

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - UFES**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS - CCHN**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

**WANDS SALVADOR PESSIN**

## **O PREÇO DO PLURALISMO**

Sobre a função moduladora do princípio da diferença no liberalismo político de Rawls

**VITÓRIA**

**2016**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

Pessin, Wands Salvador, 1979-

P475p O preço do pluralismo. Sobre a função moduladora do princípio da diferença no liberalismo político de Rawls / Wands Salvador Pessin. – 2016. 106 f.

Orientador: Ricardo Corrêa de Araújo.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Rawls, John, 1921-2002. 2. Ciência política - Filosofia. 3. Justiça (Filosofia). 4. Democracia. 5. Pluralismo (Ciências sociais). I. Araujo, Ricardo Corrêa de. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

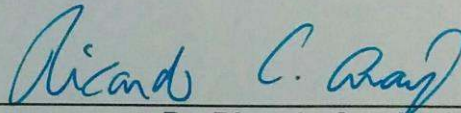
WANDS SALVADOR PESSIN

**“O PREÇO DO PLURALISMO. Sobre a função moduladora do princípio da diferença no liberalismo político de Rawls”**

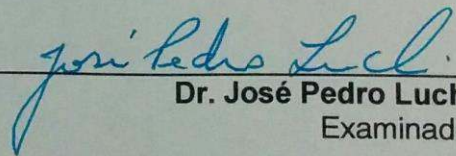
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 18 de julho de 2016.

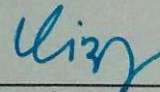
Comissão Examinadora:



**Dr. Ricardo Corrêa de Araujo (UFES)**  
Orientador e Presidente da Comissão



**Dr. José Pedro Luchi (UFES)**  
Examinador Interno



**Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ)**  
Examinador externo

**WANDS SALVADOR PESSIN**

## **O PREÇO DO PLURALISMO**

Sobre a função moduladora do princípio da diferença no liberalismo político de Rawls

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araújo.

**VITÓRIA**

**2016**

Para Bento.

Também dedico a todos que buscam aliviar os que sofrem.

## AGRADECIMENTOS

De modo particular, agradeço a Ligia e a nossos familiares, pais e irmãos.

Também manifesto minha cordial gratidão a todas as senhoras professoras e senhores professores da graduação e da pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo - UFES, o que faço nominalmente na pessoa dos meus orientadores, na graduação o prof. José Pedro Luchi, e no curso de mestrado o prof. Ricardo Corrêa de Araújo. O aluno que entrou não é o mesmo que agora sai. Saio com um coração muito mais aberto e livre, fortalecido na crença de que as diferenças são um grande valor político e moral, uma autêntica riqueza humana quando se busca viver numa sociedade mais justa, marcada, sobretudo, pela prioridade que se deve dar ao diálogo, à comunicação e à rejeição à violência.

Desejo também fazer uma menção especial a todos os professores da minha vida, até aqui, particularmente à todas as senhoras professoras, a começar pelas primeiras, no Jardim de Infância José de Anchieta, em Alfredo Chaves-ES, no alto Benevente, o que faço na pessoa da professora Ângela Charbel. Também as professoras da escola pública estadual de ensino fundamental Camila Motta, na pessoa da saudosa Zelita José dos Santos, além do colégio Salesiano Nossa Senhora da Vitória, na pessoa da professora Heloisa, da Faculdade de Direito de Cachoeiro de Itapemirim, na pessoa da professora Ângela Cristina Celestino de Oliveira, e, da UFES, na pessoa das professoras Bárbara Botter, Claudia Pereira do Carmo Murta, Thana Mara de Souza, Cristiana Losekan, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFES) e Carla Costa Pinto Francalanci, agora lecionando na UFRJ.

Agradeço aos colegas de curso pela amizade e colaboração.

Por fim, agradeço ao Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo, da UERJ, profundo conhecedor da obra rawlsiana, por ter aceitado o convite de fazer parte da banca de avaliação.

“Por fim, como seria de esperar, alguns aspectos importantes dos dois princípios são deixados de lado na formulação sucinta apresentada. Em particular, o primeiro princípio, que trata dos direitos e liberdades fundamentais, pode sem muitos problemas ser precedido de um princípio lexicamente anterior que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos na medida em que satisfazê-las seja necessário para que eles entendam e tenham condições de exercer esses direitos e liberdades de forma efetiva. Não há dúvida de que algum princípio desse tipo tem de estar pressuposto na aplicação do primeiro princípio. Mas aqui não vou me estender sobre essas e outras questões.”

John Rawls

## RESUMO

A pesquisa analisa a contribuição de John Rawls no debate corrente sobre justiça pública. A partir dos conceitos fundamentais da teoria da justiça rawlsiana, destacando-se a formulação dos princípios de justiça, será verificada a noção de efetividade no acesso à justa igualdade de oportunidade e no exercício das liberdades fundamentais, analisando-se tal noção sob a luz da ideia de bens sociais primários e levando-se em conta a influência das doutrinas morais abrangentes particulares. Pretende-se mostrar que a solução para os problemas aí verificados, a ser extraída de sugestões da própria obra rawlsiana, passa por uma espécie de modulação na aplicação do princípio da diferença. O objetivo é demonstrar que isto pode favorecer uma democracia liberal mais igualitária, o que justifica a relevância renovada das pesquisas sobre o legado de Rawls.

Palavras-chave: John Rawls. Filosofia política. Teoria da justiça. Democracia. Pluralismo.



## **ABSTRACT**

The research analyzes the contribution of John Rawls in the current debate about public justice. Starting from the basic conceptions of rawlsian justice theory, highlighting the formulation of the principles of justice, also the notion of effectiveness in the access to fair equality and in the exercise of fundamental freedoms will be checked out, analyzing this notion in the light of the primary social goods idea and taking into account the influence of the private comprehensive moral doctrines. It is intended to show that the solution to the problems encountered here, the solution which will be extracted from the suggestions in the rawlsian work, it undergoes a kind of modulation on the principle of difference. The goal is to demonstrate that this can foster a more egalitarian liberal democracy, which justifies the renewed relevance of the research on the legacy of Rawls.

**KEYWORDS:** John Rawls. Political philosophy. Theory of justice. Democracy. Pluralism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1. A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA DE RAWLS</b> .....	18
1.1 Circunstâncias da justiça.....	18
1.2 O reconhecimento do fato do pluralismo.....	20
1.3 Concepção política de pessoa.....	23
1.4 Estrutura básica da sociedade e sociedade bem-ordenada.....	26
1.5 Posição originária como artifício de representação.....	30
1.6 A prioridade do justo e ideias do bem .....	38
1.7 Construtivismo político e a ideia de razão pública .....	39
1.8 Os princípios de justiça.....	42
<b>2. O PRINCÍPIO DAS IGUAIS LIBERDADES</b> .....	50
2.1 A prioridade do justo e as ideias do bem revisitada.....	52
2.2. Ampliação do aspecto distintivo da concepção política rawlsiana em relação ao competitivismo utilitarista.....	59
2.3 Relatividade da prioridade das iguais liberdades fundamentais em função das diferenças e do acesso a bens sociais básicos.....	64
<b>3. JUSTIFICAÇÃO DAS DESIGUALDADES E PLURALISMO MORAL</b> .....	68
3.1 Complexificação do fato do pluralismo.....	71
3.2 Moralidades abrangentes, construtivismo político e razão pública.....	74
3.3 A evitação de restrições morais como condição de possibilidade de cumprimento do princípio da justa igualdade de oportunidade .....	87
<b>CONCLUSÃO</b> .....	95
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	104

## INTRODUÇÃO

O pensamento moral e político de Rawls ainda ocupa vigorosamente o debate público, especialmente enquanto se travam discussões acerca da melhor concepção de justiça para sociedades que se reconhecem como democráticas. Talvez por ter vivido os dilemas sociais e políticos do séc. XX, notadamente depois da Segunda Guerra Mundial, Rawls, preocupado com a manutenção de sistemas democráticos, publicou sua célebre obra *Uma teoria da justiça* (1971), que lhe traria reconhecimento mundial, tornando-o um dos filósofos mais importantes e influentes no fim do século 20 e início do terceiro milênio, podendo-se afirmar que permanecerá como um autêntico clássico para a tradição filosófica.

