrisca-se a dissolver a própria condição humana, transformando a pessoa em uma consciência puramente abstrata e sem substância.

Essa crítica do *eu desonerado* não é apenas um apontamento procedimental, mas atinge com seu raio de influência o núcleo da tese rawlsiana da *prioridade do justo sobre o bem*. Rawls pretende que os princípios de justiça sejam escolhidos em uma condição de neutralidade moral, em que nenhuma concepção de vida boa possa influenciar a deliberação. Sandel, no entanto, argumenta que esse procedimento leva ao extremo a separação liberal entre o eu e seus valores, resultando em uma teoria que ignora o modo como a identidade e a deliberação moral são, de fato, constituídas pelos vínculos comunitários e pelas concepções compartilhadas de bem. Se a pluralidade real de sujeitos e interesses é eliminada antes do contrato, a justiça não pode ser um produto da equidade entre vontades diversas, mas sim um mero produto da racionalidade.

Dessa forma, a posição original, ao abstrair as diferenças individuais sob a capa do véu, depara-se com um paradoxo: a tentativa de estabelecer um ponto de partida moralmente neutro, eliminando vantagens e desvantagens pessoais, acaba por eliminar também a pluralidade de sujeitos morais que tornaria o acordo genuinamente voluntário e contratual. O que surge sob o véu é uma forma de justiça processual pura que, em vez de um acordo entre diferentes, se converte em um ato de cognição unânime sobre o que a razão exige, aproximando, assim, Rawls de uma ética do discernimento racional (de inspiração kantiana), mais do que de uma genuína teoria do contrato social e do consentimento plural.

### **1. Sandel e a crítica à abstração da posição original sob um véu de ignorância**

A crítica de Michael Sandel à abstração da posição original sob um véu de ignorância é um dos alicerces de sua objeção filosófica à teoria da justiça como equidade de Rawls. Sandel argumenta que a posição original, com seu véu de ignorância que impede os indivíduos de conhecerem suas características particulares, laços sociais e concepções de bem, pressupõe uma visão excessivamente abstrata e desvinculada do *eu*.

Para Sandel, os indivíduos não são entidades atomizadas e independentes, capazes de escolher princípios de justiça despojados de qualquer contexto social ou identidade preexistente. Em vez disso, a identidade das pessoas e sua compreensão do bem são profundamente moldadas pelas comunidades e tradições nas quais se acham inseridos.

O véu da ignorância, ao despojar os indivíduos desse conhecimento essencial, os impede de fazer escolhas moralmente significativas e relevantes para a vida em sociedade.

Sandel procura questionar se princípios escolhidos por um *eu* tão abstrato e descontextualizado podem realmente ser considerados justos e capazes de guiar uma sociedade real, com suas complexas relações e valores compartilhados. Sua crítica central se observe na ideia de que a prioridade do *justo* sobre o *bem*, defendida por Rawls, é insustentável sem uma compreensão mais rica e *situada* da natureza humana e do papel da comunidade na formação de nossos valores e identidades.

Conforme ilustra Silveira (2009, p. 140), a arquitetura da posição original, mediante o artifício de representação do véu da ignorância, institui condicionamentos específicos. Tais restrições visam, precisamente, a gênese de condições primordiais equânimes e reciprocamente orientadas, propícias à fundação dos princípios basilares da justiça. Com esse sentido, volte-se para a análise crítica de Sandel, tal como expressa na seguinte passagem de *O liberalismo e os limites da justiça*:

A justiça como equidade difere das teorias contratualistas tradicionais na medida em que “o acordo relevante não diz respeito à adesão a uma determinada sociedade ou à adoção de uma certa forma de governo, mas à aceitação de certos princípios morais” [...]. O resultado do acordo não é um conjunto de obrigações aplicáveis aos indivíduos, pelo menos de forma direta, mas princípios da justiça aplicáveis à estrutura básica da sociedade. Em todo o caso, o aspecto voluntarista da justificação corresponde de algum modo à noção de sociedade enquanto assente sobre um acordo voluntário. Rawls escreve que viver numa sociedade governada pelos princípios da justiça derivados de uma concepção voluntarista da justificação é, com efeito, a melhor opção, superada apenas pela possibilidade de se viver numa sociedade que seja na realidade produto da nossa opção (2005, p. 169).

A *teoria da justiça como equidade*, nos moldes de como é desenvolvida por Rawls, constitui de fato uma estaca no pensamento filosófico-político ao cravar a *posição original sob um véu de ignorância* como sua alternativa. Ocorre que para determinar princípios de justiça imparciais, a abordagem depende de uma abstração bem pronunciada do contexto social e das identidades individuais, como foi visto no primeiro capítulo desta dissertação. Assim a crítica de Sandel à posição original pode ser identificada com base no contraste entre o *voluntarismo teórico* proposto por Rawls e a realidade da constituição dos indivíduos em contextos sociais.

Para o autor, Rawls sugere que viver sob princípios de justiça derivados de um *acordo voluntário* é a melhor aproximação possível de uma sociedade justa, mesmo

reconhecendo que nenhuma sociedade é literalmente voluntária, já que os indivíduos nascem em posições concretas que afetam suas perspectivas.

O fato é que Rawls acede que as obrigações são autoimpostas porque derivam de princípios que sujeitos livres e iguais consentiriam em aceitar sob circunstâncias equitativas. Ora, para Sandel, essa noção de autonomia é problemática, pois ignora que as escolhas individuais estão intrinsecamente ligadas aos contextos sociais e valores compartilhados. Assim, a ideia de uma desvinculação radical das relações sociais não reflete a realidade das deliberações das pessoas vivendo em comunidade.

Rawls reconhece que os princípios de justiça lidam com reivindicações conflituais numa sociedade plural, isto é fato. Porém, Sandel critica a forma como essa pluralidade é tratada no modelo rawlsiano. Para ele, ao impor o véu de ignorância, Rawls reduz essa pluralidade a uma abstração, sem incorporar plenamente a riqueza e a complexidade das diferenças culturais e sociais na definição dos princípios de justiça.

Portanto, a crítica de Sandel nesse mote se perfaz na ideia de que o modelo de Rawls, ao buscar um voluntarismo idealizado, ignora a constitutividade da identidade dos indivíduos, tratando-os como agentes descontextualizados e, com isso, afastando-se das condições reais de deliberação e justiça. Aos olhos de Sandel, a posição original de Rawls apresenta uma visão distorcida das pessoas vivendo em suas comunidades, desvinculadas de suas identidades, valores e laços comunitários, e que, assim, não formam uma ordem coletiva real, como será mais bem discorrido à frente.

Segundo Sandel, “Ao basear os princípios da justiça num acordo entre as partes, Rawls sublinha duas características que o contrato hipotético partilha com os reais: a escolha e a pluralidade. Porém, já vimos que os ingredientes da escolha e da pluralidade não são suficientes para produzir justiça” (2005, p. 170). A essa altura, Sandel também faz uma crítica bem direta à concepção rawlsiana de justiça como equidade centrada na ideia de um contrato hipotético. Por quê? Porque Rawls substitui o pacto entre indivíduos, como visto em Hobbes ou Rousseau, que é conceitual, não concreto, por exemplo, por um experimento mental em que todos, privados de suas diferenças, chegam inevitavelmente aos mesmos princípios. E quais as consequências lógicas disso? É inevitável que, ao fazer isso, Rawls simplesmente transforma o contrato num modelo de representação da razão pura, e não num ato de escolha moral ou política entre sujeitos diversos. Assim, o consenso obtido sob o véu de ignorância não é fruto da deliberação, mas de uma dedução racional pré-determinada, o que enfraquece a força contratual e o pluralismo que Rawls pretendia sustentar. Para contextualizar o âmago da sua crítica à

natureza da posição original de Rawls, acompanhe o excerto seguinte para ver a base de sua ideia: "Quando os fins do eu são fornecidos antecipadamente, o agir relevante não é voluntarista, mas cognitivo (...)" (Sandel, 2005, p. 90, grifos nossos).

Sandel (2005) reconhece que a teoria de Rawls tenta enfeixar dois elementos cruciais de um contrato real no seu modelo abstrato: 1) a *escolha* (a ideia de que os indivíduos deliberadamente escolhem os princípios de justiça); e 2) a *pluralidade* (a existência de múltiplos indivíduos com interesses, valores e perspectivas diferentes). O problema central, contudo, é que a natureza puramente hipotética da posição original é insuficiente para gerar a força moral de um contrato real. Sandel (2005, p. 170-171) argumenta que os contratos reais derivam sua força moral de dois fatores: o consentimento voluntário e a vantagem mútua. No caso de Rawls, o contrato é hipotético e não voluntário, e as partes, por estarem sob o véu de ignorância, não podem negociar com base em vantagens mútuas, pois desconhecem suas posições. A ausência de consentimento real significa que o acordo na posição original não pode ser moralmente obrigatório no mesmo sentido que um contrato factual. A única força moral que lhe resta é sua suposta equidade, ou ainda, sua imparcialidade, mas, como Sandel demonstra, essa equidade radicalmente abstrata acaba por dissolver a pluralidade que a escolha contratual exigiria.

Note-se que aquilo que Rawls apresenta como um ato de escolha coletiva é, na verdade, a descoberta unânime de princípios que já se impõem pela razão abstrata. Essa uniformidade e a redução do contrato a um mero dispositivo de representação são, para Sandel, as evidências de que a teoria de Rawls falha em fundamentar a justiça a partir de uma concepção verdadeiramente contratualista.

À medida que aprofunda essa crítica ao modelo contratual de Rawls, Sandel passa a questionar o próprio fundamento filosófico que sustenta ainda a *justiça como equidade*. Ele reconhece que a justiça como equidade parte da ideia de um acordo imparcial, mas logo questiona a neutralidade moral da posição original

Suas reflexões e críticas se acentuam em face do *eu desonerado*. Aquele que escolhe princípios sem referência a valores ou identidades não corresponde ao modo como as pessoas reais se compreendem moralmente. Assim, a própria "equidade" da teoria depende de uma visão particular do ser humano, e não de um ponto de vista universal. Sandel resume sua objeção à ideia de neutralidade moral desse modo: "Se o eu é constituído pelos seus fins, e não anterior a eles, então não pode haver um eu que escolha

princípios de justiça independentemente de qualquer concepção do bem” (Sandel, 2005, p. 190).

Em síntese, Rawls pretende construir princípios de justiça independentes das concepções de bem, mas conforme Sandel assevera, tal é impossível, pois toda noção de justiça já implica uma visão de bem e de pessoa.

Emerge, outrossim, como aspecto digno de proeminente consideração o fato de que, para Sandel, as decisões morais e políticas só fazem sentido quando enraizadas em práticas coletivas e em diálogos que consideram as relações humanas e os laços comunitários. Assim, ele apresenta sua visão comunitarista (não *lato sensu*) que desafia o individualismo abstrato presente na teoria de Rawls.

Pode ser notado que, em sua obra bem posterior, logo às páginas iniciais, em Sandel (2016, p. 30-31), a pergunta “o que é fazer a coisa certa?”, numa passagem chamada “dilema do trem desgovernado, se põe diante de duas situações hipotéticas muito semelhantes, envolvendo o dilema de dois dispositivos de transporte descontrolados, dada a iminência de atropelarem e matar um grupo de cinco pessoas, mas que podem ter seu fatídico curso alterado por um dado agente moral, com o argumento de salvar a vida de cinco pessoas a despeito da morte de uma única em ambos os casos. Ora, “A resposta é que a reflexão moral não é uma busca individual, mas coletiva. Ela requer um interlocutor; um vizinho, um amigo, um companheiro, um concidadão” (Sandel, 2021, p. 38). Qualquer malabarismo seria o mesmo desastre. Caso o senso comum descrevesse alguma suposta solução, fica evidente que, se a decisão fosse explicitada sob condições envolvendo um milhão de pessoas em risco urgente, cinco milhões seriam sacrificados no altar dessa tencionada situação. Logo à frente, no mesmo texto, diz Sandel que “Mais exigente ainda é a companhia de filósofos antigos e modernos, que discorreram, às vezes de forma radical e surpreendente, sobre as ideias que animam a vida cívica: justiça e direitos, obrigações e consenso, honra e virtude, moral e lei” (Sandel, 2021, p. 39).

Embora o dilema trazido à baila seja classicamente uma ferramenta ética que visa expor o conflito entre o utilitarismo e a deontologia, Sandel o emprega com um propósito que vai além da moralidade. Ele o utiliza como um recurso pedagógico para demonstrar que a reflexão ética aprofundada está inseparavelmente ligada à metafísica do *self*. A moralidade não pode ser separada da natureza do ser humano.

Retomando a crítica em si, decerto, há uma apreciação implícita à posição original de Rawls e ao uso do véu de ignorância na abordagem de Sandel presente em *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* (2021), especialmente se se considerarem os fundamentos de

sua filosofia. Aqui pode-se analisar como isso pode ser identificado no texto: é claro que situações dramáticas assim não surgem assim no dia-a-dia. Porém diante de um cálculo semelhante ao acima apresentado, “(...) esses exemplos hipotéticos nos ajudam a colocar os princípios morais em questão para examinar sua força (Sandel, 2021, p. 33). Ou seja, Sandel não poupa esforços ao longo do tempo de sua vida acadêmica para reiterar suas críticas à *posição original* e o *véu de ignorância* por prescindir os agentes morais de seus contextos concretos, o que compromete a autenticidade das escolhas morais, dizendo que a moralidade não pode ser reduzida a um cálculo ou a um consenso alcançado em isolamento hipotético. Note a seguinte passagem:

As concepções intersubjetivas permitem que, em certas circunstâncias morais, a descrição relevante do eu abarque mais do que um único ser humano individual, como acontece, por exemplo, quando atribuímos responsabilidades à família, à comunidade, à classe ou à nação, em vez de a um ser humano particular, ou quando reconhecemos termos obrigações para com elas (Sandel, 2005, p. 95)

Apesar de Sandel reconhecer a utilidade dos dilemas hipotéticos para testar a força dos princípios morais, sua crítica a Rawls se consolida na rejeição ao *eu desonerado* engendrado pelo véu de ignorância. Sandel argumenta que a abstração radical ignora o fato de que a *identidade moral* é profundamente moldada por laços comunitários e obrigações intersubjetivas, como família, comunidade e nação, conforme evidenciado pela atribuição de responsabilidades a essas coletividades. Portanto, para Sandel, a moralidade não pode ser reduzida a um cálculo ou a um consenso alcançado em isolamento hipotético, mas a uma reflexão moral não é uma busca individual, mas coletiva, exigindo que a justiça incorpore os contextos e as responsabilidades mútuas que definem a essência do agente moral.

## **2. Justiça como equidade e justiça enraizada em laços comunitários**

A ideia de justiça como equidade, proposta por Rawls, busca estabelecer princípios universais por meio de um contrato hipotético. Nessa abordagem, indivíduos numa posição original, sob o véu de ignorância, escolhem princípios de justiça sem conhecimento de sua posição social ou valores pessoais, garantindo imparcialidade e igualdade. Rawls separa a justiça das concepções individuais de bem, enfatizando a neutralidade em relação às diferenças culturais e morais em sociedades pluralistas,

incluindo a questão dos valores que decorrem delas e são adotados pelos cidadãos. Portanto, sua proposta coloca o justo como anterior ao bem. “Porém”, questiona Sandel:

(...) qual é o sentido exato em que a justiça, enquanto árbitro dos valores, “tem” de ser anterior a todos eles? Um dos sentidos desta prioridade é o facto de ser um “dever” moral, tal como resulta da crítica de Rawls à ética utilitarista. Desde esta perspectiva, a prioridade da justiça é uma exigência da pluralidade essencial da espécie humana e da essencial inviolabilidade dos indivíduos que a compõem. Sacrificar a justiça em proveito do bem-estar geral é violar o inviolável, não respeitar a distinção entre as pessoas (Sandel, 2005, p. 40).

Sobre o que repousa o problema central enfrentado por Rawls? É a questão da posição original sob o auspício de um véu de ignorância e todas as suas operações consequentes praticamente. Não obstante, o que Sandel escreveu nesse trecho acima traz à baila uma outra questão fundamental: a *teoria de justiça como equidade* presente em Rawls, à qual, aliás, Sandel retorquiu. Especificamente, a prioridade da justiça sobre outros valores, o que Rawls define como uma característica essencial de sua teoria, é objeto de forte objeção. Acontece que a justiça, segundo Rawls, é anterior e independente de concepções do bem; ao tomar decisões sobre princípios de justiça, não se deve considerar uma noção específica de vida boa. Essa prioridade reflete o compromisso de Rawls com a imparcialidade e a equidade, conceitos extremamente perseverantes de sua teoria, colocando a justiça como um árbitro neutro entre diferentes valores.

Em face disso, Sandel questiona essa visão ao argumentar que a concepção de Rawls não é realista. Ele defende que as identidades, os laços comunitários e as concepções de bem não podem ser abstraídos ao considerar princípios de justiça, pois fazem parte de “quem somos”. Isso é nítido para Sandel. Na sua extenuante crítica ao liberalismo de Rawls, Sandel (2005, p. 245) lança um ataque frontal à prioridade do justo sobre o bom. Para Rawls, os princípios de justiça que definem os direitos seriam independentes de qualquer visão específica de uma vida boa.

Em termos mais precisos, a *neutralidade* emerge como um elemento preponderante do liberalismo deontológico, constituindo o núcleo de sua pretensão de imparcialidade perante as diversas concepções do bem. Destarte, para Rawls, uma sociedade justa é aquela que permite que pessoas que seguem doutrinas abrangentes razoáveis, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais, diferentes ou até conflitantes, coexistam pacificamente.

É preciso indicar com exatidão que o termo *justo* designa algo que estabelece as "regras do jogo", ou seja, os *princípios de justiça*, no caso, como os direitos e as liberdades, as quais governam a *estrutura básica* da sociedade. Tais regras devem ser neutras e aceitáveis por todos, independentes dos seus valores pessoais. Já com o auxílio do conceito de *bem*, pode-se fazer uma comprovação comparativa mais exata: seria o "jogo" em si. Trata-se do que cada indivíduo ou comunidade escolhe perseguir dentro dessas *regras justas*. A comunidade, portanto, não impõe o bem, apenas fornece a estrutura, as *regras do jogo* para que os cidadãos definam e persigam os seus próprios bens.

Logo, diante da visão de Sandel, um dos pontos de partida do seu trabalho intelectual se acha em buscar enraizar a justiça em valores comunitários e contextuais. De fato, na sua visão, a abstração engendrada pelo véu de ignorância negligencia elementos fundamentais da vida moral e política das pessoas em comunidade, tais como os seus sociais, narrativas históricas, laços comunitários e seus valores compartilhados. Para Sandel, os indivíduos não são agentes isolados, mas seres sociais moldados por relações comunitárias e contextos históricos:

Na década de 1980, (...) vários críticos (e eu fui um deles) contestaram o ideal do "eu" desimpedido, livre para escolher (...). Esses críticos rejeitaram a prioridade do que é certo sobre o que é o bom e argumentaram que não podemos raciocinar sobre justiça, deixando de lado aquilo que almejamos e a que estamos ligados (Sandel, 2021, p. 272-273).

Então, enquanto Rawls privilegia a neutralidade para lidar com o pluralismo, Sandel enfatiza a importância dos laços comunitários na construção da justiça. Ele sustenta que é impossível separar completamente a justiça de uma concepção de bem comum, pois os contextos sociais e culturais são essenciais para moldar os princípios morais e promover a responsabilidade mútua.

De acordo com Sandel, "A conexão entre o primado da justiça e as outras características centrais da concepção rawlsiana (...) é reveladora da estrutura global da teoria de Rawls e indicativa de quão profunda e poderosa se destinava ser a reivindicação do primado da justiça" (2005, p. 49). Isso significa que a primazia da justiça em Rawls enfatiza que ela, a justiça, é o primeiro valor das instituições sociais, acima de outros valores como o bem-estar, por exemplo. Tal prioridade reflete a preocupação com a construção de uma ordem social justa, capaz de assegurar os direitos fundamentais de

todos antes de considerar outros valores ou concepções de bem, ainda que legítimos, garantindo decisões mais equilibradas e coerentes com a perspectiva rawlsiana. Tanto esse primado como a *imparcialidade* garantida na teoria de Rawls por meio do véu de ignorância, na posição original, operando completa neutralização das contingências sociais e/ou naturais, reforça o distanciamento das pessoas de suas raízes comunitárias.

Sandel também se prende à visão de uma crítica sobre as “concepções insatisfatórias”, como se pode dizer, semelhantes àquela fundada em princípios *a priori*, implícita e diretamente relacionada ao modelo deontológico rawlsiano. Além disso, em Rawls, sabe-se que a justiça é sempre pensada como um primado do justo em relação ao bem. Significa que não se parte de concepções derivadas das tradições ou dos valores comunitários, mas de princípios de justiça definidos de maneira independente, no exercício da razão, por meio da heurística expressa na *posição original sob um véu da ignorância*. Considere-se a seguinte asserção de Sandel:

Se os princípios de justiça são derivados dos valores e das concepções do bem em vigor numa sociedade, então nada nos garante que a perspectiva crítica fornecida por eles detenha uma maior validade do que aquela correspondente às concepções que deveriam ser reguladas por eles, desde logo na medida em que, enquanto produto de tais valores, a justiça se encontraria sujeita às mesmas contingências que eles. A alternativa seria um critério de aferição de algum modo exterior aos valores e interesses dominantes na sociedade. Porém, se a nossa experiência for inteiramente desqualificada, como fonte de tais princípios, a alternativa será confiar em pressupostos apriorísticos cujas credenciais se afiguram igualmente suspeitas, se bem que por razões opostas (2005, p. 41).

Veja que, nesse trecho, Sandel apresenta duas concepções que ele considera insatisfatórias para servirem de “ponto arquimediano” na avaliação da estrutura básica da sociedade: “Tal como Rawls insiste em afirmar, necessitamos de um ‘ponto de Arquimedes’ a partir do qual possamos avaliar a estrutura básica da sociedade” (Sandel, 2005, p. 41). Para Sandel, esse ponto de apoio não pode ser encontrado nem num comunitarismo estrito, que identifica a justiça com os valores e tradições de uma comunidade em particular, sequer num universalismo abstrato, este apoiado em princípios *a priori* e deontológicos, desvinculados da realidade concreta das pessoas.

Assim sendo, qual seria a concepção, diferente dessas, que o próprio Sandel considera mais satisfatória? A alternativa de Sandel, embora não seja explicitamente detalhada como uma solução, está implícita em sua crítica. Antes de uma resposta mais

direta, note o seguinte. A ideia de Sandel encontra ressonância quando o autor dá a entender que, para além de fornecer uma teoria da justiça, a posição original implica, implicitamente, *uma teoria do eu*. É nesse ponto que Sandel vai introduzir sua alternativa ao eu liberal abstrato: “Na perspectiva de Rawls, a teleologia confunde-se na relação do justo com o bom na medida em que concebe de forma errada a relação do eu com os seus fins” (Sandel, 2005, p. 44).

Sandel (2005, p. 72 e 80) reforça que a *posição original*, enquanto ponto de equilíbrio, não apenas gera princípios de justiça, mas também projeta uma espécie de antropologia filosófica, percorrendo uma concepção de ser humano. Ocorre que, por uma perspectiva, ela produz normas de justiça; por outra, expressa uma concepção do *sujeito moral*. Rawls, entretanto, concentra-se especialmente na derivação dos princípios, deixando implícita a dimensão de sua teoria da pessoa. Sandel insiste que, se se leva a sério a simetria metodológica do equilíbrio proposto por Rawls, seria necessário assumir também essa “visão do eu” como parte integral do projeto rawlsiano, não apenas um artifício heurístico descartável.

A partir disso, Sandel fornece que a descrição rawlsiana do sujeito deve ser avaliada criticamente. A posição original revela um *eu* capaz da justiça cuja identidade é predelineada pelas condições do artifício contratual. Mas se essas condições pretendem dizer algo essencial sobre o que significa ser um sujeito moral, então não podem ser meramente instrumentais. Para Sandel, o risco é que Rawls acabe comprometido com uma concepção demasiado abstrata, que reduz o sujeito a um ente desprovido de vínculos e história. É justamente nesse ponto que ele abrirá espaço para por sua alternativa comunitária ao eu desonerado.

A posição original descreve um sujeito capaz de agir justamente, mas, se pretende refletir algo essencial sobre a agência moral, não pode ser abstrata ou desvinculada de relações, história e comunidade. É nesse momento que Sandel propõe sua saída: uma concepção comunitária do eu, em contraposição ao “eu desonerado” rawlsiano.

Essa concepção implica que o eu é constituído por seus fins, laços e história, comprometendo a ideia liberal da prioridade do justo sobre o bem.

Outra crítica à doutrina rawlsiana diz respeito às *circunstâncias da justiça*, entendidas como as condições que tornam a justiça necessária e aplicável nas sociedades humanas (Sandel, 2005, p. 55). Essas circunstâncias incluem a coexistência de interesses comuns e conflitos individuais, refletindo a natureza dual das relações sociais: a cooperação é necessária, mas sempre marcada por tensões derivadas dos objetivos

particulares de cada pessoa. É justamente essa realidade social concreta que sustenta a crítica de Sandel ao *eu desonerado* de Rawls. Se o sujeito não pode ser separado de suas relações, tradições e contextos comunitários, então a posição original e o véu de ignorância não capturam plenamente a experiência moral real. Em resposta, Sandel propõe o *eu comunitário*, que reconhece que a identidade e as obrigações dos indivíduos são inseparáveis de suas relações sociais, oferecendo uma alternativa que considera essas circunstâncias como parte integrante da agência moral.

Dessa forma, pode-se concluir que as circunstâncias da justiça existem porque a cooperação entre indivíduos é simultaneamente possível e necessária. É possível, pois todos podem se beneficiar da interação; é necessária porque os conflitos de interesse demandam mecanismos que assegurem uma distribuição justa dos benefícios e responsabilidades. Com esse sentido, a justiça emerge como a virtude capaz de equilibrar os interesses divergentes.

Samuel Freeman indica que a crítica comunitarista, personificada na argumentação de Michael Sandel, lança um desafio fundamental à concepção de pessoa subjacente à teoria da justiça de John Rawls. Sandel questiona a ideia de que os indivíduos podem ser adequadamente representados como agentes desvinculados de seus contextos sociais e compromissos morais:

Michael Sandel argumentou que Rawls concebe as pessoas como desvinculadas dos objetivos, compromissos e relações fundamentais que definem sua “identidade” e dão sentido à vida. Ele sustenta que, ao caracterizar as pessoas como capazes de “elevar-se e examinar criticamente” seus fins, é como se Rawls pensasse nas pessoas como mecanismos de escolha desvinculados e associiais, que, em última análise, não são comprometidos com ninguém e não valorizam nada, exceto sua liberdade de escolha. Mas isso (diz Sandel) é uma imagem falsa da natureza e da identidade moral das pessoas. Para os comunitaristas, nossa identidade moral é dada pelos fins e compromissos finais que afirmamos, e estes nos são fornecidos pelos contextos sociais e pela comunidade com a qual nos identificamos ou dentro da qual prosperamos. Não faz sentido, afirmam os comunitaristas, considerar as pessoas como desvinculadas de seus objetivos e relações sociais; além disso, fazê-lo resulta em uma explicação falsa de nossos deveres e obrigações uns para com os outros e para com a sociedade como um todo, uma explicação que é típica do liberalismo (Freeman, 2007, p. 304-305).

Antes de prosseguir com o discorrido, convém notar que a *identidade moral* se refere, de modo geral, à forma como o indivíduo se vê como *sujeito moral*, isto é, alguém capaz de tomar decisões éticas, assumir responsabilidades e agir segundo princípios. A

identidade moral envolve valores, crenças, compromissos e a capacidade de refletir sobre o que é certo ou justo. O conceito do *eu comunitário* em Sandel é uma concepção mais específica, tratando-se de uma ideia de que o indivíduo *não existe isoladamente*, mas é constituído por suas relações sociais e vínculos comunitários. Para Sandel, a identidade moral não pode ser entendida sem levar em conta essa dimensão comunitária; ou seja, a moralidade e os julgamentos éticos estão sempre imbricados no contexto social e cultural do indivíduo.

Aos olhos de Sandel, a identidade moral das pessoas é formada por seus  *fins e compromissos finais*, que são moldados por seus contextos sociais e comunidades. Ocorre que comunitaristas acreditam que é impossível separar os indivíduos de suas narrativas sociais e valores compartilhados. Sandel vê a concepção de pessoa de Rawls como um reflexo do individualismo liberal, que ele considera uma visão distorcida da natureza humana. Ele aduz que essa visão leva a uma compreensão inadequada de nossos deveres e obrigações para com os outros e para com a sociedade. Essa crítica representa um desafio fundamental à teoria de Rawls, que busca fundamentar a justiça em princípios universais, independentes de valores particulares.

Esse modo típico de retorquir de Sandel desemboca num debate central na filosofia política contemporânea sobre a relação entre o indivíduo e a comunidade. Ele questiona se é possível construir uma teoria da justiça que seja neutra em relação a diferentes concepções de bem e que, ao mesmo tempo, leve em conta a importância dos laços sociais e dos valores compartilhados na vida dos indivíduos.

A crítica de Sandel, embora perspicaz ao ressaltar a importância dos laços comunitários, não invalida a proposta rawlsiana. Rawls não postula um indivíduo atomizado e sem identidade, mas um sujeito capaz de abstração temporária para a escolha de princípios de justiça que garantam a coexistência pacífica e equitativa de diversas concepções de bem. Como o próprio Rawls (2000, p. 74) reconhece, os cidadãos possuem múltiplos objetivos e lealdades profundas. A posição original, portanto, é um *artifício metodológico* para identificar os termos justos de cooperação numa sociedade plural, permitindo que indivíduos com identidades ricas e variadas vivam juntos sob um arcabouço de justiça imparcial, sem que suas lealdades particulares ditem os princípios fundamentais da estrutura social. Para refutar a crítica de um indivíduo desvinculado, Rawls esclarece a complexa identidade moral dos cidadãos:

Os cidadãos geralmente têm objetivos e compromissos políticos e não-políticos. Afirmam os valores da justiça política e querem vê-los concretizados nas instituições políticas e nas políticas sociais. Trabalham em prol dos outros valores da vida não-pública e dos objetivos das associações de que fazem parte. Os cidadãos precisam ajustar e reconciliar esses dois aspectos de sua identidade moral. Pode acontecer de, em seus assuntos pessoais ou na vida interna das associações, considerarem suas ligações e seus fins últimos de maneira muito diferente daquela pressuposta pela concepção política. É possível que tenham, e muitas vezes têm de fato, afetos, devoções e lealdades dos quais acreditam que não podem ou devem se distanciar e dos quais, na verdade, não conseguem mesmo se distanciar para avaliá-los com objetividade. Podem considerar simplesmente impensável verem-se à parte de certas convicções religiosas, filosóficas e morais, ou de certas ligações e lealdades duradouras (Rawls, 2000, p. 74).

A crítica de Sandel, ao enfatizar os vínculos comunitários como constitutivos da identidade pessoal, levanta pontos relevantes, mas não chega a comprometer o núcleo da teoria de Rawls. Longe de imaginar o indivíduo como um ser isolado ou desprovido de vínculos, Rawls propõe um exercício de abstração provisória; uma suspensão estratégica dos compromissos particulares com o objetivo de formular princípios de justiça aceitáveis em um contexto de pluralismo moral. Conforme o próprio Rawls observa (2000, p. 74), os cidadãos estão inseridos em redes complexas de fins e lealdades. A “posição original” deve ser compreendida como uma ferramenta conceitual que visa identificar normas justas de convivência entre pessoas cujas concepções de vida boa divergem, mas que compartilham a necessidade de uma base equitativa para cooperação social.

Em conclusão, Sandel critica Rawls por supostamente desconsiderar convicções religiosas e narrativas comunitárias. Contudo, a razão pública rawlsiana, conforme Araujo (2011), não exige o abandono de valores seculares ou religiosos no debate político, mas, pelo contrário, a avaliação de argumentos aceitáveis diante do pluralismo e da razoabilidade dos cidadãos. De fato, Rawls pretende que, nas discussões sobre questões de justiça, os cidadãos coloquem de lado suas crenças religiosas e morais específicas (que constituem as doutrinas abrangentes que eles adotam) e argumentem apenas com base nos princípios da concepção política de justiça que todos devem adotar. Essa é uma das características essenciais do que ele chama de razão pública. Observe uma ideia que representa bem o conceito de razão pública abaixo no *Liberalismo político*, por exemplo:

(...) 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 conceito são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela

concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base (Rawls, 2000, p. 262).

À primeira vista parece haver uma contradição, mas na verdade trata-se de uma distinção importante no pensamento de Rawls. O núcleo da razão pública exige que, ao debater questões de justiça, os cidadãos baseiem seus argumentos em princípios da concepção política de justiça que todos devem adotar. Isso significa que justificações públicas para a lei não podem ser derivadas diretamente de uma doutrina abrangente religiosa, por exemplo, que não seja razoavelmente aceitável por todos os cidadãos livres e iguais. O cidadão é obrigado a "colocar de parte" suas crenças abrangentes quando elas não podem ser traduzidas em argumentos universalmente acessíveis. Ele tem uma firme noção de razão pública:

Uma sociedade política, e, na verdade, todo agente razoável e racional, quer seja um indivíduo, uma família, uma associação ou mesmo uma confederação de sociedades políticas, tem uma forma de articular seus planos, de colocar seus fins numa ordem de prioridade e de tomar suas decisões de acordo com esses procedimentos. A forma como uma sociedade política faz isso é sua razão; a capacidade de fazê-lo também é sua razão, embora num sentido diferente: é uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros humanos (Rawls, 2000, p. 261).

Em sua linguagem prescritiva, a ideia é não abandonar valores religiosos ou seculares. Quando Araujo (2011) diz que a razão pública não exige o abandono desses valores, significa que Rawls não concita as pessoas a que deixem de acreditar em suas convicções religiosas, filosóficas ou morais no dia a dia, visto que elas continuam a fazer parte da identidade e da vida privada dos cidadãos. E no tocante à importância de se colocarem de lado nas deliberações públicas as narrativas sociais, o que Rawls propõe é que, ao debater questões fundamentais de justiça política, os cidadãos não usem como justificativa apenas suas doutrinas abrangentes, sejam religiosas, filosóficas ou morais particularistas. Em vez disso, devem recorrer a razões que todos, como cidadãos livres e iguais, poderiam aceitar, ou seja, a razão pública:

Volto-me agora para aquilo que, para muitos, é uma dificuldade de básica da ideia de razão pública, uma dificuldade que a faz parecer paradoxal. Perguntam eles: por que os cidadãos, ao discutir e votar sobre as questões políticas mais fundamentais, devem respeitar os limites da razão pública? Como pode ser razoável ou racional, quando questões básicas estão em jogo, que os cidadãos apelem somente para

uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, tal como a veem? (Rawls, 2000, p. 264).

Na presente seção, essa objeção evidencia o nó crítico da razão pública: sua aparente limitação frente à pluralidade de concepções de verdade. No entanto, é justamente nesse limite que se manifesta sua força normativa. Ao exigir que os cidadãos formulem seus argumentos em termos acessíveis a todos, Rawls não desvaloriza as convicções pessoais; antes, sustenta que, no âmbito político, estabilidade e justiça só podem ser alcançadas por critérios compartilhados. A *razão pública*, portanto, não se propõe a substituir a verdade, mas a instituir uma linguagem comum capaz de garantir a cooperação entre cidadãos livres e iguais, mesmo diante de profundas divergências sobre o bem.

### 3 O primado condicional da justiça: objeção à abstração

A crítica de Sandel à *posição original*, e particularmente ao *véu da ignorância*, representa um ataque roedor ao núcleo interno da teoria da justiça como equidade. Essa objeção visa, em essência, questionar a própria validade dos fundamentos teóricos de Rawls. A relevância da questão se manifesta, por exemplo, na seguinte constatação:

Uma das principais objeções ao véu de ignorância é a de que a exclusão de quase todas as particularidades dificultaria o entendimento do significado da posição original, já que os indivíduos envolvidos só conheceriam os fatos genéricos da sociedade humana que afetam a escolha dos princípios de justiça (Lobo, 2015, p. 26).

O coração da questão de Sandel consiste na alegação de que o véu da ignorância exclui informações moralmente relevantes, cruciais para a produção de resultados com sentido. Ao privar as partes na posição original do conhecimento de seus próprios valores e laços comunitários, Rawls impede que considerações éticas profundas e arraigadas influenciem a escolha dos princípios de justiça. Sandel questiona se princípios derivados de um cenário tão artificial e descontextualizado podem realmente guiar uma sociedade complexa e plural, em que as identidades e os compromissos morais desempenham um papel fundamental na vida dos indivíduos e na organização social. Ele sugere que a busca por uma imparcialidade absoluta por intermédio da abstração extrema leva à produção de princípios excessivamente gerais e desvinculados das necessidades e aspirações concretas das comunidades.