Em linha gerais, nesse seu texto de projeção, Rawls se concentrou na elaboração de uma teoria da justiça que fosse capaz de conjugar *liberdade e igualdade* como os dois principais valores das sociedades democráticas modernas. De modo específico, Rawls se aventurou na tentativa de edificar uma concepção de justiça que superasse a visão dicotômica – ou mesmo conflitante – sobre esses valores fundamentais, como sabemos, indispensáveis à formação e estabilização de uma sociedade democrática. Nesse sentido, ele procurou uma melhor e mais abrangente resposta possível à pergunta inicial em torno da estruturação de uma sociedade justa. Como já dito, seu pensamento ganhou forma, inicialmente, com a publicação de *Uma teoria da justiça*, como resultado de seu objetivo de “[...] reunir em uma visão coerente as ideias expressas nos trabalhos que redigi nos últimos doze anos.” (RAWLS, 2008, p. XLIII) Seu escopo central foi a elaboração de uma teoria da justiça, por ele intitulada “Justiça como Equidade” (*Fairness*, em inglês).

Inicialmente, Rawls revela como a Filosofia política moderna está substancialmente ancorada na tradição moral utilitarista<sup>1</sup> ou em concepções

---

<sup>1</sup> Segundo Rawls, citando Henry Sidgwick, a primeira formulação clara do princípio de utilidade foi realizada por Hutcheson (1725): “melhor é o ato que produz a maior felicidade para o maior número de pessoas; e pior é aquele que, de igual maneira, ocasiona infelicidade.” (RAWLS, 2008, p. 27) O problema fundamental do recurso ao princípio de utilidade, como Rawls mesmo reconhecerá, é sua caracterização como uma doutrina moral abrangente particular. Por consequência, a concepção de justiça pública dependeria de tal concepção moral específica, o que se mostrará inviável a partir do reconhecimento do fato do pluralismo nas sociedades democráticas.

intuicionistas<sup>2</sup> de pretensão racional. Por isso, depois de mostrar a insuficiência destas opções, ele afirma que “[...] pretende generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social tal como formulada por Locke e Kant” (RAWLS, 2008, p. XLIV) a fim de oferecer uma alternativa a esses modelos abrangentes e vigorantes. Reconhecendo, pois, que certas ideias morais básicas já estão historicamente assentadas e que, portanto, suas proposições não significam inovações na tradição de uma teoria contratualista da justiça, a pretensão de Rawls é justamente a sistematização dessa mesma tradição, dela extraíndo uma alternativa, sobretudo à concepção utilitarista<sup>3</sup> de justiça.

Os objetivos de *Teoria* (ainda parafraseando seu prefácio) eram generalizar e conduzir a um nível mais elevado de abstração a doutrina tradicional do contrato social. Eu queria mostrar que essa doutrina não estava sujeita às objeções mais óbvias que muitas vezes imaginou-se que lhe fossem fatais. Minha expectativa era a de expor de forma mais clara as principais características estruturais dessa concepção – que denominei ‘justiça como equidade’ – e de desenvolvê-la como uma interpretação sistemática da justiça que fosse superior ao utilitarismo. Julguei que essa concepção alternativa era a que, entre as concepções morais tradicionais, representava a melhor aproximação possível de nossas convicções ponderadas de justiça e constituía a base mais apropriada para as instituições de uma sociedade democrática. (RAWLS, 2011, p. XV)

Nesse horizonte historicista é que Rawls coleta os pressupostos teóricos para sua concepção de justiça pública. Basicamente, sua Filosofia política tem como fonte de ignição esse recolhimento de elementos da tradição democrática, com as respectivas teorias políticas modernas edificadas a partir do século XVIII. Rawls, assim, procura escorar substancialmente sua teoria nessa coleta de sedimentos históricos, como num exercício de reconhecimento do quadro próximo de crenças que ainda vigoram, em busca do que ele chamou de “consenso sobreposto” ou “[...]interface consensual (*overlapping consensus*), isto é, por um consenso incluindo todas as doutrinas filosóficas e religiosas opostas que podem persistir e atrair adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa.” (RAWLS, 1992, p. 28) Seu objetivo,

<sup>2</sup> “As teorias intuicionistas têm, então, duas características: primeiro, consistem em uma pluralidade de princípios fundamentais que podem entrar em conflito e oferecer diretrizes contrárias em certos casos; segundo, não contam com nenhum método explícito, nenhuma regra de prioridade, para comparar esses princípios entre si: temos de chegar ao equilíbrio por meio da intuição, por meio do que nos parece aproximar-se mais do que é justo.” (RAWLS, 2008, p. 41) A questão aqui se refere à noção de valor moral e prioridades compartilhadas.

<sup>3</sup> A tese subjacente à crítica de Rawls à concepção utilitarista é a de que ninguém escolheria o princípio da utilidade estando na posição original sob o véu da ignorância, conceitos que serão apresentados mais adiante. Isso porque, segundo Rawls, o utilitarismo, como ideia do justo ligado à maximização da satisfação, quando radicalizado, acaba tendo que admitir a ideia de princípio sacrificial de outros, como da liberdade, de direitos de igualdade e até da vida.

como veremos, é se distanciar o máximo possível de questões ligadas a discursos fundacionais de matriz metafísica, ligadas a soluções últimas, sejam religiosas ou filosóficas, sendo que essa estratégia ocupa um lugar central em sua reformulação da justiça em termos de uma concepção política, o que foi feito em uma série de textos a partir da década de oitenta do século passado, como se exporá adiante. De todo modo, Rawls concentra seus esforços críticos ao liberalismo convencional e ao utilitarismo<sup>4</sup>. Um dos fins de *Uma teoria da justiça*, pois, é justamente reequalizar os termos da relação entre igualdade e liberdade, em razão de um profundo e persistente desacordo sobre como esses valores são realizados em sociedades democráticas mais ou menos justas. A teoria da justiça politicamente construída, por sua vez, não é a aplicação de uma concepção moral geral à estrutura básica da sociedade, como se essa estrutura fosse apenas mais um caso ao qual tal concepção moral geral poderia ser aplicada. Nesse sentido é que a teoria rawlsiana difere das doutrinas morais tradicionais acerca da justiça, consideradas concepções gerais. (Cf. RAWLS, 1992, p. 27)

Assim, o reconhecimento de tal desacordo, do pluralismo moral e de suas consequências, tem se mostrado o pressuposto básico para a aceitação de uma concepção pública de justiça nas sociedades democráticas. Poderíamos dizer que o fato do pluralismo se tornou, portanto, uma questão central para a Filosofia política. Como afirma Rawls, “[...] tal concepção tem de dar espaço a uma diversidade de doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes e, na verdade, incomensuráveis, do bem tal como adotados pelos membros das sociedades democráticas existentes.” (RAWLS, 1992, p. 28) Mas, se é assim, dado esse fato incontornável, como podemos construir e estabilizar no tempo uma sociedade democrática, que resolva adequadamente a tensão permanente entre igualdade e liberdades? Nessa pergunta talvez esteja a chave de inquietação para Rawls.