Em essência, a crítica de Sandel ao véu da ignorância questiona a própria capacidade da teoria de Rawls de fundamentar uma concepção de justiça adequada às sociedades contemporâneas repletas de comunidades. Ao argumentar que a posição original é demasiado intangível e que exclui informações moralmente relevantes, Sandel desafia a ideia de que princípios justos podem emergir de um cenário quimérico e tão distante da realidade humana. Essa objeção não apenas coloca em xeque a validade dos princípios de justiça propostos por Rawls, como também levanta questões mais amplas sobre o papel da abstração na filosofia política e a necessidade de ancorar as teorias da justiça nas experiências e nos valores concretos das comunidades. Pode-se resumir com este trecho:

(...) poder-se-ia argumentar que a posição original produz um distanciamento excessivo em relação às circunstâncias humanas, que a situação inicial por ela descrita é demasiado abstrata para produzir os princípios que Rawls afirma ser capaz de produzir – esses ou quaisquer outros, aliás. Muito provavelmente, as objeções desta natureza questionariam o véu de ignorância, alegando que exclui informações moralmente relevantes, necessárias para a produção de resultados com sentido (Sandel, 2005, p. 54).

A compreensão empirista da posição original de Rawls pode, de fato, entrar em conflito com as propostas deontológicas? A *deontologia* defende que a moralidade é baseada em princípios universais e inalteráveis, independentes das circunstâncias empíricas. No entanto, a posição original de Rawls parece sugerir que a justiça é relativa a certas condições empíricas, como a natureza humana e as circunstâncias sociais.

Um exemplo claro e distinto, ao ver de Sandel, reside em que a posição original pressupõe que os indivíduos são racionais e imparciais, e que eles buscam maximizar seu próprio bem-estar. Essas são suposições empíricas sobre a natureza humana, e não princípios universais e inalteráveis. Se a justiça dependesse dessas suposições empíricas, então não seria possível afirmar que a justiça é um princípio incondicional.

Considerando as implicações disso, é importante notar que a posição original de Rawls não é necessariamente incompatível com a deontologia. Rawls pode argumentar que a posição original é uma forma de deontologia, pois ela se baseia em princípios universais e estáveis. Por exemplo, o princípio da igualdade é um princípio universal e irrevogável, e a posição original pode ser vista como uma forma de garantir que esse princípio seja respeitado.

No final das contas, a questão de saber se a posição original de Rawls é necessariamente ou incondicionalmente compatível com a deontologia é uma questão complexa e em boa medida controversa. Não há uma resposta assim tão diretamente e autoevidente a essa questão. Note que a crítica de Sandel se concentra bem na ideia de que as *circunstâncias da justiça* em Rawls comprometem o primado incondicional da justiça e a natureza deontológica de sua teoria.

Entretanto, tenha-se em conta que, para Rawls, a justiça emerge como uma resposta necessária às condições de escassez moderada, capacidades aproximadamente iguais e diversidade de interesses e *concepções do bem*: “Na posição original, as partes são representantes racionalmente autônomos e, como tais, motivadas exclusivamente por considerações relativas ao que favorece as concepções determinadas do bem das pessoas que representam (Rawls, 2000, p. 370).

Nesse sentido, Sandel coloca que essa dependência de condições empíricas específicas enfraquece a alegação de que a justiça possui uma prioridade absoluta e intrínseca, característica fundamental das éticas deontológicas. Também com relação às circunstâncias da justiça, segundo Sandel, se a relevância e a forma da justiça estão atreladas a um conjunto particular de circunstâncias, sua validade não pode ser considerada universal e incondicional.

Em poucas palavras, Sandel critica a teoria da justiça de Rawls por fundamentá-la em circunstâncias empíricas específicas (como a escassez moderada de bens e recursos e diversidades), tentando enfraquecer a ideia de que a justiça possui uma prioridade absoluta e universal, como defendem as éticas deontológicas.

Malgrado essa contestação, Rawls pode perfeitamente contradizer que sua concepção política de justiça é *razoável* para sociedades democráticas com *pluralismo razoável*, percorrendo um *consenso sobreposto* em valores políticos compartilhados, sem depender de uma moralidade abrangente universal e absoluta. Acompanhe o trecho a seguir:

Overlapping consensus on a political conception of justice is the main idea Rawls develops to address the problem of stability. Overlapping consensus at its simplest means that people in a well-ordered society will normally act in conformity with reasonably just laws and will endorse a liberal conception of justice for the many different reasons that stem from their conceptions of the good, including their comprehensive moral views (Freeman, 2007, p. 367).

Ocorre, entretanto, que, em Sandel, a justiça não pode ser abstrata e universal; ela se torna contextual e, desse modo, contingente, ao ser ancorada nos fins, no caso, ateleologia, e nas virtudes compartilhadas de uma comunidade. Assim, ela é instrumental para promover o bem humano intrínseco definido pelo telos de práticas sociais específicas, em contraste com o formalismo de Rawls. Sua natureza não é meramente procedimental, mas sim de conteúdo moral, moldada pelas narrativas e tradições que dão sentido à vida comunitária; em vez de ser um imperativo moral que sempre precede e molda a ação humana. Resulta que essa perspectiva *prima facie* desafia a deontologia rawlsiana, que busca ancorar a moralidade em princípios que transcendem as particularidades do mundo empírico. Para compreender a centralidade da crítica sandeliana, acompanhe a seguinte passagem:

Segundo Sandel, Rawls pretende que a justiça tenha o papel moral de servir como “critério de avaliação” quase-transcendental sobre as diversas concepções de bem (concepções religiosas filosóficas e/ou morais) existentes na sociedade e, assim, determinaria quais são as concepções permissíveis (Reis, 2012, p. 46).

Em derradeira consideração, a visão sandeliana sugere que uma teoria deontológica da justiça deveria ter um fundamento mais profundo e menos dependente de arranjos sociais e condições empíricas como circunstância tais e quais. A justiça, para ele, deveria ser uma virtude fundamental que molda a própria compreensão das circunstâncias humanas, e não meramente uma solução para os problemas que delas emergem, questionando assim a robustez do primado da justiça na estrutura teórica de Rawls.

Acontece que o ponto de referência para esse problemas deve ser tomado, segundo Rawls, da concepção de justiça como equidade e como uma concepção política, e não como uma doutrina moral abrangente ou metafísica. Deveria ter ficado claro isso para Sandel.

A verdade é que a crítica de Sandel ao *véu da ignorância* revela do início ao fim uma tensão fundamental na teoria da justiça como equidade de intensidade profunda e abrange uma vasta gama de conceitos de Rawls. Por meio desse artifício de representação, Rawls buscou garantir uma imparcialidade originária e consistente. No entanto, Sandel sempre reitera que essa teorização exacerbada desonera os indivíduos de seus laços sociais e compromissos morais, engendrando uma concepção de pessoa irrealista e inadequada para sociedades concretas contemporâneas. Para o autor de *O liberalismo e*

*os limites da justiça*, a identidade moral é formada por *fins e compromissos finais*, configurados por contextos sociais e comunidades com suas narrativas históricas e culturais. Ao remover aspectos essenciais da identidade humana, o véu de ignorância torna a escolha dos princípios de justiça surreal e inatural. Sandel procura demonstrar que essa separação leva a uma concepção virtualmente distorcida da pessoa e a princípios de justiça que não são típicos de sociedades reais.

No entanto, é crucial destacar que essa crítica ressalta um debate central na Filosofia Política Contemporânea sobre a relação entre o *indivíduo e a comunidade*, o qual sublinha a tensão basilar entre o singular e o plural, ou ainda o embate paradigmático entre os postulados do *liberalismo político* e os imperativos de uma *ordem social igualitária*.

Uma leitura empirista da posição original sugere que os princípios de justiça emergem de condições hipostasiadas que refletem certas características da natureza humana e das circunstâncias sociais, como a racionalidade autointeressada e certas circunstâncias da justiça, como a escassez moderada, por exemplo. Essa perspectiva levanta questionamentos sobre a prioridade incondicional da justiça, um princípio fundamental nas éticas deontológicas que a concebem como uma espécie de *imperativo categórico*, independente de contingências empíricas, não chegando a ser como uma lógica transcendental kantiana: “É a posição original que ‘nos permite distinguir o nosso objetivo à distância’, mas não a uma distância tão grande que nos atire para o domínio do transcendental” (Sandel, 2005, p. 50). Ora, no ver de Sandel, se a justiça, como virtude fundamental para a organização social, estivesse intrinsecamente ligada a pré-condições empíricas específicas delineadas na posição original – como a psicologia dos indivíduos sob o véu da ignorância ou as características particulares da sociedade imaginada – sua universalidade e obrigatoriedade incondicional seriam potencialmente comprometidas. A deontologia, em contraste, busca ancorar a justiça em princípios morais intrínsecos e atemporais, cuja validade não depende de observações ou suposições sobre o mundo factual: “as circunstâncias da justiça não se ajustam ao primado da justiça nem aos temas deontológicos que lhe estão relacionados, e que Rawls procura defender” (Sandel, 2005, p. 63). Sandel critica Rawls por considerar que as *circunstâncias da justiça*, como base da teoria do autor, contradizem o *primado da justiça* e a deontologia em questão. Para Sandel, isso leva a uma visão de justiça abstrata e processual, que ignora moralidade profunda, contexto social, valores comunitários, e sofre de desconexão com a realidade

e tensões entre dever e consequências. Ele questiona se a base da teoria de Rawls sustenta a prioridade da justiça e seus fundamentos morais.

Mas no ver de Rawls, a prioridade da justiça persiste em seu caráter inerentemente correto, independentemente de sua facilitação ou impedimento por condições empíricas particulares. A aparente dissonância entre uma interpretação empirista da posição original e as exigências da deontologia suscita um debate crucial sobre o fundamento da justiça. A crucial questão do fundamento da justiça é levantada pela seguinte constatação:

A visão deontológica está equivocada, quer nos seus próprios termos, quer, no geral, enquanto explicação da nossa experiência moral. Nos seus próprios termos e privado de todos os laços constitutivos possíveis, o eu deontológico é mais debilitante do que libertador. Tal como vimos, não é possível derivar nem o justo, nem o bom da forma voluntarista exigida pela deontologia. Enquanto agentes de construção, na verdade nós nada construímos (capítulo 3); e, enquanto agentes de eleição, na verdade nada escolhemos (capítulo 4). O que se passa por detrás do véu de ignorância não é um contrato, nem um acordo, mas, se é alguma coisa, é uma espécie de descoberta; e aquilo em que uma "escolha puramente preferencial" se traduz é menos numa escolha de fins do que no estabelecimento de uma correlação entre os desejos pré-existentes, indiferenciados quanto ao seu valor, com os melhores meios disponíveis para os satisfazer (Sandel, 2005, p. 234).

Em suma, a crítica de Sandel à posição original, e de forma especial ao *véu da ignorância*, apresenta uma tensão basilar no coração da teoria de Rawls no que concerne à justiça como equidade. Ao exigir que as partes se abstraiam de seus valores, laços comunitários e concepções de bem, deixando de lado todas as narrativas reconhecidas e concebidas pela comunidade, o artifício de representação de Rawls engendra uma concepção de pessoa irreal e desonerada, o *unencumbered self*, a qual, para Sandel, é inadequada para guiar os desígnios das sociedades reais e plurais. Além de uma crítica procedimental, qual seja, que questiona a validade das condições antinaturais da *posição original*, a presente objeção se aprofunda na base deontológica da teoria da justiça como equidade. Em torno da questão, há uma formulação precisa de Sandel, argumentando que a dependência de circunstâncias empíricas, a exemplo da escassez moderada de bens e recursos compromete a prioridade incondicional e universal da justiça. Consequentemente, a justiça corre o risco de se tornar meramente contingente e instrumental, e não um imperativo moral que precede e molda a própria organização social, desafiando a afirmação rawlsiana do primado do justo.

Assim, a "saída" de Rawls foi a de reorientar o foco de sua teoria para a esfera estritamente política e institucional, limitando sua abrangência. Ele defendeu que a *posição original* e o *véu da ignorância* são instrumentos analíticos para encontrar princípios de justiça que possam ser endossados pelo *consenso sobreposto* por todos os cidadãos, independente de suas doutrinas abrangentes razoáveis, garantindo assim a estabilidade e a legitimidade das instituições democráticas em uma sociedade plural. A análise será continuada no próximo capítulo.

#### **4. O eu desonerado (*unencumbered self*) e a crítica à posição original**

O cerne da crítica de Sandel a Rawls pode também ser encontrado na terminologia *eu desonerado* (*unencumbered self*). Essa formulação, embora não seja utilizada no calão de Rawls, é a principal ferramenta heurística de Sandel para desvelar a concepção de pessoa pressuposta e exigida pela posição original sob um véu de ignorância em *Uma teoria da justiça*.

Sandel argumenta que, ao situar os indivíduos sob o véu de ignorância, abstraídos de seus fins particulares, vínculos sociais, história e concepções do bem, Rawls concebe um sujeito radicalmente desvinculado (*unencumbered self*). Esse *eu* é anterior a e independente de todos os seus propósitos e laços, sendo definido unicamente por sua capacidade de escolha racional.

O problema central para Sandel é que o artifício de representação que envolve a posição original sob um véu de ignorância, embora garanta a imparcialidade na escolha dos princípios de justiça, traz consigo um preço muito alto, qual seja, o surgimento de um sujeito excessivamente abstrato e irrealista. A identidade moral do indivíduo não é algo que se possa simplesmente atenuar com as restrições ao conhecimento assumidos nessa condição. A identidade das pessoas é constituída pelos laços comunitários, compromissos morais e tradições. Ao abstrair completamente o indivíduo dessas contingências, Rawls pressupõe que o *eu* é um mero contêiner vazio, capaz de escolher seus fins, mas não constituído por eles. Essa visão liberal (deontológica) ignora o fato de que somos seres situados, ou seja, não *desonerados*, cujos fins não são apenas escolhidos, mas sim descobertos por meio do pertencimento e da participação na comunidade:

O pressuposto de desinteresse mútuo não é um pressuposto acerca daquilo que motiva as pessoas, mas um pressuposto geral acerca da natureza dos sujeitos que possuem motivações. Diz respeito à natureza do eu (isto é, ao modo como ele se constitui, como se apresenta

relativamente à sua situação em geral), não à natureza dos desejos e dos objectivos do eu. Reporta-se ao sujeito dos interesses e dos fins, não ao conteúdo desses interesses e desses fins, quaisquer que possam vir a ser (Sandel, 2005, p. 85).

Se o *eu* é concebido como anterior a todos os seus fins, subjaz a isso um sujeito "radicalmente desprovido de corpo" (Sandel, 2005, p. 46), incapaz de realizar deliberações morais significativas. Sandel argumenta que a abstracção do véu enfraquece a própria base da teoria, pois não podemos reconhecer nesse *eu desonerado* a pessoa que somos e cujas escolhas morais queremos que os princípios de justiça regulem.

Sandel aprofunda sua crítica ao apontar uma contradição interna no modelo da posição original, que se manifesta na tensão entre seus dois principais pressupostos: o véu de ignorância e a *teoria restrita do bem*. Esta última se refere à ideia de que, mesmo sob o véu de ignorância, as partes ainda precisam ter algum conhecimento para fazer uma escolha racional. Essa teoria define os *bens primários*: liberdades e direitos básicos, como liberdade de expressão e voto; *oportunidades*, por exemplo, acesso a posições sociais: *renda e riqueza*, ou seja, meios para atingir fins; bem como as bases sociais do autorrespeito: o reconhecimento social do próprio valor é um bom exemplo.

A crítica de Sandel ao *eu desonerado* encontra no véu de ignorância seu principal alvo, sendo este artifício considerado "excessivamente opaco" (Sandel, 2005, p. 54). Ao remover informações cruciais sobre a identidade e os valores dos indivíduos, ele resulta em um sujeito formal e desvinculado. Essa abstracção radical torna a deliberação dos princípios de justiça vazia de conteúdo moral, pois os indivíduos perdem a capacidade de tomar decisões com sentido a partir de sua identidade e laços constitutivos.

Para garantir que os indivíduos na posição original tenham alguma motivação racional para a escolha, foi preciso introduzir a *teoria restrita do bem*, que postula, como mencionado antes, que todos os indivíduos racionais valorizam certos bens sociais primários.

A conclusão de Sandel é que a teoria de Rawls está aprisionada num dilema: i) para ser imparcial, é abstrata demais, considerando o véu de ignorância; e ii) para ter poder de motivação e relevância prática, é específica demais e culturalmente enviesada, tendo em conta a teoria restrita do bem.

No mesmo espírito, a prioridade deontológica é também colhida pela crítica à ideia do justo sobre o bom. A crítica dirigida à noção do *eu desonerado*, conforme articulada por Sandel, estabelece também e fortemente uma conexão intrínseca e

necessária com o pilar fundamental da filosofia política de Rawls: a prioridade do *justo* sobre o *bem*.

Acompanhando Sandel, pode-se dizer que, no olhar de Rawls, essa prioridade deontológica é precisamente a condição de possibilidade para a estabilidade e a legitimidade de uma sociedade plural. Ao garantir que os direitos e liberdades básicas, o justo, prevaleçam sobre quaisquer concepções particulares e abrangentes do bem, a estrutura da justiça assegura uma base neutra, capaz de acomodar uma diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis, sejam elas morais, religiosas ou filosóficas. O indivíduo deve ser livre para escolher seus fins, e essa capacidade de escolha é vista como anterior a quaisquer fins específicos.

No entanto, Sandel sustenta que essa primazia só pode ser defendida mediante a adoção de uma concepção abstrata de pessoa subjacente à posição original. Se o justo deve ser neutro em relação aos bens, o sujeito da justiça também deve ser, por necessidade, um eu desonerado de seus laços constitutivos, tradições e valores comunitários. Sandel argumenta que essa neutralidade é ilusória e insustentável: a prioridade do justo sobre o bem, ao exigir um sujeito anterior a seus fins, pressupõe um eu que se apresenta conceitualmente, mas não se mostra realisticamente, anterior aos seus compromissos. Dessa feita, para Sandel, a validade da prioridade rawlsiana não reside em sua universalidade, mas na abstração radical do sujeito moral que ela requer.