Encarando o desafio de teorizar os efeitos do pluralismo moral no interior da tradição liberal, Rawls não se esquia das questões do reconhecimento das diferenças morais e das desigualdades como elementos operantes na construção de uma concepção de justiça viável, apontando, inclusive, para a imprescindível tarefa política da justificação das desigualdades. Então, para essa reequalização ou modulação na tensão permanente entre liberdades e igualdade em uma sociedade plural, é que Rawls lança

---

<sup>4</sup> Associados, respectivamente, à tradição kantiana e ao pensamento de John Stuart Mill (1806-1873). Rawls mostra como os ideais de *autonomia* e de *individualidade* não se sustentam, do mesmo modo, diante do ideal de *reciprocidade*, sendo que este foi elevado à condição de valor constitutivo nas sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo moral. (RAWLS, 2011, pp. 540-541 e RAWLS, 1992, pp. 52-54)

mão de várias ideias, dentre as quais os seus conhecidos princípios de justiça, apresentados em *Uma teoria da justiça* sob certa formulação e, como veremos, depois reconfigurados dentro de uma guinada teórica em direção a uma concepção *política* de justiça, no sentido de uma conceituação *não metafísica*. Diversas conferências, proferidas na década de 1980 e reunidas na obra *O liberalismo político*, dão o tom dessa reformulação. De modo especial, destaca-se o artigo *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*, publicado em 1985, o qual marca de modo particular a mencionada guinada teórica.

Nisso que chamamos de virada teórica, Rawls empreende a revisão de algumas questões de *Uma teoria da justiça*, a partir do que denomina método da evitação ou esquiva<sup>5</sup>, procurando afastar-se de questões filosóficas ou metafísicas. Sua fuga teórica, na perspectiva de promoção de uma alternativa, distancia-se do pressuposto tradicional acerca de uma moralidade final intrinsecamente dada absolutamente antes da prática e do hábito. Assim, Rawls evita a adoção de uma ética de fundamentação teleológica e se aproxima de uma moralidade de tradição pragmatista. Essa se torna uma exigência teórica em razão do reconhecimento do fato do pluralismo moral, dada a variação relativa entre os cidadãos de uma sociedade democrática acerca do que seja uma moralidade final e como agir para realizá-la. Basicamente, Rawls sustenta que sua concepção de justiça não depende de proposições epistemológicas ou metafísicas ligadas a uma verdade universal, uma natureza humana essencial ou quaisquer outras ideias incondicionais. A partir desse momento, dentro do que chamou liberalismo político (RAWLS, 2011, p. XIV), passa a explicitamente afirmar que sua concepção de justiça deve ser encarada como uma construção apenas política.

[...]sustento que numa democracia constitucional a concepção pública de justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas. Assim, para formular tal concepção, aplicamos o princípio da tolerância à própria filosofia: a concepção pública de justiça deve ser política, e não metafísica. (RAWLS, 1992, p. 25-26)

---

<sup>5</sup> “[...]o objetivo da justiça como equidade como uma concepção política é prático, e não metafísico ou epistemológico. Ou seja, apresenta-se não como uma concepção que é verdadeira, mas como uma concepção que pode servir de base a um acordo político informado e voluntário entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais. Quando firmemente fundado em atitudes políticas públicas e sociais, esse acordo sustenta os bens de todas as pessoas e associações num regime democrático justo. Para assegurar esse acordo, tentamos, tanto quanto possível, evitar questões filosóficas, bem como morais, religiosas e polêmicas. Não o fazemos porque sejam questões sem importância, ou porque as consideremos com indiferença, mas porque as consideramos como muito importantes, e reconhecemos a impossibilidade de resolvê-las politicamente. A única alternativa ao princípio da tolerância é a utilização autocrática do poder do Estado. Assim, a justiça como equidade permanece deliberadamente na superfície, filosoficamente falando.” (RAWLS, 1992, p. 33)

É nessa perspectiva que Rawls articula a necessidade do abandono, para fins políticos, do método argumentativo fundado na ideia da verdade, marcadamente de tradição metafísica ou epistemológica, e passa a conferir significativo valor público à ideia de razoabilidade histórica, em distinção à racionalidade, por exemplo, como veremos mais adiante.

Essa mudança de vocabulário, na verdade, compõe sua estratégia teórica e prática de sistematicamente reforçar a ideia de que sua visão parte, primeiro, de um objetivo limitado, no caso, marcado pela restrição teórica ao âmbito político estruturante, com seus valores também particularmente políticos, de modo a se construir uma base de articulação pública também retraída ao contexto político de base. Rawls assim o faz como esforço teórico para a caracterização da praticabilidade de sua concepção de justiça política, nomeadamente, a partir de uma concepção prática de pessoa, enquanto cidadão, e de sociedade política, enquanto sistema de cooperação justa entre eles, assim como dentro de um conjunto de ideias tidas como familiares. Nessa toada é que o ponto crucial dessa guinada teórica está no encolhimento relativo do campo de aplicação de sua concepção de justiça política.

As questões de saber se a justiça como equidade pode ser estendida a uma concepção política geral aplicável a outros tipos de sociedades existindo em condições históricas e sociais distintas, ou de saber se pode ser estendida a uma concepção moral geral ou parte significativa dela, são questões que não dizem respeito à presente discussão. (RAWLS, 1992, p. 27)

Em outros termos, ao restringir teoricamente o seu horizonte, através do reconhecimento do pertencimento dessa concepção às tradições constitucionais modernas, Rawls procura afastar-se da adoção, ainda que de forma implícita, em linguagem secular ou filosófica, de quaisquer doutrinas morais abrangentes tomadas singularmente. Isto abre caminho teórico para a internalização do fato do pluralismo na discussão acerca de uma teoria da justiça possível para sociedades moralmente heterogêneas. Destacando a independência que sua concepção política de justiça guarda em relação a quaisquer concepções assentadas em doutrinas morais abrangentes, sejam religiosas, filosóficas ou morais, Rawls enfatiza que o utilitarismo é um exemplo de proposta subordinada a uma filosofia moral particular<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> A questão que envolve a atribuição de “particularidade” e/ou abrangência a qualquer doutrina moral pode variar historicamente. Rawls não tematiza esse assunto explicitamente, mas certamente o considera. O fato é que, se uma dada sociedade é determinada por uma doutrina moral que domina especialmente o campo do político, sendo aceita como comum ou natural, não estão em questão sua abrangência ou particularidade. Mas se tal doutrina moral perde o espaço de dominação do político, passando a ser

Por isso, em *O liberalismo político* os objetivos de Rawls são diversos, instaurando-se a partir daí uma importante mudança do seu pensamento, que passa a se fundar expressamente na hipótese de uma independência conceitual em relação a quaisquer doutrinas morais abrangentes particulares.

Uma concepção política de justiça é o que denomino uma concepção que se sustenta por si própria[...], cuja formulação não deriva, nem é parte, de nenhuma doutrina abrangente. Para ser uma concepção moral, tal concepção de justiça tem de conter seu próprio ideal normativo e moral intrínseco. (RAWLS, 2011, p. XLVI-XLVII)

Essa questão reflete diretamente no que Rawls considera a *estabilidade* do sistema político, já que o *senso de justiça* e a *concepção do bem* adquiridos pelos cidadãos, por serem em grande medida não só diversos, mas conflitantes, exigem uma concepção de sociedade, em sua estrutura básica, que permita a articulação ou o encontro público entre essas ideias morais, sem ao mesmo tempo aderir ou justificar publicamente a adesão a qualquer uma delas tomadas singularmente. É justamente esse o ponto que implica na necessária revisão de outros elementos de *Uma teoria da justiça*, até então implicitamente fundados no pressuposto de uma idealizada doutrina moral abrangente, o levando a uma nova hermenêutica filosófica, dividida em quatro partes, e que compõe *O liberalismo político*.