A deontologia rawlsiana afirma que o justo, representando os princípios de justiça e os direitos individuais, deve sempre prevalecer sobre o bom, este de acordo com as concepções individuais ou coletivas de vida boa. Os direitos individuais são invioláveis e não podem ser sacrificados no altar da maximização de qualquer bem coletivo ou de uma única visão de vida boa. Sandel (2005, p. 44) traz para um plano analítico a justificativa de Rawls para tal prioridade: “Ao contrário do que afirma a teleologia, o que é mais importante na nossa condição de pessoa não é os fins que escolhemos, mas a nossa capacidade de os eleger. E esta capacidade está localizada num sujeito que é necessariamente anterior aos fins que adopta”, ou seja, independentemente de qualquer projeto de vida particular.

Se isso é correto, a crítica de Sandel defronta com Rawls: ao delimitar *a priori* o conjunto dos desejos e valores legítimos (aqueles compatíveis com a concepção de justo), essa prioridade reduz o espaço das concepções individuais do bem (Sandel, 2005, p. 42), enfraquecendo a ligação entre a justiça e as identidades morais dos cidadãos. A justiça, ao ser elevada ao *status* de "valor dos valores" e ser concebida como um fundamento

independente do bem, exige um sujeito desonerado de seus laços comunitários, algo que Sandel considera uma premissa falha.

Em resumo, a análise de Sandel em *O liberalismo e os limites da justiça* (2005) busca demonstrar que a posição original, com sua exigência de um *eu desonerado* e o *primado incondicional do justo*, pressupõe uma concepção de pessoa radicalmente individualista e abstrata. Essa concepção falha em reconhecer o caráter constitutivamente social do eu e a centralidade dos laços comunitários na formação da identidade e na deliberação moral.

O leitor já deve ter percebido, a esta altura, que existe um *trivium* nas objeções de Sandel a Rawls que sempre se destaca: o véu de ignorância; o *eu desonerado*; e o primado do justo sobre o bem. O que se pode apontar na direção deste trabalho, portanto, é que o exame da crítica de Sandel ao liberalismo deontológico de Rawls representa o consistente e perene debate na filosofia política contemporânea sobre os fundamentos da justiça. A teoria rawlsiana que concebe a justiça como equidade, com seu artifício de representação da *posição original sob o véu de ignorância*, eleva a prioridade do justo sobre o bem como seu fulcro nuclear, buscando princípios de justiça universais e imparciais, independentes de qualquer concepção particular de uma vida boa. Esse modelo pressupõe um *eu desonerado*, abstrato e anterior a seus fins e laços comunitários.

Em contrapartida, a crítica sandeliana, frequentemente associada ao comunitarismo, mas buscando uma "terceira via" que evita tanto o liberalismo abstrato quanto o comunitarismo radical, acusa o liberalismo de falhar em capturar a natureza constituída e enraizada do sujeito moral. Para Sandel, a identidade, os valores e o próprio senso de justiça não podem ser abstraídos, como no véu de ignorância, pois são formados por laços sociais e compromissos constitutivos. A prioridade do justo sobre o bem, central para Rawls, torna-se insustentável na visão de Sandel sem uma compreensão mais rica e situada do *eu*.

O ponto principal da discordância reside, portanto, na metafísica do *self*. Rawls defende a autonomia plena do indivíduo, cujas obrigações são autoimpostas e decorrem de princípios livremente escolhidos em condições equitativas, garantindo a inviolabilidade da pessoa e a neutralidade da estrutura básica da sociedade frente ao pluralismo. Sandel, por sua vez, advoga por um *eu situado* (*situated self*), que é simultaneamente enraizado em sua comunidade e capaz de reflexão crítica sobre seus fins.

Em derradeira análise, a relevância da crítica de Sandel reside em seu convite para enraizar a justiça numa concepção de bem comum e em laços comunitários que moldam os agentes morais, sem, no entanto, sacrificar a liberdade de deliberação individual; um erro que ele reconhece ser imanente ao utilitarismo e ao comunitarismo radical. A tensão entre o voluntarismo teórico de Rawls e o *eu comunitário* de Sandel permanece, desafiando a filosofia política a buscar um equilíbrio entre a imparcialidade necessária para lidar com sociedades plurais e a significação moral que emana da nossa inescapável condição de seres em comunidade. A contribuição de Sandel oferece, assim, um *plus* à matéria, sugerindo que uma sociedade verdadeiramente justa não pode negligenciar os laços e os valores compartilhados que realmente constituem a identidade de seus cidadãos: "A resposta é que a reflexão moral não é uma busca individual, mas coletiva" (Sandel, 2021, p. 38).

Embora Rawls tenha respondido ao desafio comunitarista com sua obra posterior, *O liberalismo político*, modificando a justificação de sua teoria, Sandel conseguiu expor de forma forte a dependência do liberalismo deontológico em relação a uma metafísica do *self* excessivamente abstrata. Entretanto, o legado duradouro não é a vitória de uma teoria sobre a outra, mas o aprofundamento da compreensão do sujeito moral, convocando o público a questionar se a justiça deve ser um produto da escolha racional e desvinculada, conforme o pensamento de Rawls ou se precisa estar intrinsecamente enraizada nos laços comunitários e nas narrativas que constituem a *identidade* das pessoas, conforme define Sandel.

### CAPÍTULO III – DO LIBERALISMO À SUA REVISÃO: RAWLS DIANTE DOS LIMITES DA JUSTIÇA

Este capítulo inicia-se com uma reflexão sobre o âmago da inquietação rawlsiana: como pode uma sociedade, fundada sobre os ideais de liberdade e igualdade, sustentar-se de maneira justa e estável diante da pluralidade irreconciliável de concepções de vida? O texto se debruça sobre o fulcro da indagação rawlsiana acerca da viabilidade de uma sociedade justa e estável, composta por cidadãos livres e iguais, apesar dessa tão profunda cisão imposta por suas diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis. Essa questão primordial, núcleo interno do liberalismo político, guiará a presente análise sobre os desafios de conciliar a liberdade e a igualdade em contextos de pluralismo, delineando o escopo da investigação que se seguirá.

Sandel questionou um dos elementos centrais do pensamento de Rawls: “(...) poderá a descrição da posição original incorporar e apoiar o argumento em favor do primado da justiça no sentido forte que Rawls procura promover?” (2005, p. 28). Sua crítica não se restringe ao que foi exposto em *O liberalismo e os limites da justiça*, pois num de seus posteriores trabalhos, *Justiça: o que é fazer a coisa certa?*, Sandel esclarece que tal hipótese não garante desde pronto seu êxito: “[...] não há motivos para acreditar que um contrato social elaborado dessa maneira seja um acordo justo” (Sandel, 2021, p. 178). Mais adiante, ele pergunta: “A experiência hipotética de Rawls é a maneira correta de abordar a questão da justiça?” (2021, p. 179).

Ocorre que muita coisa vem junta à hipótese da posição original sob o véu de ignorância, na obra de Rawls. Essa heurística vem acompanhada da ideia do primado do justo sobre o bem, o que desafia a concordância de Sandel, especialmente no ponto em que formula sua crítica ao véu de ignorância. No prefácio de seu livro, desde a primeira edição, Sandel declara: “A questão fundamental, por outras palavras, é saber se o justo é anterior ao bom” (Sandel, 1998, p. X).

O fato é que Rawls pretende derivar uma teoria da justiça independente das posições que os indivíduos ocupam em sua vida em sociedade. Dessa tomada de posição, o autor pensa em garantir o primado da justiça em relação ao bem. Mas aqui se pode perguntar como Rawls define sua noção de bem. Pode-se interpretar a seguinte passagem como uma possível resposta: “[...] o bem se define como a satisfação do desejo racional” (2016, p. 36). Já nesse ponto, decerto, se observa uma notável diferença entre a sua abordagem e a de Sandel, para o qual a “[...] justiça envolve o cultivo da virtude e a preocupação com o bem comum” (2021, p. 321,).

Deve-se ter em mente que *O liberalismo político* é notável por sua tentativa de reconciliar os valores da liberdade e da igualdade numa sociedade democrática pluralista. É precisamente nessa obra que o pensador manifesta um amadurecimento de sua teoria, em que ele reformula sua concepção de justiça para acomodar a diversidade de concepções morais e filosóficas dentro de uma sociedade democrática. Sob essa luz, Rawls introduz o conceito de *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*), conceito esse que busca justificar os princípios de justiça sem depender de uma única doutrina filosófica abrangente. Além disso, nesse livro ele enfatiza ainda a ideia de *razão pública* como um critério para o debate político legítimo numa sociedade pluralista, afastando-se de interpretações universalistas rígidas.

Grande parte da réplica de Sandel a Rawls, especialmente na segunda edição de *O liberalismo e os limites da justiça*, retoma as críticas a *Uma teoria da justiça*, sustentando que as alterações introduzidas em *O liberalismo político* não solucionam a questão central da teoria rawlsiana: sua alegada neutralidade diante das concepções de bem. Sandel reforça sua tese de que o “eu” concebido por Rawls, como será discorrido adiante, continua excessivamente desvinculado de compromissos morais e comunitários profundos. Além disso, Sandel examina se a ideia de *consenso sobreposto* realmente preserva a estabilidade social ou se, no âmago, exige um comprometimento implícito com valores liberais específicos.

O resultado do diálogo e suas implicações com vistas ao debate entre Rawls e Sandel vai além de um embate filosófico meramente teórico, visto que o colóquio toca em questões concretas sobre como democracias podem conciliar liberdade e identidade comunitária num mundo contemporâneo.

O fato é que a revisão de Rawls busca oferecer uma teoria mais viável para sociedades pluralistas, enquanto Sandel, de sua parte, continua a desafiar a possibilidade de um liberalismo verdadeiramente neutro. Esse confronto ressalta dilemas persistentes no pensamento político contemporâneo, como o equilíbrio entre direitos individuais e valores coletivos, a legitimidade das instituições democráticas e os limites da razão pública na construção do consenso social

### **1. A revisão rawlsiana: de *Uma teoria da justiça* a *O liberalismo político***

A teoria da justiça de John Rawls, embora mantendo sua espinha dorsal, ou seja, a *posição original sob um véu de ignorância*, passou por um processo de refinamento e adaptação ao longo do tempo, essencialmente em resposta a críticas, mas, ao mesmo

tempo, para contribuir para o próprio desenvolvimento do pensamento rawlsiano. Cabe realçar que as alterações realizadas não representaram uma ruptura com seus princípios fundamentais, mas uma busca por maior clareza, coerência e aplicabilidade num contexto de pluralismo democrático.

A transição de *Uma teoria da justiça* para *O liberalismo político* representa uma inflexão teórica significativa no pensamento de Rawls. O autor passa de uma concepção de justiça inserida numa doutrina moral abrangente para uma concepção eminentemente política, orientada a acomodar o pluralismo razoável e a coexistência de distintas concepções de bem no interior de uma sociedade democrática. Tal mudança não implicou a revisão dos princípios de justiça em si, mas antes a reformulação de sua justificação e aplicação em um contexto caracterizado pela diversidade de doutrinas morais abrangentes razoáveis.

Em *Uma teoria da justiça*, Rawls apresenta a justiça como equidade dentro de uma estrutura moral abrangente, inspirada na filosofia prática de Kant, como o que foi dito no capítulo I. Nessa fase, a teoria assume o caráter de uma doutrina moral deontológica, que busca oferecer uma alternativa ao utilitarismo e fundamentar a justiça na racionalidade moral da pessoa. Como afirma o autor: “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (Rawls, 2016, p. 3). A justiça, portanto, é concebida como parte de uma teoria moral mais ampla, orientada por princípios racionais que asseguram a equidade na estrutura básica da sociedade.

Em *O liberalismo político*, contudo, Rawls reformula o alcance de sua teoria, convertendo-a em uma concepção política de justiça, não mais fundada numa doutrina moral abrangente, mas voltada a garantir a estabilidade de uma sociedade pluralista. De fato, o problema central de sua obra é o fato do pluralismo razoável: “(...) o problema do liberalismo político consiste em saber como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididas por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis” (Rawls, 2000, p. 33).

O objetivo passa a ser a construção de um *consenso sobreposto* entre doutrinas razoáveis, capaz de sustentar os princípios de justiça num contexto de diversidade moral e religiosa. Como o próprio Rawls explica: “A justiça como equidade é apresentada, agora, como uma concepção política e não como parte de uma doutrina moral abrangente” (Rawls, 2000, p. XVII). Assim, o autor desloca o foco duma fundamentação moral universal para uma justificação pública da justiça.

A expressão *consenso sobreposto* é uma expressão mediante a qual Rawls procurou caracterizar a base de unidade e estabilidade que uma sociedade justa pode alcançar, dado o fato do pluralismo razoável, em que cidadãos que defendem doutrinas abrangentes razoáveis, distintas e até conflitantes, endossam a mesma concepção política de justiça, qual seja, a *justiça como equidade*, cada um a partir de seus próprios fundamentos. Logo no sumário de *O liberalismo político*, Rawls faz questão de deixar bem nítido, na Parte Dois, a importância do consenso sobreposto. No entanto, se o consenso sobreposto se encontra nas bases da aceitação recíproca entre doutrinas abrangentes razoáveis numa sociedade democrática, isso só é possível porque os cidadãos de uma sociedade democrática liberal se encontram também em reciprocidade como seres racionais e razoáveis.

Uma questão presente quando se trata da concepção política de uma sociedade liberal é a de saber ainda se as doutrinas razoáveis podem endossá-la. Ocorre que a crítica de Rawls inclui uma regra de ouro que expressa que nenhuma doutrina abrangente pode ser içada ao patamar de concepção política. Por outro lado, entretanto, e isso é bem interessante, uma concepção política pode ser auxiliada por doutrinas abrangentes razoáveis, desde que sob a égide exatamente de um consenso sobreposto. Enfim, é de considerável estima poder-se contar com o suporte delas. E há uma explicação lógica para isso: uma doutrina abrangente isoladamente não é capaz de gerar um “consenso sobreposto, em vez de um consenso estrito” (Rawls, 2016, p. 482).

Imagine-se, a título de ilustração, várias concepções razoáveis, sobrepostas de tal modo umas às outras, que se encontrem em harmonia por via de um consenso não restrito entre elas, uma vez que todas seguem os mesmos princípios de justiça escolhidos sob a cobertura de um véu de ignorância na posição original. Olhando assim a questão, é praticamente impossível não acreditar que o consenso sobreposto eleva o pluralismo razoável ao nível de um conceito essencial para a própria existência de uma sociedade democrática. Considere a diversidade de doutrinas razoáveis presentes numa sociedade civil liberal. Agora, pense no fato de essas doutrinas em bloco representarem um aspecto permanente de uma cultura pública pertencente a uma sociedade democrática e que se estenda de gerações a gerações.

O consenso sobreposto se apresenta como fundamental às exigências de uma democracia liberal: “um consenso sobreposto requer que princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que utilize as ideias fundamentais de sociedade e pessoa da forma ilustrada pela justiça como equidade” (Rawls, 2000, p. 211).

Na sociedade bem-ordenada idealizada pelo autor, uma concepção pública de justiça é sempre concebida como independente das doutrinas abrangentes razoáveis, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais.

É desse modo que o consenso sobreposto revela em seu âmago a presença indelével dos princípios de uma concepção justa de sociedade que foram previamente escolhidos na posição original:

Para encontrar uma ideia compartilhada do bem dos cidadãos que seja apropriada a propósitos políticos, o liberalismo político procura uma ideia de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que, por isso, pode ser objeto de um consenso sobreposto (Rawls, 2000, p. 277).

Pondere que a introdução do conceito de *consenso sobreposto* por Rawls representa uma tentativa de fundamentar a justiça política num contexto de um pluralismo *razoável*: “A profundidade de um consenso sobreposto requer que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que utilize as ideias fundamentais de sociedade e pessoa da forma ilustrada pela justiça como equidade” (Rawls, 2000, p. 211). Uma das funções desse consenso não estrito é para explicar como cidadãos com diferentes doutrinas abrangentes razoáveis podem endossar os mesmos princípios políticos, reforçando assim a importância da razão pública e da tolerância; com respeito à ideia de *razão pública*, ele a desenvolveu como um conjunto de valores e princípios que cidadãos razoáveis podem compartilhar no debate político, garantindo que o debate seja baseado em argumentos aceitáveis por todos, independentemente de suas crenças particulares: “(...) numa democracia, o poder político, que sempre é um poder coercitivo, é o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo” (Rawls, 2000, p. 265).

Até agora, a presente análise pôde observar que, a despeito das modificações empreendidas, Rawls conservou os fundamentos de sua teoria; a prioridade da liberdade, o princípio da diferença e a ideia de justiça como equidade; num esforço para adequá-la não exclusivamente às exigências do pluralismo, mas, notadamente, às contestações que sucederam à sua teoria da justiça como equidade. Quer dizer, as alterações realizadas por Rawls representaram um processo de amadurecimento e refinamento, sem comprometer a integridade de sua obra fundante.

O ponto central de tensão reside na mudança da teoria de Rawls de uma concepção abrangente em *Uma teoria da justiça* para uma concepção política de justiça em *O liberalismo político*, culminando no conceito de *razão pública*. Não obstante, a crítica de Sandel, muito embora levante questões acerca dos vínculos comunitários, não invalida a heurística de Rawls; a *posição original* é uma abstração estratégica e não uma negação de laços comunitários. O objetivo primordial de sua reformulação é adaptar a teoria à realidade do pluralismo razoável nas sociedades bem-ordenadas. Assim, a razão pública interage como um princípio de justificação que exige que os cidadãos, ao deliberarem sobre questões de justiça fundamental, baseiem seus argumentos em critérios que todos, como pessoas livres e iguais, possam razoavelmente aceitar, e não apenas em suas crenças morais, religiosas ou filosóficas particulares.

Para poder explicar melhor, pode-se dizer que é com esse sentido que Rawls afirma o ideal de justificação pública:

nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais (Rawls, 2000, p. 266).

A razão pública não impõe o abandono das convicções pessoais na vida privada, mas sua suspensão estratégica na esfera política pública, distinguindo o que Rawls chama de doutrinas abrangentes do âmbito da justificação política. Essa separação é basilar para o liberalismo político, pois permite que a diversidade da *cultura de fundo*, ou ainda, a esfera não pública, coexista com a unidade da *cultura política pública*. Entretanto, não é difícil perceber que a razão pública não é sinônimo de todo e qualquer argumento na esfera pública; ela é uma forma de razão exclusiva, distinta das múltiplas fontes de autoridade na sociedade civil. Rawls enfatiza essa distinção de escopo ao afirmar: "Nem todas as razões são razões públicas, pois temos as razões não públicas de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil" (Rawls, 2000, p. 261).

Por outro lado, a transição para a concepção política, juntamente com a introdução do consenso sobreposto, resolve a questão da estabilidade e legitimidade, permitindo que cidadãos com visões de mundo divergentes endossem a mesma estrutura política por diferentes razões. A crítica mais delicada reside em qualificar a fase inicial da teoria *Uma teoria da justiça* como "metafísica" ou "racionalista" sem o devido apoio. O problema é sanado trocando-se o termo pelo amplamente aceito e mais exato: concepção moral

abrangente. Salientando que em *O liberalismo político* ela só lida com valores políticos, permitindo que as doutrinas abrangentes coexistam.

Sob outro prisma crucial, as doutrinas abrangentes e razoáveis, ao invés de serem elementos da *posição original*, são o contexto social que ela deve acomodar. Em *O liberalismo político*, Rawls responde aos seus críticos, incluindo Sandel, ao insistir que a posição original não deve ser entendida como uma descrição metafísica do *eu desonerado*, mas como um simples dispositivo de representação para a escolha dos princípios. O véu de ignorância continua a ser o ponto nevrálgico desse raciocínio, pois garante a equidade na escolha dos princípios, excluindo o conhecimento das doutrinas razoáveis. O real papel dessas doutrinas razoáveis é posterior à escolha dos princípios: elas são as bases a partir das quais os cidadãos endossam a concepção política de justiça, o consenso sobreposto.

A percepção do autor sobre a natureza dessas doutrinas ecoa nas seguintes palavras, definindo o que elas são e não o seu papel na posição original:

(...) uma doutrina razoável é um exercício de razão teórica: diz respeito aos principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana, de uma forma mais ou menos consistente e coerente. Organiza e caracteriza valores reconhecidos de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão de mundo inteligível. Toda doutrina fará isso de formas que a distingam das outras, dando, por exemplo, a certos valores uma primazia e um peso especiais. Na medida em que seleciona os valores que são considerados especialmente significativos e a forma de equilibrá-los quando conflitam, uma doutrina abrangente e razoável também é um exercício de razão prática. Tanto a razão teórica quanto a prática (incluindo o racional como apropriado) são usadas em conjunto em sua formulação (Rawls, 2000, p. 103).

Se Sandel argumenta que o véu de ignorância desconsidera a identidade moral e comunitária dos indivíduos, tratando-os como agentes abstratos, desvinculados de seus valores e pertencimentos, Rawls contrapõe que essa desconsideração é meramente procedural. O foco da crítica de Sandel, no entanto, é o custo moral da própria *razão pública*, que exige a exclusão dos valores privados do debate político.

É precisamente essa exigência que Sandel não aceita: “O liberalismo político tem custos (...). O custo moral estrito depende da validade e da importância das doutrinas morais e religiosas que a razão pública liberal exige que coloquemos de parte sempre que tomarmos decisões acerca da justiça” (Sandel, 2005, p. 280).

A partir dessa crítica ao liberalismo político de Rawls, Sandel descortina uma discordância fundamental quanto ao papel da moralidade e da religião na esfera pública, por exemplo, situando-se no ponto-chave de um debate essencial para as democracias contemporâneas. Sandel, ao argumentar sobre o *custo moral* da restrição rawlsiana imposta pela razão pública ao tratar de doutrinas abrangentes, aponta para um vácuo ético na deliberação política, em que convicções profundas são relegadas a um plano secundário. Para Sandel, essas doutrinas não são meras preferências, mas fontes de identidade e significado cuja restrição empobrece o debate público. Portanto, essa objeção de Sandel complementa sua crítica ao véu da ignorância, questionando a possibilidade e a desejabilidade de separarem as partes de seus valores culturais e históricos ao decidirem sobre princípios a serem seguidos por todos.

Em breves palavras, acresça-se que Sandel critica Rawls por tratar convicções religiosas como meras preferências subjetivas. Sua argumentação elucida um aspecto crucial do debate de maneira forte. A profundidade da reflexão se revela no seguinte trecho: “Situar as convicções religiosas ao mesmo nível dos vários interesses e objetivos que um sujeito independente possa selecionar dificulta a distinção entre exigências da consciência, por um lado, e meras preferências, por outro” (Sandel, 2005, p. 13).

Essa crítica a Rawls mostra a visão sandeliana e como ela enfatiza os laços comunitários e contextos históricos na identidade política, desafiando a autonomia individual e a neutralidade estatal rawlsiana. A tensão entre um Estado neutro e a relevância das convicções morais e religiosas na vida pública torna-se central na divergência. A crítica de Sandel revela a complexa relação entre ética e política, *os limites da razão pública* propostos por Rawls e a necessidade de repensar o papel da religião e moralidade em democracias plurais. O debate transcende a teoria, incitando a reflexão sobre justiça e identidade política na diversidade de valores e crenças.

Rawls (2000, p. 155) reconhece que as doutrinas abrangentes, religiosas, filosóficas ou morais possuem concepções próprias do bem e da justiça que, em alguma medida, buscam o bem comum. Segundo ele, é possível compreender essas concepções de modo que, ao serem aplicadas, contribuam para uma sociedade orientada pelo bem de todos os seus membros e da coletividade como um todo.

Sandel diverge sensivelmente do conceito de de razão pública por exigir que os cidadãos deixem de parte, no debate político, suas convicções morais e religiosas. Para ele, essa neutralidade, muito embora pretenda promover o respeito mútuo, acaba empobrecendo a deliberação democrática, pois dificulta que as pessoas argumentem a

partir dos valores que realmente orientam suas vidas em comunidade. Assim, a busca de um consenso puramente político, e não unicamente moral, distancia os cidadãos de uma compreensão mais rica e compartilhada do bem comum.

O debate entre Rawls e Sandel, portanto, transcende a mera disputa teórica, pois o próprio Sandel propõe um ideal alternativo de diálogo. Após aventar o que considera os “limites da justiça”, ele incita à reflexão sobre um modo de respeito mútuo que não exija sobrepujar as convicções morais e religiosas e as narrativas sociais da comunidade. Essa concepção, que será aprofundada ao longo de suas objeções à justiça como equidade, desemboca na proposta de uma razão pública deliberativa, mais inclusiva e sensível à pluralidade moral das sociedades democráticas.

Para elucidação da noção de razão pública deliberativa, teoriza-se um processo de discussão e debate político que permite e, mais ainda, estimula a manifestação das diferentes e mais profundas convicções morais, religiosas e de vida boa que cada comunidade ou indivíduo possui, fitando a formação de uma vontade política que reconheça o valor dessas diversas concepções para o bem comum. Segundo Sandel:

(...) 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 de bens humanos, um modo deliberativo de respeito permitir-nos-á apreciar melhor os bens distintivos expressos pelas nossas vidas diferentes (2005, p. 282).

Uma das mais famosas considerações de Sandel é que a concepção do véu de ignorância esvazia a noção de bem comum, pois pressupõe que a justiça pode ser definida independente dos compromissos morais concretos das pessoas. Ora, mas em *O liberalismo político*, Rawls reformula sua teoria justamente para responder a críticas como essa. Ele introduz a ideia de que a estabilidade de uma sociedade justa depende da aceitação de seus princípios por cidadãos que seguem diferentes *doutrinas abrangentes razoáveis*, ou seja, concepções filosóficas, religiosas e morais que, embora distintas, compartilham um compromisso com a justiça e a convivência democrática.

Isso implica que, mesmo que o véu de ignorância ainda abstraia identidades específicas para a escolha inicial dos princípios, os princípios de justiça não são impostos arbitrariamente, mas endossados publicamente pelos cidadãos por meio do *consenso sobreposto*, ou seja, um acordo entre concepções filosóficas, religiosas e morais que,

embora distintas, compartilham um compromisso com a justiça e a convivência democrática. Os princípios são escolhidos sob um véu de ignorância, e o consenso sobreposto apenas requer que os princípios sejam endossados publicamente: “O plano racional de vida de cada pessoa, regido pelo senso de justiça, leva a essa conclusão” (Rawls, 2016, p. 613).

Mediante isso, Rawls busca uma maneira de mostrar que sua teoria não ignora os valores comunitários, mas estabelece um espaço para que plurais concepções do bem coexistam sob o auspício de regras justas. Não obstante, Sandel poderia replicar que essa abordagem ainda tem como ponto de partida uma estrutura liberal que prioriza a justiça como equidade em detrimento de outras modalidades possíveis de organização social.

Em sua defesa da justiça como equidade, Rawls potulou o seguinte:

(...) a justiça como equidade é justa com as concepções do bem, ou, melhor dizendo, com as pessoas que têm essas concepções do bem, mesmo que algumas dessas concepções não sejam consideradas permissíveis e nem todas as concepções tenham a mesma oportunidade de florescer (2000, p. 232).

Em virtude disso, se soma a concepção de razão pública, que serve como o mecanismo de justificação necessário para a legitimidade. A razão pública estabelece a forma e o conteúdo que os argumentos políticos devem ter, garantindo que o debate se restrinja aos valores políticos de uma sociedade democrática e não às doutrinas abrangentes dos cidadãos. É com base nesta restrição que se define o princípio liberal de legitimidade, conforme articulado por Rawls.

A *razão pública*, nesse registro, não é apenas um guia para o Estado, mas uma disciplina para os próprios cidadãos, atuando como o alicerce para a estabilidade democrática. Ela impõe uma restrição fundamental ao debate político, exigindo que os participantes apelem exclusivamente a valores políticos que todos os cidadãos livres e iguais possam subscrever. Isso transforma a própria cidadania num ideal moral, na medida em que exige dos indivíduos um compromisso ativo com a justificação pública. É o que Rawls introduz como *princípio liberal de legitimidade e o dever de civilidade*, que estabelecem os termos morais da cooperação social:

(...) à luz de que princípios e ideais devemos exercer esse poder, se fazê-lo deve ser algo justificável diante dos outros em sua condição de livres e iguais? A essa pergunta, o liberalismo político responde dizendo que nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos

elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio liberal da legitimidade. E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) — o dever de civilidade — de se ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública (Rawls, 2000, p. 266).

Entretanto, a crítica de Sandel à razão pública de Rawls, particularmente a partir das revisões realizadas em *O liberalismo político*, não se dissipa; ao contrário, persiste como um profundo ceticismo. Sandel se concentra em dois aspectos da restrição rawlsiana. Em primeiro lugar, ele questiona a premissa de que argumentos religiosos e morais devam ser estritamente excluídos do debate político sobre questões fundamentais, defendendo que a experiência política demonstra ser possível construir consensos razoáveis mesmo em meio a discussões que envolvem convicções morais profundas. A imposição de um "custo moral" aos cidadãos, ao lhes exigir que deixem de lado suas doutrinas abrangentes na esfera pública, permanece o principal ponto de discórdia. Em segundo lugar, Sandel manifesta ceticismo sobre a expectativa rawlsiana de que todos os cidadãos razoáveis concordarão, por suas próprias razões, com os mesmos princípios de justiça: “Ao exigir que os cidadãos se distanciem das suas convicções morais e religiosas mais profundas quando participam na deliberação pública, o liberalismo político corre o risco de impor um custo moral significativo, ao tratar tais convicções (...) como meras preferências privadas que podem ser postas de lado” (Sandel, 2005, p. 47).

O custo moral que Sandel discute se deve ao fato de Rawls separar *identidades públicas* de *pessoais*, por causa do tratamento que Rawls defere às doutrinas abrangentes, não as vislumbrando como fontes de identidade e significado histórico-cultural. Isso cria um vácuo ético, por assim dizer, segundo *O liberalismo e os limites da justiça*, alienando os cidadãos de suas convicções subjetivas interiores. Não é à toa que Sandel critica o *eu desonerado* de Rawls, defendendo a identidade comunitária e um debate público que inclua convicções profundas, para evitar o empobrecimento do diálogo por seres hipostasiados. A partir desse quadro, Rawls fornece que:

(...) é possível considerar razoáveis (...) as pessoas capazes de aprender e dominar os conceitos e princípios da razão prática, assim como os princípios de direito e justiça (...). Depois de aprender e dominar esses elementos, as pessoas razoáveis podem aplicar corretamente esses princípios e critérios e, supondo-se que tomem por base a mesma

informação (fidedigna), chegar à mesma conclusão, ou a conclusão semelhante (2000, p. 158).

No entanto, muito embora Sandel reconheça a importância do *respeito mútuo* em sociedades plurais, ele segue questionando a razão pública como a única senda para encontrá-lo. No que concerne à presente dissertação, a persistente crítica de Sandel evidencia a relevância intrínseca e duradoura do debate entre liberalismo político e comunitarismo. Tal embate desafia a filosofia política a uma constante reavaliação da tríade indivíduo-comunidade-Estado, demonstrando sua perenidade. O entendimento a seguir é de Sandel:

Se a razão pública é excessivamente restritiva; resta-nos indagar se uma razão pública mais ampla não sacrificaria os ideais que o liberalismo político procura promover, em particular o ideal de respeito mútuo entre cidadãos que sustentam perspectivas morais e religiosas que colidem umas com as outras (2005, p. 282).

Pensando nesses termos, convém salientar que, no ver de Sandel, o respeito mútuo entre os cidadãos não depende das restrições impostas pela razão pública. Ao contrário, ele fornece que tal respeito pode ser cultivado justamente por meio do reconhecimento e do diálogo entre diferentes tradições morais e religiosas, sem exigir que os indivíduos suspendam suas convicções mais profundas. Assim, a convivência democrática não pressupõe neutralidade completa, mas a disposição para compreender e engajar-se com as visões de mundo pluralistas.

Um dos elementos basilares da teoria política rawlsiana, a concepção de *doutrinas abrangentes razoáveis*, evidencia que “as pessoas razoáveis vêem que os limites do juízo colocam restrições àquilo que pode ser razoavelmente justificado perante os outros e, por isso, endossam alguma forma de liberdade de consciência e autonomia de pensamento” (Rawls, 2000, p. 105). É claro, não tem sentido não acreditar que, no cerne do liberalismo político, graça uma intrínseca ligação entre a razoabilidade dos indivíduos e a coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis. Rawls reconhece que sociedades democráticas abrigam uma pluralidade de visões de mundo, crenças religiosas e filosofias morais, denominadas pelo autor *doutrinas abrangentes*. A compreensão dos limites do juízo pelas pessoas razoáveis, que reconhecem a legitimidade de opiniões divergentes e a impossibilidade de soluções definitivas para todos os conflitos, leva à defesa da liberdade de consciência e autonomia de pensamento.

Essa liberdade permite a coexistência de diversas perspectivas do que significam as palavras *bem* e *bom*, caracterizadas por sua coerência interna; consiste em respostas a questões fundamentais e aceitação dos princípios democráticos. No entanto, Rawls sustenta que, no *debate público* sobre *questões políticas* cruciais, as pessoas razoáveis devem se abster de invocar suas doutrinas abrangentes, devendo estar se pautando pela razão pública, num horizonte de um conjunto de *valores políticos compartilhados*.

Entretanto, aos olhos de Sandel, a noção individualista de Rawls, presente na sua ideia de justiça pública, desconsidera lealdades e apegos comunitários como essenciais à identidade. Ao contrário da posição original abstrata, a vida política real está enraizada em laços que definem a identidade das pessoas, como a ligação com a cidade, a nação, uma causa ou mesmo os vínculos familiares e de amizade. Sandel observa que Rawls negligencia essa dimensão constitutiva do eu ao formular uma concepção de justiça que pretende ser neutra em relação às concepções de bem. Como ele explica:

No entanto, tudo é diferente na vida pública. Aí, nenhuma lealdade ou fidelidade pode ser igualmente essencial para a concepção que temos de quem somos. Ao contrário do que se passa com os laços que nos ligam à família e aos amigos, nenhum apego à cidade ou à nação, ao partido ou à causa, poderão alguma vez apresentar uma profundidade de tal ordem que nos venham a definir (Sandel, 2005, p. 239).

Além disso, como já exposto no capítulo anterior da dissertação, Sandel não defende aceitar acriticamente os valores predominantes de uma comunidade como parâmetros de justiça: “Pelo contrário, os cidadãos devem julgar e avaliar os valores da sua comunidade à luz de concepções de bem que possam defender publicamente. (...) a questão é saber se o bem que uma prática promove é realmente um bem, e de que modo se harmoniza com as exigências da justiça (Sandel, 2005, p. XVIII).

Todavia, conforme Rawls, a razoabilidade fundamenta a defesa da liberdade de consciência, possibilitando a coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis, enquanto a razão pública assegura que o debate político se baseie em valores comuns, conciliando a diversidade com a estabilidade e a justiça democráticas. Pode-se, no entanto, argumentar que Rawls, ao priorizar o social e o político, reconhece a natureza contextual da justiça para cidadãos, diferenciando-se da moralidade universalista, por vezes lida como abstratamente individualista de Kant, criticada por Sandel. A ética kantiana, embora pressuponha a autonomia individual, exige que as ações sejam guiadas por máximas suscetíveis de serem universalizadas, ou seja, máximas que qualquer ser racional deveria

adotar, o que contrasta com o foco rawlsiano em princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Essa distinção permite a Rawls responder indiretamente às preocupações comunitárias de Sandel, ao estabelecer um marco público de justiça que não se fundamenta em imperativos morais que todos os indivíduos, enquanto pessoas morais autônomas, teriam de aceitar universalmente:

O acordo público está relacionado com os valores políticos que convergem para uma concepção política comum às doutrinas abrangentes razoáveis e que determinam as relações de um governo democrático com seus cidadãos e destes entre si. Neste sentido, Rawls é incisivo quanto à aplicação da razão pública na “cultura política pública”, que se refere à sociedade política onde os cidadãos agem como se fossem legisladores, em contraste com a “cultura de fundo” (background culture), formada pelas instituições e associações da sociedade, como a família, empresas, igrejas, sindicatos, universidades, entre outras, cuja cultura é permeada por razões não públicas. Rawls enfatiza que “a introdução de doutrinas religiosas e seculares na cultura política pública, desde que a cláusula (proviso) seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação na própria razão pública”, justificação que permanece adstrita a uma família de concepções políticas razoáveis de justiça e não impõe “restrições ou exigências em como as doutrinas religiosas ou seculares devem ser expressas; tais doutrinas não precisam, por exemplo, ser logicamente corretas por alguns padrões, abertas à apreciação racional ou demonstráveis (Araujo, 2011, p. 95-96).