Os estágios da revisão teórica presentes em *O liberalismo político*, ligados aos elementos fundamentais de *Uma teoria da justiça*<sup>7</sup>, serão objeto do primeiro capítulo desta dissertação, indicando-se, quando for o caso, as alterações sofridas por tais elementos. Partiremos dos três pressupostos utilizados por Rawls, quais sejam, as “circunstâncias da justiça”, o “reconhecimento do fato do pluralismo” e a “concepção política de pessoa”. Veremos que o ideal de justiça pública exige certas condições objetivas associadas ao compartilhamento de ideias morais básicas e à moderada escassez de recursos materiais. Ao mesmo tempo, essas circunstâncias da justiça

---

confrontada por outras concepções morais politicamente significativas, então, podemos falar de doutrinas morais particulares abrangentes. Não parece haver garantia de que um ideal de monopólio moral tenha ficado no passado, se é que existiu de fato. Esse movimento de dominação e particularização não pode ser objeto de uma espécie de refluxo? Não do mesmo modo, mas parece possível e, em alguns casos, concreto.

<sup>7</sup> A análise de *Uma teoria da justiça* foi limitada aos conceitos afetados pela mudança teórica de Rawls em favor de um liberalismo político, seguindo sua própria justificação, além de seu método de evitação, dado o objetivo desta pesquisa: “Quero deixar de lado a questão de saber se o texto de *Uma teoria da justiça* dá margem a leituras diferentes da que esboço aqui. Certamente eu modifiquei o meu ponto de vista a respeito de um certo número de questões, e sem dúvida mudei meu modo de ver a respeito de algumas outras sem que me tivesse apercebido disso. Reconheço ainda que certos defeitos de exposição bem como passagens obscuras e ambíguas de *Uma teoria da justiça* levam a mal-entendidos; mas penso que não é necessário preocuparmo-nos com essas questões aqui, e não tratarei delas senão em algumas notas de rodapé.” (RAWLS, 1992, p. 26)



também se encontram marcadas subjetivamente por um conflito permanente entre as pessoas, dadas suas diferenças, às vezes até mesmo oposição, em relação a desejos e interesses pessoais ou associativos.

Sob esses pressupostos, apresentaremos os conceitos fundamentais de “estrutura básica da sociedade” e “sociedade bem-ordenada”, indicando a restrição de âmbito de aplicação como método da teoria rawlsiana, pois, além de limitada a ideias morais básicas, destina-se à operacionalidade prática das instituições públicas e sociais essenciais à organização social basilar, assim como à estabilização delas no tempo. Em seguida, apresentaremos a conhecida ideia da “posição originária” como artifício de representação, a partir da qual, numa situação hipotética ideal de equitatividade, os cidadãos podem escolher princípios morais comuns. Exporemos, em seguida, o modo como Rawls trata a questão da prioridade do justo frente as ideias do bem, indicando como essa relação se dá de forma complementar.

Por fim, encerrando o primeiro capítulo, traremos à exposição o conceito de “construtivismo político”, em distinção ao construtivismo moral de matriz kantiana, e a concepção rawlsiana de “razão pública”, já sob a revisão conceitual presente em *O liberalismo político*, assim como os “princípios de justiça” formulados por Rawls. Veremos que, diversamente do construtivismo de base epistemológica, filosoficamente dependente, Rawls apresenta o construtivismo político como novo modo de articulação entre a ideia de justiça e as diversas concepções do bem presentes nas sociedades democráticas. Sobre a noção de razão pública, observaremos que está vinculada à ideia básica da reciprocidade, enquanto chave à participação de agentes a partir mesmo de suas concepções morais particulares nas discussões políticas. Encerraremos com a exposição dos princípios de justiça, enquanto imperativos reguladores da estrutura básica da sociedade e, desse modo, da relação pública entre cidadãos e suas associações com essa mesma estrutura básica.

Destacamos, no entanto, que a partir de *Justiça como equidade, uma concepção política*, Rawls chega a considerar a “Justiça como Equidade”, nos termos originários de *Uma teoria da justiça*, apenas como uma concepção de justiça de tipo abrangente ou parcialmente abrangente (RAWLS, 2011, p. XVII e XLVIII). E justamente para escapar dessa pretensão de abrangência, ainda que pontual, seu argumento parte do que consideramos duas retrações. A primeira, no sentido da evitação de entulhos metafísicos, diminuindo contingencialmente sua concepção de justiça a certo tipo cultural de fonte marcadamente liberal. O segundo elemento, que também pode ser

tomado como restritivo, sob certo ponto de vista, deflaciona a esperança liberal fundada em uma racionalidade excessivamente procedimental ou formal, trazendo para o núcleo da questão da justiça pública a problemática da substancialidade moral, pensada até mesmo em termos de indispensabilidade da fonte motivacional das ideias do bem (até conflitantes) na própria construção política.

De todo modo, se nenhuma concepção particular, incluindo a moralidade utilitarista pode mais fornecer uma base comum reconhecida para fins de cooperação, veremos que também as regras de prioridade na aplicação dos princípios não podem conter previamente uma vinculação à moralidade utilitarista<sup>8</sup>. Essa, por sinal, é uma decisão dependente das circunstâncias que influirão na concepção política de uma sociedade articulada pelo senso de justiça e suas variadas e conflitantes concepções do bem, enquanto ideias intuitivas fundamentais para o próprio cultivo do autorreconhecimento dos cidadãos como pessoas livres e iguais, dado o fato do pluralismo e a aceitação generalizada de que o sistema democrático é o melhor modelo possível de organização social. Por essas razões, Rawls mesmo passa a tratar a “Justiça como Equidade”, presente em *Uma teoria da justiça*, distintamente da concepção política de justiça dentro do quadro de um liberalismo político não metafisicamente impostado. Dessa maneira, consideraremos como o conteúdo de *O liberalismo político* aponta o caminho de Rawls na tentativa de conferir uma concepção política à própria ideia de “Justiça como Equidade”, no sentido de sua reforma para o propósito específico de se desvencilhar de qualquer exigência de fundamentação em uma particular doutrina moral abrangente, pensando como estabilizar a estrutura básica de uma sociedade projetada sob a ideia de cooperação entre pessoas livres e iguais, em benefício mútuo. Este foi o seu objetivo nessa viragem<sup>9</sup>.

No segundo capítulo, demonstraremos como o transbordamento das moralidades conflitantes para além do âmbito das doutrinas morais razoáveis afeta a ideia rawlsiana da prioridade do justo sobre as ideias do bem. Evidenciaremos como essa releitura do

---

<sup>8</sup> Embora Rawls sistematicamente afirme o dever de neutralidade do domínio do político em relação a quaisquer doutrinas morais particulares, de modo também sistemático se percebe como tende (naturalmente, dada sua proveniência) a justificar a compatibilidade da moralidade da sua doutrina com as moralidades particulares pressupostas por Kant e Mill. (Cf. RAWLS, 1992, p. 53)

<sup>9</sup> Rawls mesmo afirma no prefácio de *O Liberalismo Político* que a inconsistência de *Uma teoria da justiça* está na questão da estabilidade do modelo, que, por ser dependente do reconhecimento do fato do pluralismo razoável, o que não consta em sua primeira formulação, precisa ser revisto. Ainda que, por conta disso, Rawls tenha criado uma série de outras ideias que antes não eram necessárias, estas serão colocadas em questão apenas no interesse do tema aqui discutido. As principais ideias são: uma concepção política de justiça em contraposição a uma doutrina moral abrangente; consenso sobreposto; razão pública revista; concepção política de pessoa; pluralismo razoável, em contraposição ao pluralismo simples; e construtivismo político, em contraposição a construtivismo kantiano ou moral.

fato do pluralismo amplia o aspecto distintivo da concepção política rawlsiana em relação ao utilitarismo, trazendo à luz a necessidade de uma revisão da ideia de razão pública vista como excessivamente procedimental. Como consequência, concluindo o segundo capítulo, apontaremos que o peso absoluto da prioridade das iguais liberdades fundamentais fica relativizado, em função do contexto, especialmente em decorrência da inevitável avaliação das diferenças entre os cidadãos para o estabelecimento de uma justiça pública razoavelmente aceita, notadamente em termos básicos ou mínimos.