Voltando a outro ponto, de todos os assuntos de *O liberalismo político*, um que se pode discernir com notável apreciação e, com toda nitidez, com o fito de superar as objeções de Sandel é a *justiça como equidade*. O conceito vem a lume como a pedra angular do pensamento rawlsiano. Rawls busca um acordo político racional e voluntário, baseado, sobretudo, em princípios aceitáveis para todos, independente de suas crenças pessoais. Tal concepção visa criar um terreno comum para o debate político, promovendo a cooperação social em meio à diversidade, o que se pode dizer por outras palavras: *pluralismo razoável*.

Para alcançar esse objetivo, Rawls propõe ainda uma *razão política compartilhada*, emancipada de doutrinas filosóficas e religiosas conflitantes. Ao fazer isso, ele busca superar o desafio do pluralismo senso comum e estabelecer o *pluralismo razoável* nas sociedades democráticas modernas. Essa deliberada exclusão de doutrinas abrangentes, em que a razão pública restringe o seu uso nas deliberações políticas sobre questões fundamentais não significa, contudo, que os cidadãos devam abandonar suas convicções pessoais, mas que apenas devam apresentar argumentos que possam ser

aceitos por todos os cidadãos razoáveis, independente de suas convicções pessoais. Não deveria ser difícil compreender que a razão pública não é a razão de um, de outro, de tal ou qual, mas de todos os cidadãos que tomam parte na sociedade democrática bem-ordenada.

Nessa análise, a teoria de Rawls visa construir uma sociedade justa e estável, em que a cooperação social seja possível e em que os direitos e liberdades de todos sejam protegidos, como propõe o próprio autor. Vale a pena conferir a colocação de Rawls:

O objetivo da justiça como equidade é, por conseguinte, prático: apresenta-se como uma concepção da justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem-informado e voluntário. Expressa a razão política compartilhada da e pública de uma sociedade. Mas, para se chegar a uma razão compartilhada, a concepção de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente das doutrinas filosóficas e religiosas conflitantes e opostas que os cidadãos professam (Rawls, 2000, p. 52).

Por outro lado, Rawls, destarte, enfrenta críticas que questionam a viabilidade de sua teoria exatamente no *contexto de pluralismo*. O ceticismo e a desconfiança surgem da independência da filosofia política (neutralidade) em relação a doutrinas abrangentes, levantando dúvidas sobre a aplicabilidade prática da *justiça como equidade*. Por isso é que, para superar esses obstáculos, Rawls propôs o *consenso sobreposto*, ou seja, um acordo entre doutrinas razoáveis que compartilham uma concepção política liberal. Mas Sandel aponta que Rawls de construir uma teoria da justiça política que seja neutra em relação às diversas concepções de bem, morais, religiosas e filosóficas que os cidadãos podem ter numa sociedade pluralista.

De fato, a independência da concepção política de justiça em relação às doutrinas abrangentes, embora crucial para o consenso sobreposto, pode gerar controvérsia *prima facie*. Rawls, todavia, argumenta que essa independência não implica antagonismo ou repulsa, mas a busca por um terreno comum à cooperação política. O consenso sobreposto seria alcançado por meio de um ajuste harmonioso entre a concepção política e as visões abrangentes dos cidadãos, somado ao reconhecimento público das virtudes políticas. Essencialmente, Rawls busca demonstrar a possibilidade do liberalismo político em sociedades pluralistas. Por via do consenso sobreposto e da razão pública, ele visa construir uma sociedade justa e estável, em que a diversidade de visões de mundo não impede a cooperação social:

Essas questões estão ligadas à questão maior de como o liberalismo político é possível. Um passo para mostrar que sua existência é plausível consiste em demonstrar a possibilidade de um consenso sobreposto numa sociedade com uma tradição democrática caracterizada pelo fato do *pluralismo razoável* (Rawls, 2000, p. 219, itálico nosso).

Apesar disso, Sandel repudia o conceito de consenso sobreposto. O leitor já sabe que o véu da ignorância nomeia uma heurística central na posição original de Rawls. E que, ao despojar os indivíduos de informações sobre si mesmos, *Uma teoria da justiça* busca criar um cenário em que a escolha dos princípios seja guiada pela razão e pela justiça; não por interesses particulares. Contudo, a discordância de Sandel surge exatamente da crítica à abstração desse artifício de representação; conceitualização considerada por ele como excessiva. Ele argumenta que essa abstração, por desvincular os indivíduos de seus laços sociais e compromissos morais, os quais são essenciais para sua identidade, permite questionar se um *consenso sobreposto* construído sobre princípios abstratos, escolhidos por indivíduos desalojados de suas identidades, pode realmente gerar um compromisso genuíno e duradouro no aqui e agora das representações e na experiências comuns dos cidadãos na vida real. O autor critica a ideia de que a motivação para aderir ao consenso sobreposto possa ser puramente racional, como Rawls pressupõe, argumentando que as pessoas são muito mais motivadas por seus valores e identidades particulares, moldados por suas comunidades e tradições. Com base nessa crítica, *O liberalismo e os limites da justiça* examina os custos políticos da razão pública. Particularmente, Sandel argumenta que a exigência de que os cidadãos ignorem suas convicções morais e religiosas mais profundas leva a uma política da abstenção que esvazia a vida pública de sentido e energia cívica (2005, p. 281-282), falhando em nutrir o compromisso cívico genuíno que, para ele, só pode ser alcançado graças ao engajamento deliberativo com tais doutrinas.

Diante de sua desconfiança em face ao consenso sobreposto, Sandel manifesta sua preocupação com a autenticidade e com a durabilidade do acordo erigido sob um véu de ignorância. Ele questiona se a adesão aos princípios de justiça, motivada por razões particulares a cada visão de mundo, pode realmente transcender um simples *modus vivendi* ou um compromisso superficial. Cabe notar que, quando Rawls utiliza a expressão *modus vivendi*, ele se refere a uma situação em que diferentes grupos ou sociedades aceitam, com pragmatismo, uma solução comum para evitar conflitos maiores, sem que isso reflita um acordo profundo ou idealista sobre princípios: “Como conseguir que na

sucessão de gerações a aquiescência inicial à justiça como equidade como *modus vivendi* se desenvolva e se torne um consenso sobreposto estável e duradouro?” (Rawls, 2003, p. 275, itálico do autor).

Sandel (2005, p. 256) comenta que Rawls defende que os princípios da justiça podem ser reconhecidos com ajuda de um consenso de sobreposição, “não um mero *modus vivendi*”, em que indivíduos com concepções morais e religiosas distintas inicialmente justificam os princípios por suas próprias convicções, mas eventualmente os apoiam por refletirem valores políticos importantes, fortalecidos pelo convívio numa sociedade liberal pluralista. Diante disso, o filósofo expressa seu pessimismo em três dimensões fundamentais. Em primeiro lugar, Sandel (2005, p. 264-266) não acredita na profundidade do consenso, questionando se o apoio aos princípios de justiça, baseado em razões internas às diversas concepções morais e religiosas, pode gerar um compromisso genuíno com os valores políticos liberais: “Até mesmo quando concebida como uma concepção política, a justiça como equidade não é meramente um *modus vivendi*” (Sandel, 2005, p. 264). Na verdade, ele teme que esse consenso seja apenas um acordo pragmático, em que as pessoas somente toleram os princípios de justiça por conveniência, sem internalizá-los como valores intrínsecos.

Em segundo lugar, Sandel (2005, p. 265-266) expressa preocupação com a estabilidade do consenso sobreposto, especialmente em situações de crise ou conflito. Ele questiona se as virtudes adquiridas ao viver numa sociedade pluralista seriam suficientes para garantir o compromisso com os princípios liberais em momentos de tensão. Sandel questiona a natureza do compromisso gerado pelo consenso sobreposto:

Porém, isto conduz-nos a uma questão que atinge o âmago do pressuposto do liberalismo 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 da justiça são mais razoáveis do que outros, o que é que nos garante que uma reflexão de tipo 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 poderemos raciocinar do mesmo modo acerca de concepções do bem? Caso se demonstre que algumas das concepções do bem são mais razoáveis do 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).

Em vista disso, o filósofo sugere que, se o raciocínio moral puder ser aplicado de forma semelhante às concepções do bem, concluindo que algumas são mais razoáveis do que outras, isso invalidaria o *facto do pluralismo razoável* e, conseqüentemente, a própria prioridade do justo sobre o bom que sustenta o liberalismo político.

No transcorrer da obra, Sandel argumenta que o consenso sobreposto, ao buscar um terreno comum neutro, corre o risco de criar um espaço público vazio, em que os cidadãos são estimulados a deixar de lado suas convicções mais profundas ao participar do debate político. Isso, segundo Sandel, pode perfeitamente levar a um empobrecimento do discurso público e a uma erosão do senso de comunidade e identidade coletivos.

Além disso, Sandel questiona se as virtudes políticas que Rawls espera que os cidadãos desenvolvam numa sociedade liberal são suficientes para garantir a estabilidade e a coesão social. Ele aduz que a lealdade dos cidadãos aos princípios liberais pode ser frágil e instável, especialmente em momentos de crise ou conflito, defendendo que uma sociedade justa e estável requer um senso de comunidade mais forte e um firme compromisso mútuo com o bem comum, que não pode ser alcançado apenas por intermédio de um consenso sobreposto:

Porém, a política democrática não pode albergar por muito tempo uma vida pública tão abstracta e tão decorosa, tão desligada de propósito moral, como se espera que aconteça relativamente às opiniões do Tribunal Supremo. Uma política que exclui tão meticulosamente a moral e a religião em breve gera o descontentamento. Na medida em que faltar ao discurso político uma ressonância moral, a necessidade de uma vida pública com significados mais amplos encontrará expressões indesejáveis (Sandel, 2005, p. 281).

Em adição a isso, Sandel (2005, p. 277-281) apresenta argumentos de que a restrição imposta pela *razão pública*, que exige o afastamento das doutrinas morais e religiosas abrangentes dos debates políticos cruciais, pode conduzir a um severo custo político e moral. Ao procurar a neutralidade e baliazar a coesão social num mero *consenso sobreposto de princípios políticos*, o liberalismo de Rawls gera uma vida pública "tão abstrata e tão decorosa, tão desligada de propósito moral" que é incapaz de sustentar as lealdades cívicas necessárias para a estabilidade. Sandel defende que, em momentos de crise ou em face de profundas injustiças, o compromisso dos cidadãos com princípios meramente políticos revela-se frágil e instável. Portanto, uma sociedade justa e verdadeiramente estável não pode ser alcançada apenas por intermédio de um consenso sobreposto, mas sim por um senso de comunidade mais forte e por um firme compromisso

mútuo com o bem comum, forjado por via do debate público que não se furte à ressonância moral das questões

Em contrapartida, mesmo diante do pessimismo de Sandel, Rawls procura demonstrar que o consenso sobreposto transcende um mero acordo pragmático, representando, entretanto, um endosso moral dos princípios de justiça a partir das diversas doutrinas razoáveis dos cidadãos. A adesão inicial, embora motivada por diferentes visões de mundo, evolui com o desenvolvimento do apoio aos princípios políticos comuns numa sociedade justa, levando os cidadãos a valorizarem os princípios políticos comuns, como liberdade e igualdade, robustecendo o compromisso com a justiça como equidade de forma mais profunda. É relevante acompanhar o esclarecimento rawlsiano:

Uma sociedade assim pode ser bem-ordenada por uma concepção política de justiça desde que, primeiro, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, mas opostas, façam parte de um consenso sobreposto, isto é, concordem, em termos gerais, com aquela concepção de justiça como uma concepção que determina o conteúdo de seus julgamentos políticos sobre as instituições básicas; e desde que, segundo, as doutrinas abrangentes que não são razoáveis (que, supomos, sempre existem) não disponham de aceitação suficiente para solapar a justiça essencial da sociedade (Rawls, 2000, p. 82).

Quanto à estabilidade em crises e ao senso de pertencimento, Rawls confiaria nas virtudes políticas cultivadas numa sociedade bem-ordenada, como tolerância e respeito mútuo, para superar essas tensões. Contudo, Sandel questiona a suficiência dessas virtudes, argumentando que a lealdade aos princípios políticos é intrinsecamente frágil e instável, especialmente quando confrontada com crises morais profundas, advertindo que a política se torna "tão abstrata e tão decorosa, tão desligada de propósito moral" (Sandel, 2005, p. 281).

Para Rawls (2002, p. 202-205), a unidade social num contexto pluralista não exige uma doutrina abrangente única, mas um acordo político basilar sobre a justiça, endossado por diferentes perspectivas razoáveis. O senso de pertencimento emerge do próprio reconhecimento compartilhado pelos cidadãos livres e iguais, governados por princípios justificáveis em cada um, buscando uma coexistência justa e estável sem universalidade de crenças.

Na verdade, ele busca no consenso sobreposto um critério para que as pessoas adotem a razão pública como um modo de deliberação guiada pelos princípios de justiça como equidade. Considerações análogas às encontradas em Rawls (2016, p. 8) permitem

inferir que a vocação da estrutura básica de uma sociedade liberal é ser regulada por uma concepção de justiça, mas que seja essa concepção objeto justamente de um *consenso sobreposto*. Em *O liberalismo político*, Rawls diz que “O consenso sobreposto cuidará de incluir todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas, que podem (...) encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional (...)” (2000, p. 205).

Ressalta-se também que o consenso sobreposto tem exatamente como alvo doutrinas razoáveis, ponderando, correspondentemente, que as pessoas são capazes de decidir o que é o justo, uma vez que, sendo elas razoáveis, estão dispostas a propor princípios de justiça, anuir os termos equitativos de cooperação e submeterem-se voluntariamente a eles: “O razoável é um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e, que seus termos equitativos sejam razoáveis à aceitação de todos” (Rawls, 2000, p. 93). A chave para entender a perspectiva de Rawls sobre a importância e consistência do conceito de consenso sobreposto reside nesta importante afirmação:

Para encontrar uma ideia compartilhada do bem dos cidadãos que seja apropriada a propósitos políticos, o liberalismo político procura uma ideia de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que, por isso, pode ser objeto de um consenso sobreposto (Rawls, 2000, p. 277).

Assim, considerando a passagem anterior, a teoria da justiça como equidade de Rawls se estrutura em duas etapas complementares. A primeira corresponde à escolha dos princípios de justiça pelas partes colocadas na condição hipotética da posição original, sob o véu de ignorância. Nessa etapa, a deliberação é conduzida unicamente pela razão, sem influência de doutrinas abrangentes ou de interesses particulares, uma vez que as partes desconhecem suas posições reais na sociedade.

A segunda etapa, por sua vez, ocorre no plano concreto da sociedade democrática: trata-se do consenso sobreposto. Aqui, os cidadãos, os quais conhecem suas próprias doutrinas abrangentes razoáveis, sejam morais, filosóficas ou religiosas, acedem aos princípios de justiça definidos na posição original por reconhecê-los como compatíveis com as razões internas de suas respectivas concepções do bem.

O objetivo do consenso sobreposto é, portanto, assegurar a estabilidade e a legitimidade dos princípios de justiça em uma sociedade pluralista, promovendo uma base pública de justificação capaz de ser compartilhada por diferentes visões razoáveis.



## 2. O diálogo entre Rawls e Sandel e suas implicações para a teoria da justiça contemporânea

A coerência do projeto rawlsiano, desde *Uma teoria da justiça* (de 1971) até *O liberalismo político* (de 1993), pode também ser reencontrada em seu texto *Justiça como equidade: Uma reformulação* (de 2001). Nessa obra, Rawls consolida sua trajetória, reafirmando a integridade de sua posição. A reformulação, longe de representar uma ruptura, evidencia a evolução sistemática de um pensamento comprometido com a justiça como equidade. Sua exposição pode ser acompanhada no seguinte trecho:

A teoria da justiça como equidade considera todos os nossos juízos, seja qual for seu nível de generalidade – um juízo específico ou uma convicção geral de alto nível –, como passíveis de terem para nós, enquanto seres razoáveis e racionais, certa razoabilidade intrínseca (Rawls, 2003, p. 42).

O debate com Sandel revela um pluralismo de juízos sobre justiça, contrastando a ênfase liberal de Rawls na autonomia do indivíduo e na neutralidade do Estado (liberalismo político) com a valorização comunitarista do bem comum e da identidade coletiva. A teoria rawlsiana busca um *equilíbrio reflexivo*, ajustando princípios de justiça iniciais para alcançar consonância. Uma discussão aprofundada sobre o conceito será apresentada adiante.

As críticas de Sandel desafiam a universalidade dos juízos rawlsianos, forçando a reflexão sobre a razão pública a ser estendida às diferentes convicções. Contudo, a evolução da teoria de Rawls, com a incorporação de seu conceito de *consenso sobreposto*, é uma honesta tentativa de responder a essas críticas, buscando princípios que sejam aceitáveis por diversos pensamentos razoáveis, refletindo o pluralismo razoável. Mas fica evidente que o debate demonstra a complexidade de considerar-se o pluralismo restrito de juízos morais e políticos na concepção do *equilíbrio reflexivo* de Rawls

O diálogo entre Rawls e Sandel, central na filosofia política contemporânea, perfaz um debate acalorado. Sandel critica a concepção rawlsiana de um *eu desonerado* na posição original sob um o *véu de ignorância*, propondo que o eu é constituído por laços comunitários, tradições e história, não por um sujeito heurístico. Sandel questiona a primazia do *justo* sobre o *bem*, defendendo que noções de justiça estão interligadas ao

bem comum, negligenciado pelo escopo liberal no individualismo e direitos sobrepujantes.

Rawls, em *O liberalismo político*, busca responder, focando num consenso sobreposto em sociedades pluralistas. O debate, de fato, realça o papel da identidade cultural comunitário e revitaliza o interesse no bem comum. Outrossim, o diálogo enriquece a própria teoria da justiça, instigando as pessoas a repensarem pressupostos liberais e valorizar a dimensão social e comunitária, enquanto a teoria de Rawls, por seu turno, continua basilar. O legado é uma compreensão mais matizada da justiça em sociedades complexas.

Sucede, então, que há uma tensão entre abordagens empíricas e deontológicas na filosofia política que se manifesta de maneira intrigante especialmente na discussão acerca da posição original.

Aqui, emerge a crítica à visão deontológica de justiça, como a de Rawls, por considerar que ela se baseia numa espécie de *eu deontológico* fraco e irreal, isolado de seus laços sociais, falha em derivar valores genuínos, ignorando o papel das interações sociais, e, de quebra, utilizando um véu da ignorância que não leva a nada, mas a uma descoberta de valores preexistentes, além de limitar as escolhas morais a preferências individuais sem considerar o valor intrínseco dos fins. Sandel está defendendo, em contrapartida, uma visão comunitarista que valoriza os laços sociais e históricos e os valores compartilhados na moralidade e na busca pelo bem comum.