No terceiro e último capítulo, para fundamentar tal posição, analisaremos o pressuposto do fato do pluralismo enquanto conflito entre moralidades razoáveis, para em seguida demonstrar o rompimento da contenção imaginada na ideia de razoabilidade, notadamente pelo que chamaremos de complexificação do fato do pluralismo, em razão da inevitabilidade da influência e até mesmo da participação de cidadãos adeptos de doutrinas morais desarrazoadas no domínio da sociedade política. Trabalharemos a ideia de que é prioritário evitar restrições morais, ou seja, o estabelecimento prévio de critérios morais à mínima participação no próprio processo de construção política, uma vez que isto é colidente à ideia de um construtivismo político aberto a variadas concepções do bem e ao princípio de justa igualdade de oportunidades.

Encerraremos, na conclusão, invocando o princípio da diferença como valor conferidor da natureza especial da cultura política democrática moderna. Partindo da verificação de uma mudança na formulação dos princípios de justiça, indicaremos a possibilidade de uma modulação do princípio da diferença para rever a ideia de uma ordem sucessiva de prioridades, como afirmada por Rawls. Por fim, proporemos que, para uma concepção política de justiça, por definição, os princípios de justiça devem poder ser modulados em termos de aplicação justa à luz do contexto prático. Com isto, serão indicadas saídas rawlsianas para os problemas respectivamente apontados nos últimos itens do segundo e do terceiro capítulos.

# CAPÍTULO I

## A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA DE RAWLS

Tomaremos agora os pressupostos e conceitos apresentados por Rawls que lhe permitiram a construção teórica de sua concepção de justiça pública. Além disso, destacaremos que esses mesmos pressupostos e conceitos permitiram um tipo de pronta ignição para que sua justificação teórica ganhasse um horizonte de possibilidade de validação, aqui e agora, conferindo-lhe um uso altamente prático, como revela o grande debate que dela emergiu.

Inicialmente, em *Uma teoria da justiça*, Rawls indica que três são os pressupostos básicos que proporcionam esse horizonte prático à sua teoria da justiça. O primeiro é ligado ao que Rawls denominou “circunstâncias da justiça”. (RAWLS, 2008, p. 153) Trata-se de duas condições de possibilidade da justiça pública, uma objetiva e outra subjetiva<sup>10</sup>. O segundo pressuposto básico é o reconhecimento do fato do pluralismo moral. Por fim, o terceiro e último pressuposto básico se refere à concepção normativa e política de pessoa.

### 1.1 Circunstâncias da justiça

Segundo Rawls, as circunstâncias da justiça podem ser divididas em condições de dois tipos. (Cf. RAWLS, 2008, p. 154) A primeira, tomada como objetiva, se apresenta sob dois aspectos. Inicialmente, o que torna a cooperação humana possível, a partir do compartilhamento de ideias básicas, configurando uma comunidade política, que permitam práticas resolutivas não agressivas entre conflitos de interesses. O segundo aspecto da condição objetiva é a escassez moderada de recursos naturais ou produtivos. Sabemos que a totalidade dos recursos distribuíveis é menor que a demanda por esses bens. Importante enfatizar, nesse aspecto, que somente diante de uma escassez *moderada* de recursos se pode imaginar um sistema de justiça que funcione publicamente, já que, diante da insuficiência radical de recursos, provavelmente prevalecerá a vantagem do mais forte. Existindo, pois, um desarranjo permanente entre os recursos disponíveis e os desejos de consumo hipoteticamente ilimitados, mostra-se

---

<sup>10</sup> Rawls deduz essas duas condições da teoria de David Hume, conforme exposto no “Tratado da Natureza Humana.” (RAWLS, 2008, p. 153)

socialmente indispensável se encontrar certa base compartilhada para a dispensação e aproveitamento adequado dos recursos limitados.

[...] embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, é tipicamente marcada por um conflito, bem como por uma identidade de interesses. Há identidade de interesses porque a cooperação social viabiliza para todos uma vida melhor do que qualquer um teria se tentasse viver apenas por seus próprios esforços. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente com relação a como são distribuídos os maiores benefícios produzidos pela cooperação, pois, para perseguir seus objetivos, cada qual prefere uma fatia maior a uma fatia menor desses benefícios. (RAWLS, 2008, p. 153)

Portanto, desse argumento pressuposicional da escassez moderada de recursos, isto é, não há bens suficientes no nível desejado e para todos ao mesmo tempo, muito menos se pensarmos na justiça intergeracional, ou seja, para todos em todos os tempos, decorre a necessidade de que a distribuição dos recursos e bens seja justa. Trata-se da segunda circunstância da justiça, tomada por Rawls como subjetiva. (Cf. RAWLS, 2008, p. 154) Ocorre que, ultimamente, para agravamento da fratura social marcada pelo choque entre identidade de interesses e conflito de interesses, a questão do bem do comum<sup>11</sup> está para além de uma mera diferença em pontos de periferia teórica e prática,

---

<sup>11</sup> Fazemos essa distinção à ideia tradicional de *bem comum*. O conceito de bem comum não é mais suficiente, segundo Rawls, porque “pessoas razoáveis – isto é o que estamos dizendo – não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com a demais.” (RAWLS, 2011, p. 59) A crítica de Rawls à ética da virtude, principal modelo teórico associado à ideia de bem comum, também é apontada em *Justiça como equidade, uma concepção política*, p. 55. O argumento de Rawls para essa conclusão de perda de consistência do conceito de bem comum está no reconhecimento do fato do pluralismo moral em sua principal característica, que é a existência e validade política (porque plenamente racionais) de uma gama incomensurável de concepções do bem, ainda que conflitantes entre si. Essa é a distinção fundamental que exige o descentramento da ideia de bem comum. No entanto, esse deflacionamento agudo, que acaba por atacar a própria ideia do comum, se mostra desnecessário. Talvez o problema esteja na dose com que Rawls parece associar a ideia de bem à concepção de pessoa enquanto indivíduo. Isso tende a esvaziar demasiadamente a presença da ideia de algo comum do horizonte público ou cultural. No final, o caráter do bem como meramente procedimental ganha força teórica. Nesse sentido apontam os conceitos de “sociedade bem ordenada” (RAWLS, 2011, p. 41), “bem como racionalidade” (RAWLS, 2011, p. 207), “o bem da sociedade política.” (RAWLS, 2011, p. 237) Com a reintrodução do tema do bem associado ao comum, na forma do conceito de bem do comum, acreditamos que se possa restabelecer uma ponte importante entre cidadãos, no sentido de que o fato do pluralismo seja assimilado justamente pela tradição do bem comum, ao mesmo tempo que se desloca essa importante ideia moral do centro público e político, transformando-a como que numa doutrina particular, e, assim, atualizando-a sob a ideia do *bem do comum*, de modo a se favorecer uma concepção política de justiça pública, sem qualquer prejuízo aos pontos centrais à teoria rawlsiana. Afasta-se, com isso, a ideia de um bem de tipo abrangente, afeto a moralidades particularizadas, no caso, ligadas à ética de virtude, e passa-se a projetar o benefício ou bem do comum no pluralismo. É verdade que o comum não necessariamente é bom. Mas pode ser bom, no caso de Rawls, sob o pressuposto da cooperação em benefício mútuo. O comum, portanto, antes de ser previamente excluído, passa a ser uma questão, a partir, logicamente, das concepções do bem e os planos de vida dos cidadãos, considerados pessoalmente e em suas associações morais, com suas opiniões. Nesse sentido, podemos pensar o *bem do comum* como uma ideia intuitiva básica já inscrita nas instituições

como que entre pesos de uma mesma balança. Como Rawls destaca, o que se tem na história recente é a disseminação de um verdadeiro conflito sobre questões morais centrais, no sentido de uma permanente tensão de oposição entre as várias concepções do que seja a vida boa, frente à necessidade de reconhecimento de identidades variadas e à redistribuição dos recursos de modo apropriado a essas mesmas identidades<sup>12</sup>, para uma satisfação relativamente geral e ao mesmo tempo comum dos cidadãos. Ligado a essa circunstância de conflitualidade moderada, Rawls apresenta o segundo pressuposto básico para sua concepção de justiça: o reconhecimento do fato do pluralismo.

Essas condições afetam profundamente os requisitos de uma concepção praticável de justiça política: tal concepção tem de dar espaço a uma diversidade de doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes e, na verdade, incomensuráveis do bem tal como adotados pelos membros das sociedades democráticas existentes. (RAWLS, 1992, p. 28)

## 1.2 O reconhecimento do fato do pluralismo

A ideia rawlsiana é de que, notadamente desde a Reforma e suas consequências, há um desacordo radical e intransponível, progressivamente sedimentado em termos sociais, entre as concepções particulares e na maioria das vezes abrangentes do bem, defendidas por indivíduos e suas associações morais.

Até as guerras da religião nos séculos XVI e XVII, os termos equitativos da cooperação social eram estreitamente definidos: cooperação social com base no respeito mútuo era considerada impossível entre pessoas de fé diferente ou – na terminologia que utilizei – entre pessoas filiadas a concepções fundamentalmente diferentes do bem. Assim, uma das raízes históricas do liberalismo foi o desenvolvimento de várias doutrinas conclamando à

---

públicas, de modo semelhante ao que Rawls projeta em relação às ideias de sociedade como cooperação em benefício mútuo, ou às ideias de tolerância, rejeição à escravidão e todas as demais associadas à tradição política democrática. É desnecessária uma justificação de caráter metafísico ou epistemológico profundo para se admitir que a associação do comum a certo bem é indispensável em sociedades democráticas. Basicamente, o comum, para ser bom, passa a exigir, no fim das contas, uma construção política, respeitadas as moralidades particularizadas adotadas pelos cidadãos, assim como sua participação efetiva ou potencial nessa construção.

<sup>12</sup> Nosso argumento central, a ser desenvolvido ao longo do texto, parte do seguinte: o fato do pluralismo, a princípio, envolve mais questões de reconhecimento do que de distribuição. Ocorre, ao mesmo tempo, que o fato do pluralismo, tomado como fato socialmente profundo, coloca cada vez mais em questão a relação entre reconhecimento e distribuição. Por esse motivo, ainda que sob a ideia de bens sociais mínimos, é preciso tratar essas duas questões (reconhecimento e distribuição) sob o mesmo pano de fundo do pluralismo moral. O limite ou o ponto comum ou relacional, porém, está na questão da distribuição associada à ideia de bens sociais básicos. Nesse sentido, nossa esperança teórica é que a relativização das iguais liberdades frente ao princípio da diferença abrirá caminho para o reconhecimento do fato do pluralismo no interior da cultura democrática contemporânea, fazendo com que os modos de vida diversos, especialmente os enfraquecidos ou minoritários, sejam efetivamente permitidos, ainda que sob certos limites dados pelo próprio conjunto de princípios de justiça (iguais liberdades, princípio da diferença e iguais oportunidades).

tolerância religiosa. Um tema de justiça como equidade é reconhecer as condições sociais que deram origem a essas doutrinas enquanto pertencentes às assim chamadas circunstâncias subjetivas da justiça, e, a partir daí, explicitar as implicações do princípio da tolerância. (RAWLS, 1992, p. 56)

Nesse passo, diz Rawls, a sociedade democrática moderna é caracterizada pela inexistência de apenas uma, ou mesmo de poucas doutrinas morais abrangentes hegemônicas. Não há mais monopólio ou oligopólio no campo moral, mas sim um pluralismo de doutrinas abrangentes igualmente razoáveis e, apesar disto, incompatíveis. Em outros termos, inexistente um compartilhamento aberto e livre, muito menos *a priori*, no âmbito da deliberação moral em termos públicos.

[...]uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral. Tampouco deveríamos supor que em um futuro previsível uma delas, ou outra doutrina razoável que possa surgir, venha a ser professada por todos ou por quase todos os cidadãos. (RAWLS, 2011, p. XVII)

Desse modo, não há como escapar do reconhecimento do pluralismo, com suas consequências, nas sociedades democráticas. Sob esse panorama de fragmentação moral, portanto, como pode uma sociedade democrática contemporânea fazer vigorar o princípio da liberdade individual e, ao mesmo tempo, sustentar a igualdade entre todos os indivíduos? No caso do liberalismo político de modelo rawlsiano, o pressuposto fundamental é que, a partir do reconhecimento desse pluralismo de doutrinas abrangentes<sup>13</sup>, mesmo que conflitantes ou incompatíveis entre si, mas consideradas razoáveis<sup>14</sup> dentro de um contexto de razão pública, uma concepção política de justiça construirá e modelará instituições públicas livres e igualitárias para um regime democrático constitucional.

---

<sup>13</sup> "[...] a distinção entre as concepções políticas de justiça e outras concepções morais é uma questão de alcance, isto é, do leque de objetos aos quais uma concepção se aplica, e do conteúdo mais amplo que um leque maior requer. Dizemos que uma concepção é geral quando se aplica a um amplo leque de objetos (no limite, a todos os objetos); é abrangente quando inclui concepções do que é valioso na vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoais, que definem grande parte de nossa conduta não-política (no limite, nossa vida como um todo). As concepções religiosas e filosóficas tendem a ser globais e plenamente abrangentes; na verdade, que o sejam é considerado às vezes como um ideal a ser realizado. Uma doutrina é plenamente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos num sistema de pensamento articulado de maneira rigorosa, ao passo que uma doutrina é apenas parcialmente abrangente quando abarca certos (mas não todos) valores e virtudes não-políticos e sua articulação é menos precisa. Observe-se, por definição, para uma concepção ser até mesmo parcialmente abrangente, precisa ir além do político e abranger valores e virtudes não-políticos." (RAWLS, 2011, p. 206)

<sup>14</sup> Em relação às doutrinas morais abrangentes desarrazoadas, ou seja, incompatíveis com o próprio fato do pluralismo simples, caberia apenas a contenção política, segundo Rawls. Essa é uma questão que Michael Walzer aborda com propriedade, dentre outros textos, no artigo *Política e Paixão* (WALZER, 2008), reunido em livro sob o mesmo título.