Se os princípios de justiça são derivados de uma situação hipotética moldada por certas premissas sobre a natureza humana e a sociedade, sua validade e prioridade poderiam ser vistas como contingentes a essas premissas. Isso desafiaria a afirmação deontológica de uma justiça que precede e julga as próprias condições empíricas, levantando a questão de como conciliar a busca por princípios de justiça ancorados na realidade com a necessidade de normas morais universais e incondicionais.

Silveira intenta sair em defesa de Rawls nessa frase lapidar a seguir:

Rawls toma como ponto de partida a capacidade humana de um senso de justiça, isto é, a capacidade de julgar corretamente (razoavelmente) aquilo que é justo ou injusto. Por isso, pode-se apontar a teoria da justiça como uma descrição de nosso senso de justiça (2009, p. 144).

Claro está que a afirmação de Silveira pode ser utilizada para defender Rawls da crítica de Sandel sobre as "circunstâncias da justiça" e seu alegado conflito com o primado da justiça e a deontologia. A defesa reside na inferência de que a teoria da justiça de Rawls

não deriva primariamente de uma análise empírica das circunstâncias, mas de uma tentativa de articular e sistematizar nosso senso de justiça inerente, uma capacidade humana fundamental.

Ao tomar como ponto de partida a capacidade humana de um senso de justiça, a habilidade de avaliar razoavelmente o que é justo ou injusto, Rawls não está meramente descrevendo como a justiça surge em resposta a certas condições sociais e materiais. Em vez disso, ele está buscando explicitar os princípios que já estão implícitos em nossa capacidade moral fundamental. As *circunstâncias da justiça* podem ser vistas, nesse contexto, não como a causa primária da justiça, mas como o cenário em que essa capacidade moral se torna particularmente relevante e onde os princípios de justiça precisam ser aplicados para regular a cooperação humana. A propósito disso, cabe mencionar que: “As circunstâncias da justiça podem ser descritas, em termos gerais, como as condições normais sob as quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária” (Rawls, 2016, p. 158).

Para compreender melhor a relação entre a teoria ideal e a aplicabilidade da justiça em Rawls, considere-se o seguinte excerto:

A concepção de justiça escolhida neste contrato hipotético mantém uma certa independência em relação às condições empíricas. Por outro lado, a construção desta situação contratual (a posição original) leva em consideração a concepção de “circunstâncias da justiça”, ou seja, as condições de aplicação da concepção de justiça. Desta forma, a situação contratual inclui elementos que indicam a sua aplicação a sociedade de homens reais (Reis, 2012, p. 48).

Como se pôde observar, Rawls busca equilibrar a independência dos princípios de justiça, escolhidos hipoteticamente sem influência de condições sociais específicas, com sua aplicabilidade ao mundo real. A posição original, embora abstrata, considera as circunstâncias da justiça, tais como, escassez, igualdade aproximada, diversidade, garantindo que os princípios acordados sejam relevantes para sociedades humanas reais, resolvendo problemas de justiça em meio à diversidade e escassez. A teoria é uma idealização para guiar a justiça no mundo real.

Dessa perspectiva, o primado da justiça e a natureza deontológica da teoria de Rawls não são comprometidos pelas *circunstâncias da justiça*. A prioridade da justiça deriva de sua ancoragem numa capacidade moral humana fundamental, que precede e julga as próprias circunstâncias. Os princípios deontológicos são aqueles que nossa

capacidade de senso de justiça, operando de forma razoável e imparcial, como modelado pela posição original, levaria as pessoas a endossarem, independente das contingências específicas. Portanto, a teoria de Rawls pode ser entendida como uma tentativa de explicitar a estrutura moral inerente à capacidade de julgar a justiça, lançando mão das "circunstâncias da justiça" como um contexto para a aplicação e a necessidade desses princípios, e não como sua fonte última.

A defesa de Rawls contra as críticas de Sandel pode surgir no excerto abaixo:

Rawls faz a defesa de que os cidadãos são capazes de razão (teórica e prática) e dotados de senso de justiça. Em condições normais, estas capacidades desenvolvem-se gradualmente e são utilizadas em diversos tipos de juízos de justiça a respeito da *estrutura básica* da sociedade, bem como de ações cotidianas da vida prática. De todos os juízos políticos de justiça, são selecionados os juízos ponderados, os proferidos quando as condições são familiares ao exercício das faculdades da razão e do senso de justiça, em que se tem a capacidade de realizar um julgamento correto sem ser afetado por influências divergentes (Silveira, 2009, p. 150, *itálico nosso*).

Sem cogitar de críticas, conforme o grifo na passagem acima descrita, na análise de sua teoria da justiça como equidade, John Rawls oferece uma compreensão profunda: os princípios da justiça social devem ser primordialmente aplicados para mitigar e, idealmente, erradicar as desigualdades presumidamente intrínsecas e inevitáveis que emergem no próprio sistema fundamental de qualquer sociedade, sua estrutura básica. Essa diretriz normativa não apenas sublinha o compromisso ético com a equidade, mas também revela uma profunda desconfiança com relação a qualquer pseudojustificação de disparidades sociais. Ao invés de aceitar passivamente as assimetrias como uma ocorrência inexorável da organização social, Rawls inscreve a justiça como um *imperativo categórico* de intervenção deliberada e sistemática sobre a própria estrutura básica, visando a construção de uma ordem política em que a distribuição de bens primários e oportunidades seja regida por critérios de *imparcialidade e equidade*, em detrimento de contingências arbitrárias tanto por causas naturais como por posição social. Justamente por isso que a *justiça distributiva* defendida por Rawls, que se pode chamar *igualitária*, é a única que evita fatores arbitrários, como se verifica; no sistema feudal, com base no nascimento.

Mas na presente tarefa, prossegue-se dizendo que a defesa de Rawls contra as críticas de Sandel, especialmente no que concerne à abstração excessiva do véu de

ignorância e à desconsideração das comunidades, pode ser fortalecida ao analisar a natureza das liberdades fundamentais em sua teoria. Conforme Werle explicita:

Ao contrário de um liberalismo (...) baseado num conjunto de direitos individuais fundamentais, na formulação de Rawls a determinação do sistema adequado de liberdades fundamentais não pode ser pensado como tendo a função de maximizar um valor absoluto (a liberdade como tal); antes, trata-se de justificar um conjunto de liberdades fundamentais necessárias para o desenvolvimento adequado das capacidades razoáveis e racionais da pessoa autônoma, como membro pleno de uma sociedade democrática (2011, p. 188).

Essa perspectiva demonstra que a abstração operada pelo véu da ignorância e pela posição original não visa a um individualismo atomizado, mas a estabelecer as condições equitativas sob as quais as capacidades essenciais para a cidadania democrática podem florescer. As liberdades fundamentais, portanto, não são direitos preexistentes a serem maximizados a qualquer custo, mas prerrogativas sociais e políticas justificadas por sua necessidade para o exercício da autonomia e da participação plena na vida coletiva. Essa ênfase nas capacidades dos cidadãos, e não num conceito desencarnado de liberdade, responde parcialmente à crítica comunitária de Sandel, ao mostrar que a estrutura rawlsiana está preocupada com o desenvolvimento de indivíduos capazes de engajamento cívico significativo.

A próxima passagem de Sandel lança luz sobre a relação entre a posição original de Rawls e a realidade, destacando a natureza dos pressupostos motivacionais na teoria da justiça como equidade. O experimento mental crucial concebido por Rawls visa estabelecer princípios de justiça sob um véu da ignorância, e

(...) apesar de o pressuposto de desinteresse mútuo e de a presumida preferência por bens primários serem as principais premissas de motivação da posição original, isto não implica que permaneçam como motivações das pessoas na vida real, nem que continuem a aplicar-se a pessoas vivendo numa sociedade bem ordenada segundo os dois princípios da justiça (Sandel, 2005, p. 71).

O prisma pelo qual Sandel avalia o ponto de partida da teoria de Rawls situa-se na distinção entre o cenário hipotético da posição original e a complexidade da motivação humana na vida real. Ele enfatiza que a posição original é uma ferramenta para justificar princípios de justiça, não um modelo de comportamento humano universal. Além disso, Sandel aponta que numa *sociedade bem ordenada*, em que os princípios de Rawls são

internalizados, as motivações podem ir além do desinteresse mútuo e da busca por bens primários, mas abrangendo considerações sociais mais amplas.

A conexão com a posição original se localiza na clarificação de que seus pressupostos motivacionais são instrumentos conceituais para garantir a imparcialidade, não reflexos da natureza humana. Sandel destaca que a posição original não implica que os indivíduos sejam inerentemente egoístas ou que a sociedade deva se estruturar apenas em torno de bens primários. Ela serve como um dispositivo para justificar princípios de justiça, não como uma descrição exaustiva da vida social.

Em síntese, Sandel ressalta que a posição original é um construto hipotético com pressupostos específicos, distintos da realidade motivacional humana. Essa distinção é crucial para evitar interpretações equivocadas da teoria de Rawls, que poderiam levar a conclusões distorcidas sobre a natureza humana e a organização social. Segundo Lehning, “Rawls está convencido de que uma sociedade liberal justa é aquela mais adequada do que outros mundos sociais, isto é, que possui internamente espaço suficiente para várias formas de vida, para várias concepções de bem totalmente dignas de devoção” (2009, p. 110).

Ora, isso pode ser apontado como um possível recurso para se defender as ideias de Rawls diante de Sandel, pois o excerto sublinha a capacidade de sua teoria de acomodar a pluralidade de concepções de bem, um ponto central que confronta a crítica do filósofo sobre o individualismo excessivo. Ao reconhecer o *pluralismo razoável*, Rawls demonstra que sua teoria não ignora a diversidade de visões de mundo, doutrinas religiosas e morais, características das sociedades democráticas contemporâneas:

Esse fato do pluralismo razoável deve ser distinguido do fato do pluralismo propriamente dito. Instituições livres tendem a gerar não apenas uma grande variedade de doutrinas e visões de mundo, como seria de se esperar dos vários interesses das pessoas e da tendência que elas têm de se concentrar em pontos de vista estreitos. O que ocorre, pelo contrário, é que, entre as visões que se desenvolvem, existe uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis. São as doutrinas que os cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar. Não são apenas o resultado de interesses pessoais e de classe, ou da tendência compreensível das pessoas de verem o mundo político segundo um ponto de vista limitado. Em vez disso, são, em parte, o produto da razão prática livre, no contexto de instituições livres, (Rawls, 2000, p. 80).

A concepção política de justiça, defendida por Rawls, visa criar um espaço em que diferentes comunidades e formas de vida possam coexistir pacificamente. Ao invés

de impor uma única visão de mundo. O liberalismo político não prega uma doutrina exclusiva, isso é patente, mas defende a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Só se pode mencionar sociedade *bem-ordenada* mediante a apreensão da razão pública como uma forma de *imperativo democrático*; a característica da razão pública coincide com a característica da democracia, pois a razão pública é o coração de uma sociedade ordenada e justa.

É exatamente pelas razões antes expostas que o *próprio liberalismo político não é uma doutrina metafísica*, mas um núcleo de ideias de justiça, de cooperação social, tolerância, equidade e tudo o mais que foi assentido na posição original e que não destoa dos princípios de justiça acedidos pelas partes sob o véu de ignorância na posição originária. Rawls busca princípios de justiça que possam ser aceitos por cidadãos com diferentes concepções de bem, por via do consenso sobreposto. Essa abordagem refuta a acusação de que sua teoria é excessivamente individualista e que a mesma negligencia as comunidades e os valores compartilhados. A reformulação da teoria de Rawls, com a introdução do consenso sobreposto e a ênfase na razão pública, evidencia a sensibilidade de sua teoria aos desafios do pluralismo democrático. Para ilustrar essa busca por consenso, veja-se:

Lembremos que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regida por uma concepção pública de justiça. Pensemos em cada cidadão numa sociedade dessas como alguém que alcançou um equilíbrio reflexivo amplo (e não restrito). Uma vez que os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção pública de justiça política, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é afirmada nos juízos refletidos de todos. Por tanto, os cidadãos atingiram um equilíbrio reflexivo amplo e geral, ou, ainda, pleno (Rawls, 2003, p. 43).

A fim de expor o que Rawls pretende com o conceito de equilíbrio reflexivo, vejamos como ele o aborda em *Justiça como equidade*: “De todos os nossos juízos de justiça política, selecionamos aqueles que denominamos juízos ou convicções refletidos. Estes são juízos realizados sob condições em que nossa capacidade de julgamento pôde ser plenamente exercida e não foi afetada por influências distorcivas” (2003, p. 40). Esses juízos são precisamente o ponto de partida para o processo de *equilíbrio reflexivo*. Cabe detalhar como isso ocorre no arcabouço teórico de Rawls: “Para explicar a noção de equilíbrio reflexivo, partimos da ideia (incluída na noção de pessoas livres e iguais) de que os cidadãos são capazes de razão (teórica e prática) assim como têm um senso de justiça” (2003, p. 40). Na sequência, observa-se que pode haver também o concurso de

um *equilíbrio reflexivo restrito*, ou seja, quando ocorre que uma pessoa adota uma concepção de justiça política e alinha seus outros juízos morais e políticos para serem consistentes com ela, alcançando assim uma coerência interna entre a *concepção* e seus juízos. Para Rawls, “O equilíbrio é restrito porque, embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, procurávamos a concepção de justiça que exigisse menos revisões para ganhar consistência” (2003, p. 43).

Entretanto, o autor vai além dessa ideia, pois sua concepção de sociedade bem-ordenada implica que os cidadãos alcancem um *equilíbrio reflexivo pleno* (Rawls, 2003, p. 43-44), de tal modo que ele convida a uma reflexão profunda sobre a natureza do consenso e da justiça num contexto pluralista. Esse conceito destaca a possibilidade de cidadãos, mesmo com visões de mundo divergentes, atingirem um entendimento compartilhado da justiça. Ele enfatiza a importância do diálogo, da reflexão e da disposição para revisar juízos morais, oferecendo uma ferramenta valiosa para buscar consenso em temas controversos na filosofia contemporânea, como justiça social, direitos humanos e ética.

Rawls (2016, p. 23-25) submete a compatibilidade dos princípios eleitos na *posição original* ao escrutínio das convicções morais ponderadas dos cidadãos. Coloca-se, assim, a necessidade de revisar as estipulações contratuais ou de recalibrar os juízos concretos da pessoa. A justificação exige, pois, a admissibilidade de alterações tanto na arquitetura dos princípios quanto no repertório de juízos individuais. Por meio desse cotejamento de juízos em condições ideais, ascende-se ao *equilíbrio reflexivo*. Perfazendo-se como equilíbrio por estabelecer a necessária concordância entre princípios normativos e juízos particulares; e se define como reflexivo precisamente porque o indivíduo detém o conhecimento das razões e premissas às quais suas convicções se coadunam.

O conceito de *equilíbrio reflexivo* é o procedimento basilar de que Rawls lança mão para justificar a concepção de justiça em face das convicções pessoais dos cidadãos. Para evitar que essa justificação seja um mero alinhamento circunstancial de crenças pessoais, o método distingue-se em graus de profundidade. Inicialmente, o indivíduo pode alcançar uma coerência interna satisfatória, em que seus princípios e juízos particulares se harmonizam com o mínimo de esforço. No entanto, para que essa justificação seja robusta e publicamente endossável, ela precisa ir além de um mero ajuste de conveniência. Observe a distinção que se estabelece:

Quando a pessoa em questão adota essa concepção e a ela alinha seus outros juízos, dizemos que essa pessoa está em equilíbrio reflexivo restrito. O equilíbrio é restrito porque, embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, procurávamos a concepção de justiça que exigis se menos revisões para ganhar consistência, e nem concepções distintas de justiça nem a força dos vários argumentos que sustentam essas concepções foram levadas em conta pela pessoa em questão. Isso sugere que entendemos por equilíbrio reflexivo amplo (ainda no caso de uma pessoa) o equilíbrio reflexivo alcançado quando alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que as sustentam (Rawls, 2003, p. 43-44).

A concepção pública de justiça, reconhecida e afirmada por todos os cidadãos, se introduz como modelo para construir sociedades mais justas e inclusivas. Ela dá relevância à importância da razão pública e do respeito mútuo no debate político, fornecendo um arcabouço para analisar e avaliar instituições políticas e sociais, buscando identificar e corrigir injustiças.

A *sociedade bem-ordenada*, como um ideal normativo de Rawls, inspira a suma importância da estabilidade, da cooperação e do respeito mútuo, oferecendo um horizonte político e jurídico para a organização social. Ao invés de aprofundar-se nas divergências entre Rawls e Sandel, se pode usar suas percepções para construir um modelo de sociedade que concilie autonomia individual e laços sociais.

Pela via do equilíbrio reflexivo pleno, promove-se o diálogo e o entendimento mútuo, buscando um consenso que respeite a diversidade de valores e tradições. Dessa forma, a sociedade se torna a grande vencedora, beneficiando-se da sabedoria tanto de Rawls quanto de Sandel.

No que concerne à crítica a Rawls no tocante a uma dialética subsumindo o idealismo (a idealização da pessoa como no caso do *eu desonerado*) e realidade social (como o reconhecimento da importância do contexto histórico e cultural, por exemplo), Sandel destaca uma tensão central no projeto teórico rawlsiano, que busca conciliar duas exigências aparentemente contraditórias. Segundo Reis:

O projeto teórico rawlsiano, segundo Sandel, seria o de derivar uma concepção de justiça que, ao mesmo tempo, seja independente das circunstâncias empíricas (de forma que esta concepção de justiça sirva de ponto de vista crítico e garanta a primazia da justiça sobre o bem), mas também mantenha alguma relação com estas circunstâncias de forma que a concepção não se torne infundada (*groundless*) e arbitrária. O desafio é encontrar um equilíbrio entre estas duas exigências

antagônicas: uma concepção de justiça que ao mesmo tempo seja fundamentada independentemente dos valores pré-existentes em uma sociedade, mas que possa ser aplicável a uma sociedade real (2012, p. 48).

O desafio, segundo Sandel, subsiste em encontrar um equilíbrio entre essas exigências. Se a teoria se tornar excessivamente independente das circunstâncias, corre o risco de ser infundada e, em certa medida, arbitrária, perdendo materialidade (práxis). Por outro lado, se for demasiadamente dependente, pode perder seu caráter crítico e justificar o *status quo*. Sandel apresenta assim essa tensão ao afirmar que Rawls busca uma justiça que critique o que está errado, mas que também seja aplicável na vida real, evidenciando a dificuldade de conciliar esses dois aspectos.