As sociedades contemporâneas são marcadas pelo que Rawls definiu o "fato do pluralismo", vale dizer, a diversidade de crenças filosóficas, religiosas e políticas que as pessoas venham a ter. Um dos problemas mais complexos da teoria política contemporânea lembra propriamente os modos através dos quais o poder político deve responder a este fato – vale dizer, o modo pelo qual se pode justificar aquelas instituições sociais e políticas que regulam a vida social entre pessoas que possuem crenças e opiniões diversas sobre como se deva conduzir a própria vida. (BOCCHIOLA, 2010, p. 53, tradução nossa)

De certa maneira, aqui ocorre a distinção entre a maneira clássica de compreensão da filosofia aplicada à política e a Filosofia política moderna. Na Filosofia moral antiga e medieval, o fundamento estava colocado sobre a ideia de um bem supremo (sumo bem), encontrado objetivamente em resposta à pergunta “o que é o bem?”. Logo, se sabia o que era preciso fazer, de antemão e por todos, inclusive em termos políticos e pessoais, de modo que se projetava o que era necessário para que esse bem fosse observado e realizado por todos, de maneira que se alcançasse o modo mais excelente da vida humana, simbolizado na ideia unificadora de um sistema ético reconhecido como plenamente racional<sup>15</sup>. Com a ascensão da concepção liberal moderna da pessoa como sujeito dotado de autonomia moral, a ideia de felicidade baseada no bem comum, por exemplo, foi constrangida a ceder quase que totalmente espaço para a ideia de que os indivíduos apenas podem se realizar a partir de um critério moral auto-normatizador marcadamente aberto aos desejos próprios. Por consequência, abriu-se caminho para a justificação do declínio acentuado dos laços sociais de cooperação e solidariedade. A dificuldade, pois, que emerge da autonomização excessiva,

[...]gira em torno da possibilidade das doutrinas abrangentes e razoáveis endossarem uma concepção política de justiça. É o problema do consenso sobreposto (*overlapping consensus*). No entanto, fica claro nas obras de Rawls, que nenhuma dessas doutrinas abrangentes é adequada para ser elevada ao nível de uma concepção política, portanto, capaz de gerar um consenso. Contudo, é preciso contar com o apoio delas. (WEBER, 2011, p.131)

---

<sup>15</sup> “Uma das diferenças mais profundas entre concepções políticas da justiça é a que separa aquelas que dão margem a uma pluralidade de concepções opostas e mesmo incomensuráveis do bem, por um lado, e aquelas segundo as quais só existe uma concepção do bem a ser reconhecida por todos na medida em que são plenamente racionais. Concepções que se encaixam numa ou noutra categoria distinguem-se de muitas maneiras fundamentais. Platão e Aristóteles, bem como a tradição cristã tal como representada por Agostinho e Tomás de Aquino, estão entre os que reconhecem apenas um bem racional. Tais perspectivas tendem a ser teleológicas e a afirmar que as instituições são justas na medida em que efetivamente promovem aquele bem.” (RAWLS, 1992, p. 55)



A questão, portanto, é que esse declínio agudo dos vínculos de cooperação social entre tais pessoas autônomas pode gerar a instabilização das instituições públicas ou mesmo a desagregação integral das sociedades democráticas. Por sua vez, o liberalismo político também considera de saída que as pessoas são autônomas e que existem variadas concepções do bem, muitas conflitantes, mas mesmo assim “compatíveis com a plena racionalidade das pessoas humanas.” (RAWLS, 1992, p. 55) Assim, é preciso examinar a concepção política de pessoa, para compreender de que modo a diversidade de concepções do bem e a autonomia pessoal não precisam levar à instabilização e à desintegração das sociedades democráticas.

### **1.3 Concepção política de pessoa**

Nesse contexto é que se tem o terceiro pressuposto para a teoria rawlsiana da justiça, ligado a uma concepção normativa de pessoa. Rawls apresenta sua ideia de pessoa seguindo o método de restrição, isto é, voltando-se para a construção de uma concepção política de justiça a ser aplicada apenas à estrutura básica da sociedade.

Desejo enfatizar que uma concepção da pessoa tal como entendo aqui é uma concepção normativa, seja ela legal, política, moral ou mesmo filosófica ou religiosa, dependendo da visão geral à qual pertence. Neste caso a concepção da pessoa é moral; ela parte de nossa concepção cotidiana das pessoas como unidades básicas de pensamento, deliberação e responsabilidades; é adaptada a uma concepção política de justiça e não a uma doutrina moral abrangente. Na verdade, é uma concepção política de pessoa, e dados os objetivos da justiça como equidade, é uma concepção de cidadãos. (RAWLS, 1992, p. 36)

Sob a ideia fundamental de que “a sociedade deve ser concebida como um sistema equitativo de cooperação” (RAWLS, 1992, p. 37), ao que se soma a ideia de que as pessoas são livres e iguais e se associam em benefício mútuo, cabe estabelecer uma concepção de pessoa que se mostre adequada e favoreça esse mesmo sistema cooperativo. A questão da participação mais ou menos ativa na vida política e social é, antes de tudo, assimilada como uma condição herdada e limitada à própria tradição democrática moderna, com seu ideal de abrigo de variados estilos de vida e a possibilidade de relativa movimentação entre eles. Partindo disso Rawls adota uma concepção política de pessoa, isto é, uma concepção de cidadãos participantes necessários do poder político legítimo. Aos cidadãos, de acordo com essa concepção, são atribuídas duas capacidades. (Cf. RAWLS, 1992, p. 37)

A primeira capacidade diz respeito à noção de que os cidadãos são dotados de duas faculdades morais: de possuírem senso de justiça e terem uma concepção do bem. Trata-se, pois, da capacidade moral. A segunda capacidade, de duplo caráter, chamada por Rawls de “capacidade da razão” (RAWLS, 1992, p. 37), está ligada às ideias de razoabilidade e racionalidade.

Sobre a faculdade de possuir um senso de justiça, Rawls a define como “a capacidade de entender, de aplicar e de agir a partir de uma concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social.” (RAWLS, 1992, p. 37) Sobre a faculdade moral de concepção do bem, Rawls a define como a capacidade do cidadão de “formar, de revisar e racionalmente perseguir uma concepção de vantagem racional, ou do bem.” (RAWLS, 1992, p. 38)

Sua ideia de pessoa ainda atribui aos cidadãos as capacidades da razão, primeiro ligadas à ideia de *racionalidade*, como já se fazia na história das ideias morais, mas acrescenta e associa a ideia de condições *razoáveis* para a escolha política, sendo que, no caso de Rawls, a razoabilidade precede a racionalidade<sup>16</sup>.