Derradeiramente, a crítica de Sandel ressalta um dilema fundamental na filosofia política: a conciliação entre princípios universais de justiça e a consideração das particularidades e valores das sociedades reais. Essa questão desafia não somente a capacidade de Rawls de encontrar um ponto de equilíbrio perfeito, entre a teoria ideal e a prática social, mas expõe a real complexidade de construir uma concepção de justiça que seja, ao mesmo tempo, crítica e aplicável.

Visando expandir um pouco mais a análise dessas implicações quanto à distinção entre identidade pública e não pública para a teoria da justiça de Rawls diante da crítica de Sandel, e para melhor apreensão, note-se:

Na estrada de Damasco, Saulo de Tarso se transforma em Paulo, o Apóstolo. No entanto, uma conversão desse tipo não implica nenhuma mudança em nossa identidade pública ou institucional, nem em nossa identidade pessoal, da forma como esse conceito é entendido por alguns autores da filosofia da mente. No entanto, numa sociedade bem-ordenada, sustentada por um consenso sobreposto, os compromissos e valores políticos (mais gerais) dos cidadãos, que constituem parte de sua identidade não-institucional ou moral, são aproximadamente os mesmos (Rawls, 2000, p. 75-76).

Com auxílio desse novo predicado, qual seja, a passagem bíblica, a conversão de Saulo para Paulo ilustra bem a separação entre identidade pública, cidadania, status institucional e identidade pessoal, crenças, valores e tal. Enquanto a transformação moral e espiritual de Saulo foi profunda, sua posição como cidadão romano permaneceu. Essa analogia defende a teoria de Rawls, em que cidadãos numa sociedade bem-ordenada podem ter diversas doutrinas abrangentes sem comprometer sua identidade política compartilhada, unida por valores de uma concepção pública de justiça. O exemplo de

Paulo evidencia que mudanças pessoais podem repercutir na esfera pública sem alterar, contudo, a identidade política fundamental.

A capacidade de Paulo de manter sua identidade pública apesar de uma conversão radical sugere que a teoria de Rawls não exige um indivíduo despojado de todos os seus laços e valores. A distinção entre identidade pública e privada, e a ideia de um consenso sobreposto, permitem que indivíduos com diferentes visões de mundo coexistam sob princípios de justiça compartilhados, sem que suas convicções pessoais anulem sua participação na vida política.

A descrição desses compromissos como formadores da identidade moral não sustenta a interpretação de Sandel do *eu desonerado* atribuído a Rawls. Sandel critica Rawls por postular um eu abstrato, capaz de se desvincular de seus laços constitutivos para escolher princípios de justiça. Contrariamente a essa visão, a passagem oposta enfatiza que são os compromissos não políticos que definem as pessoas, e a perda desses laços profundos causaria desorientação.

Por fim, apenas lembre que o debate entre John Rawls e Michael J. Sandel sobre o liberalismo, a justiça e seus limites revela uma tensão fundamental e persistente na filosofia política contemporânea: a busca por conciliar a liberdade individual com a estabilidade social em um contexto de profundo pluralismo moral. A revisão rawlsiana, materializada em *O liberalismo político* com o concurso do *consenso sobreposto* e da *razão pública*, é a tentativa do autor de converter sua teoria da justiça como equidade, antes vista como doutrina abrangente, em uma concepção política autossustentada, reconhecendo o fato do pluralismo razoável característico de sociedades democráticas. Ao conceber a justiça como uma noção estritamente política, independente de doutrinas morais abrangentes, Rawls procura fundamentar a legitimidade do poder coercitivo estatal em princípios que todos os cidadãos, livres e iguais, possam razoavelmente endossar, ainda que por motivos distintos. Essa reformulação não apenas amadurece sua teoria, mas também a posiciona como um robusto projeto para a convivência pacífica, onde a prioridade do justo sobre o bem é o dispositivo procedimental para garantir a equidade na escolha dos princípios básicos da sociedade.

A crítica de Sandel, no entanto, permanece como um poderoso contraponto. Ao questionar a possibilidade de um liberalismo verdadeiramente neutro e o "custo moral" imposto pela restrição da razão pública, ele exige que a filosofia política vá além da abstração processual. A tese sandeliana da razão pública deliberativa, que estimula a manifestação de convicções morais e religiosas profundas no debate político, desafia o

ideal rawlsiano de um *eu desonerado* de seus laços comunitários e valores concretos. Em suma, o colóquio entre Rawls e Sandel não é um mero embate teórico, mas um espelho dos dilemas das democracias plurais: ele questiona se a estabilidade social deve ser alcançada por via da neutralidade, no caso, Rawls, ou por meio da incorporação ativa e contestadora de diferentes concepções de bem, comparando Sandel. A divergência em curso sublinha a contribuição duradoura de ambos os pensadores. Ela força uma reflexão constante sobre o equilíbrio entre indivíduo, comunidade e Estado e sobre o papel da justiça na concretização de um futuro partilhado.

Rawls ergueu um santuário para o indivíduo autônomo e seus direitos, mas, segundo Sandel, deixou para fora o sujeito enraizado na comunidade e seus laços constitutivos. Contudo, o debate não terminou com uma vitória, mas com uma correção de rota na teoria liberal, Rawls se consolidando um liberal *político*, e com o enriquecimento da filosofia política contemporânea, ao exigir a consideração da dimensão comunitária e moral do sujeito na teoria da justiça. Com respeito ao futuro, um novo debate pode perfeitamente nascer do presente, manifestando grande ênfase na necessidade de um debate público robustecido, exatamente como os debates que Sandel promove em suas obras populares e ao redor do mundo, para definir as prioridades morais e políticas da sociedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate entre John Rawls e Michael J. Sandel se consolida na filosofia política contemporânea ao tensionar a prioridade do justo *versus* a avaliação do bem. A crítica de Sandel de que "Justiça não é apenas uma forma certa de distribuir as coisas" (2016, p. 323) expressa um ceticismo persistente à visão rawlsiana, que considera excessivamente focada na alocação de bens primários. Enquanto Rawls busca uma teoria neutra que garanta a distribuição de bens, Sandel argumenta que a justiça exige a avaliação dos valores distribuídos, atrelando-a aos laços comunitários e às concepções de bem.

A presente pesquisa explorou essa polaridade basilar, demonstrando que o embate entre autonomia individual e laços comunitários configura um encontro fecundo, não um impasse. A análise demonstrou que a *posição original* (Cap. I), apesar de criticada por Sandel pela sua abstração (Cap. II), revelou-se um instrumento heurístico essencial para a imparcialidade, impulsionando Rawls a reformular sua teoria em *O liberalismo político* (Cap. III). Essa evolução, ao percorrer o pluralismo razoável e o consenso sobreposto, demonstrou a abertura de Rawls ao diálogo, concebendo um triunfo da autocrítica democrática.

Essa dialética entre soberania individual em Rawls e força dos vínculos sociais no ver de Sandel não culmina na anulação de um autor, mas num convite à reflexão, predelineando um equilíbrio reflexivo pleno imprescindível para a compreensão da justiça social.

A ferramenta metodológica para essa conciliação reside no conceito de *equilíbrio reflexivo*, que articula juízos ponderados sobre casos particulares com princípios gerais (Rawls, 2016, p. 57-58). Este processo permite um entendimento compartilhado da justiça que transcende a fundação meramente hipotética. Quando Rawls articula o arcabouço liberal e Sandel salienta as convicções comunitárias, o *equilíbrio reflexivo* sustenta a concepção de uma sociedade razoável, em que a faculdade moral se manifesta como uma virtude social essencial:

Numa sociedade razoável, ilustrada da forma mais simples possível por uma sociedade de iguais em questões básicas, todos têm seus próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos, os quais é razoável esperar que os outros aceitem, de modo que todos possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um pode fazer sozinho. Essa sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade de egoístas. É parte de nosso mundo humano comum, não de um mundo que julgamos de tanta virtude que acabamos

por considerá-lo fora do nosso alcance. No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial (Rawls, 2000, p. 98).

O conceito de equilíbrio reflexivo, desenvolvido por Rawls, oferece o sendeiro metodológico para a conciliação entre as diferentes visões de justiça. Ele transcende a mera dedução de princípios, convidando à reflexão sobre os próprios juízos morais e à busca por um entendimento compartilhado por via do diálogo e da argumentação pública. O equilíbrio reflexivo é, portanto, o processo de justificação que articula princípios gerais com convicções morais ponderadas:

Como meio de justificação, o método do equilíbrio reflexivo finca seus alicerces em uma determinada concepção política que será adotada pelos cidadãos nem na mera fundamentação dos princípios via posição originária nem em valores previamente determinados, mas, pelo contrário, em juízos ponderados emitidos em acordo com os princípios de justiça e pelo método do equilíbrio reflexivo (Maia, 2018, p. 39).

São essas características do equilíbrio reflexivo que o tornam um procedimento proposto por Rawls voltado para a justificação de princípios morais e políticos. Ele envolve a articulação de princípios gerais com juízos ponderados sobre casos particulares, sendo estes últimos aqueles nos quais "é mais provável que nossas capacidades morais se manifestem sem distorções" (Rawls, 2016, p. 57-58).

O diálogo entre Rawls e Sandel, e suas implicações, revelam a complexidade da teoria da justiça contemporânea. A trajetória de Rawls, desde *Uma teoria da justiça* (de 1971) até *Justiça como equidade: Uma reformulação* (de 2001), evidencia o compromisso contínuo com a justiça como equidade, buscando conciliar princípios universais com as particularidades das sociedades democráticas.

A tensão entre abordagens empíricas e deontológicas, destacada por Sandel, é um dilema fundamental. No entanto, a defesa de Rawls demonstra que sua teoria não deriva primariamente de análises empíricas, mas da articulação de princípios implícitos no senso de justiça presente na capacidade moral dos indivíduos. Essa dialética enriquece a reflexão sobre como conciliar direitos individuais com necessidades coletivas, iluminando a tensão entre o arcabouço normativo buscado por Rawls e a relevância das identidades compartilhadas evocadas por Sandel.

A importância da posição original deve ser entendida como um artifício de representação, hipotético e a-histórico. Embora acordos hipotéticos não gerem obrigações diretas, sua relevância se acha no papel de suas características para garantir a equidade entre as partes. Essa ferramenta heurística de Rawls reflete a convicção fundamental de que a posição social particular de um indivíduo não pode ser uma razão válida para propor ou esperar que os outros aceitem uma concepção de justiça que o favoreça:

É claro que a posição original deve ser considerada um artifício de representação e, por conseguinte, todo acordo estabelecido pelas partes deve ser visto como hipotético e a-histórico. Mas, nesse caso, como acordos hipotéticos não criam obrigações, qual a importância da posição original? A resposta está implícita no que já foi dito: a importância é dada pelo papel das várias características da posição original enquanto artifício de representação. Para que sejam vistas como representantes de cidadãos livres e iguais em via de estabelecer um acordo sob condições equitativas, é necessário que as partes estejam simetricamente situadas. Além disso, parto da suposição de que uma de nossas convicções refletidas é a seguinte: o fato de ocuparmos uma posição social particular não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça os que se encontram nessa mesma posição (Rawls, 2000, p. 67).

A distinção entre o cenário hipotético da posição original e a complexidade da motivação humana na vida real, salientada por Sandel, é crucial para evitar interpretações equivocadas da teoria de Rawls. A posição original atua como artifício de representação para justificar princípios de justiça, e não como modelo de comportamento humano universal.

A capacidade da teoria de Rawls de acomodar a pluralidade de concepções de bem, por meio do pluralismo razoável e do consenso sobreposto, refuta a acusação de individualismo excessivo. A busca por um equilíbrio entre princípios universais e o respeito pela diversidade de visões de mundo demonstra a sensibilidade de Rawls aos desafios do pluralismo democrático. Para Rawls, o pluralismo razoável implica:

O fato do pluralismo razoável implica que não existe doutrina, total ou parcialmente abrangente, com a qual todos os cidadãos concordem ou possam concordar para decidir as questões fundamentais de justiça política. Pelo contrário, dizemos que numa sociedade bem-ordenada, a concepção política é afirmada por aquilo que denominamos um consenso sobreposto razoável (Rawls, 2003, p. 45).

Verifica-se, pois, que o conceito de *equilíbrio reflexivo pleno* oferece um modelo robusto com vistas a alcançar um entendimento compartilhado da justiça, mesmo em face de visões de mundo divergentes. Rawls destaca a importância do diálogo, da reflexão e da disposição para revisar juízos morais, promovendo o consenso e o respeito mútuo em sociedades plurais.

Não obstante, a crítica de Sandel à tensão entre idealismo e realidade social no projeto teórico rawlsiano ressalta um dilema fundamental da filosofia política: a conciliação entre princípios universais e a consideração das particularidades das sociedades reais. A busca por um equilíbrio entre essas exigências antagônicas desafia Rawls a construir uma concepção de justiça que seja, ao mesmo tempo, crítica e aplicável.

Apesar da recusa sandeliana em aceitar o caráter não-obrigatório e heurístico da posição original, a persistência de Rawls em defendê-la como um artifício de representação demonstra a inflexibilidade do projeto liberal-deontológico em prescindir da simetria hipotética para garantir a imparcialidade dos princípios de justiça.

Fundamentalmente, o debate entre Rawls e Sandel, sem uma resolução final obrigatória, impulsiona a filosofia política contemporânea. A tensão entre justiça procedimental e avaliação de bens, abstração universal e particularidades comunitárias, gera reflexão constante. A evolução rawlsiana, aberta ao diálogo e ao consenso em sociedades plurais, demonstra a vitalidade da teoria, enquanto Sandel valoriza as comunidades, contrastando com a abstração universalista de Rawls. Essa persistente interrogação sobre a justiça enriquece a compreensão da construção equitativa da ordem coletiva e impele ao engajamento crítico com os desafios éticos e políticos atuais.

A crítica de Sandel sobre a neutralidade de Rawls é categórica à ideia de que “(...) o justo é anterior ao bom na medida em que os princípios da justiça que especificam os nossos direitos não dependem para a sua justificação de qualquer concepção particular da vida boa” (Sandel, 2005, p. 245). A citação incita a aprofundar a questão da neutralidade. De fato, Rawls demonstra que doutrinas que conflitam com uma concepção básica de justiça não devem ser toleradas numa sociedade bem-ordenada. A intolerância se justifica quando uma doutrina não é razoável, ou seja, quando fere os princípios básicos de equidade e cooperação social, como no caso de doutrinas racistas, homofóbicas ou fascistas, por exemplo. O reconhecimento do *fato do pluralismo*, portanto, não aceita a opressão; é um pressuposto que visa sustentar uma sociedade bem-ordenada cujos princípios de justiça são públicos e consensuais.

Outra acuidade rawlsiana reside na constatação das circunstâncias da justiça; a finitude dos recursos econômicos em face da insaciabilidade dos anseios humanos. No âmbito filosófico, o pressuposto fulcral de sua análise é o liberalismo político. Este se engendra como salvaguarda dos direitos individuais, preservando a autonomia do sujeito. Contudo, cumpre sublinhar que esse liberalismo não se filia ao *laissez faire* dos séculos XVIII e XIX, mas se inscreve sob a égide do *welfare state* que preconiza a ideia de um Estado que assume a responsabilidade principal pela proteção e promoção do bem-estar econômico e social dos seus cidadãos. Assim, Rawls não defende o anarcocapitalismo, mas um liberalismo laico num Estado democrático que garante direitos básicos, justiça distributiva e instituições promotoras da equidade social, sem a interferência de doutrinas abrangentes na esfera pública.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Dissertatio*, Pelotas, n. 34, p. 91-105, 2011.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: 1974. (Os Pensadores).
- BONTEMPO, Valéria Lima. John Rawls: uma concepção política da justiça e o construtivismo kantiano. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 15, n. 30, p. 847-867, jul./dez. 2024.
- CASTRO, Susana de. Resenha de *Justice: what's the right thing to do?*, de Michael J. Sandel. *Redescrições*, v. 2, n. 3, p. 74-78, 2010.
- FREEMAN, Samuel R. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- HOBBS, Thomas. *O leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. São Paulo: Ediouro, 1999.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro. 2003.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LEHNING, P. B. *John Rawls: An Introduction*. Tradução de Carlos Adriano Ferraz e Denis Coitinho Silveira. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LEIDENS, Francisco Rafael. A posição original e a justificação da justiça como equidade: a impossibilidade da aceitação de princípios utilitaristas para a estabilidade da estrutura básica da sociedade. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 2, n. 3, p. 207-231, 2011.
- LESSA, J. Borges. *Além dos limites da Justiça: a crítica de Sandel a Rawls*. 2018. Tese (doutorado). Programa de Pós-graduação em Filosofia. PUC-RS. Porto Alegre. 2018.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. Trad. Júlio Fischere. São Paulo: Martins Fontes. 1998.
- MAIA, Victor Cristiano da Silva. *Juízo Ponderado e Equilíbrio Reflexivo em: Uma teoria da Justiça de John Rawls*. Monografia – Lavras: Universidade Federal de Lavras - Curso de Direito. 2018
- MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- NOYA; Henrique C.; SANTOS, Luiza M. de Alcântara; MEDRADO, Vitor A. Teria Rawls desrespeitado as pessoas? Uma discussão sobre justiça social e dignidade humana. *Contextura*, Belo Horizonte, v. 7, n. 7, p. 16-23, 2015.
- OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- OLIVEIRA, Nythamar de. Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica. *Síntese - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 41 n. 131, p. 393-413, 2014.
- PAVIANI, Gabriela Amorim. O Liberalismo Político. *Scientia Iuris*, Londrina, v. 23, n.

1, p. 200-202, mar. 2019.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. *Justiça como equidade justiça como equidade: Uma reformulação*. Organizado por Erin Kelly. Trad. Claudia Berliner. Revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 4. ed. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REIS, Flávio Azevedo. Debate liberal comunitarista: Sandel contra Rawls. *Humanidades em Diálogo*, v. 5, n. 2, p. 9-12, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANDEL, Michael J. *O liberalismo e os limites da justiça*. Trad. Carlos E. Pacheco do Amaral. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2005.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2021.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: O problema da justificação. *Trans/Form/ação*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 139-157, 2009.

TRINDADE, Ubiratan. Objeções de Michael Sandel à concepção moral de pessoa na teoria da justiça de John Rawls. *Barbarói*, n. 44, p. 275-289, 2016.