[...] as pessoas são razoáveis em um aspecto fundamental quando, suponhamos que entre iguais, se dispõem a propor princípios e critérios que possam constituir termos equitativos de cooperação e quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. (RAWLS, 2011, p. 58)

Por razoabilidade, portanto, se entende que na realização pessoal de fins, os indivíduos têm a capacidade de conjugar os próprios fins aos fins dos demais. Basicamente, a ideia subjacente à noção de razoabilidade é a de que a sociedade se constitui como um sistema equitativo de cooperação articulado na hipótese de aceitação da prática da reciprocidade por todos os cidadãos. (Cf. RAWLS, 2011, p. 59) De todo modo, nessa ponderação de fins, pode-se concluir que certos fins são melhores que

---

<sup>16</sup>Rawls, em sua guinada política, passou a aplicar mais modelos de avaliação de precedências e prioridades. Isso fica claro na distinção teórica entre *razoabilidade* e *racionalidade*: “[...] a distinção entre o Razoável e o Racional, com o Razoável precedendo o Racional [...]. Aqui a relevância dessa distinção está em que, de maneira mais ou menos coerente, a *Theory* fala não de condições racionais, mas de condições razoáveis (às vezes, ajustadas ou apropriadas) enquanto restrições aos argumentos sobre os princípios de justiça [...]. Essas restrições são modeladas na posição originária e, portanto, impostas às partes; suas deliberações são sujeitas, e absolutamente sujeitas, às condições razoáveis cuja modelagem torna equitativa a posição originária. O Razoável, portanto, precede o Racional, e isso nos dá a prioridade do direito. Assim, descrever a teoria da justiça como parte da teoria da escolha racional, como nas pp. 16 e 583 foi um erro que cometi na *Theory* (e um erro que induziu a grandes enganos). O que eu deveria ter dito é que a concepção da justiça como equidade utiliza uma explanação da escolha racional sujeita a condições razoáveis para caracterizar as deliberações das partes enquanto representantes de pessoas livres e iguais; e tudo isso no âmbito de uma concepção política de justiça que é, por certo, uma concepção moral.” (RAWLS, 1992, p. 42)

outros, e por isso se muda ou rejeita, tanto os fins próprios, como os dos demais. Essa rejeição, por exemplo, pode até ser totalizante<sup>17</sup> em relação a eventuais doutrinas morais abrangentes que conflitem com os valores democráticos fundamentais da liberdade e da igualdade.

Já a ideia de racionalidade está ligada à noção de pessoa enquanto agente capaz de transformar, modificar ou produzir juízos deliberados.

O racional aplica-se ao modo como esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma como são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e, nesse caso, é guiado por princípios conhecidos, como optar pelos meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais condições. (RAWLS, 2011, p. 60)

Mas Rawls acrescenta que essa relação meios-fins sempre é forçosamente confrontada à avaliação de questões últimas significantes para o plano de vida do agente moral, plano este visto como um todo coerente, sem que se exclua a própria relação de complementariedade entre esses mesmos fins centrais. Todavia, a ideia de racionalidade não se mostra suficiente, em termos políticos práticos motivacionais, daí a necessária complementação pela ideia de razoabilidade.

[...]o que agentes (exclusivamente) racionais não têm é a forma específica de sensibilidade moral que está por trás do desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal e de fazê-lo em termos que se possa razoavelmente esperar que outros, na condição de iguais, aceitem. (RAWLS, 2011, p. 60)

Assim, ainda que sob o caráter de unidade pessoal de responsabilidade na vida social e política, Rawls destaca que, “na justiça como equidade, o razoável e o racional são entendidos como duas ideias fundamentais distintas e independentes”, embora devam ser adotadas como “noções complementares” e, como tais, não podem despedir um ao outro, pois

[...]cada uma delas constitui um elemento dessa ideia fundamental (cooperação equitativa) e se conecta à sua faculdade moral distintiva, respectivamente, à capacidade de um senso de justiça e de uma concepção do bem. Ambas operam em conjunto para especificar a ideia de termos equitativos de cooperação, levando em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada uma em relação às demais. (RAWLS, 2011, p. 61)

---

<sup>17</sup> Sem que isso signifique “perda da identidade pública ou institucional, ou sua identidade para os propósitos do Direito fundamental.” (RAWLS, 2011, p. 35)

Além disso, reforça Rawls, os limites de uma teoria política fundada na racionalidade são revelados pela própria história das ideias filosóficas relacionadas a esse tipo de hipótese e seus contundentes fracassos. Por fim, ainda sobre a ideia de razoabilidade e sua prioridade frente à noção de racionalidade, Rawls afirma que “outra diferença fundamental entre o razoável e o racional é que o razoável é público de uma forma que o racional não é.” (RAWLS, 2011, p. 63) Se a questão é, pois, de justiça pública, evidente que o caráter público da ideia de razoabilidade, eis que já marcada pela condição mundana da sociabilidade, acaba por conferir ao argumento a força teórica necessária, tanto para a ideia de prioridade, quanto na questão de independência, frente à noção de racionalidade, agora secundarizada. É nesse sentido que a noção de razoabilidade, nos termos formulados por Rawls, se mostra como elemento indispensável à construção de uma concepção política de justiça. Essa é, basicamente, a ideia de pessoa<sup>18</sup> formulada por Rawls e que se pretende um conceito exclusivamente político prático.

Baseado nesses três pressupostos - circunstâncias, fato do pluralismo e ideia de pessoa, Rawls conclui que não é possível encontrar, de início, um princípio ou um conjunto de princípios que sejam capazes de organizar estavelmente aquilo que chama de *estrutura básica da sociedade* e que sejam aceitos por todos.

Há um profundo desacordo sobre como os valores da liberdade e da igualdade são realizados, da melhor forma possível, na estrutura básica da sociedade. Simplificando, podemos conceber esse desacordo como um conflito, no âmbito da própria tradição do pensamento democrático, entre a tradição associada a Locke, que dá ênfase ao que Constant denominou ‘liberdades dos modernos’ – liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e da propriedade, e o império da lei – e a tradição associada a Rousseau, que enfatiza o que Constant chamou ‘as liberdades dos antigos’; as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública. [...] A justiça como equidade tenta decidir a pendência entre essas tradições em confronto [...]. (RAWLS, 1992, pp. 29-30)

#### **1.4 Estrutura básica da sociedade e sociedade bem-ordenada**

Rawls não objetiva com sua teoria uma regulação de instituições particulares ou mesmo as situações singulares de intercâmbio familiar ou internas a grupos

---

<sup>18</sup> Seguindo o método de esquiva ou evitação, Rawls formula uma concepção de pessoa a partir de um critério de exclusão pontual. Não se trata de uma concepção fundamentada ou dependente de uma fundamentação epistemológica ou metafísica. Trata-se de uma concepção de pessoa que se pretende, teoricamente, como exclusivamente política, como já explicitado.

associativos. Sua pretensão se restringe à organização de um modelo de justiça pública sobre o qual possam ser assentadas as principais instituições públicas da tradição democrática. Nesse sentido, limita o objetivo de sua teoria, reconhecendo que projetar uma concepção política da justiça significa pensar e aplicar uma moralidade de fim específico.

[...] o objeto principal da justiça é a 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 das vantagens decorrentes da cooperação social. (RAWLS, 2008, p. 08)

As instituições públicas, enquanto objetivo da concepção política de justiça, devem ser vistas sob um todo minimamente coerente, com a fixação de certos deveres e direitos fundamentais ligados ao exercício pleno das liberdades democráticas, sem se descuidarem da exigência, também democrática, da observância e concretização da igualdade entre os cidadãos, como condição para o próprio exercício dessas mesmas liberdades. Seguindo o método da evitação, Rawls basicamente procura substituir o problema da moralidade, tomada de modo abrangente, pela questão política. Por isso passa ao conceito de um construtivismo político, pois apenas este é capaz de justificar o fato do pluralismo moral e o distanciamento necessário que a estrutura básica da sociedade deve guardar em relação a quaisquer doutrinas morais particulares.

Para uma concepção funcional de justiça pública, uma sociedade democrática marcada pelo pluralismo moral deve, assim, desviar-se de controvérsias morais atreladas a doutrinas particulares abrangentes, ao mesmo tempo em que reduz seu campo de articulação à estrutura básica. No fim isso significa evitar completamente as questões centrais ou últimas das doutrinas morais abrangentes. Para isso, essa concepção política se vale das ideias intuitivas básicas, tais como a de sociedade, como um sistema de cooperação social equitativa entre pessoas livres e iguais, e a ideia de cooperação, distinta de uma mera coordenação social (RAWLS, 1992, p. 35), que estão inscritas nas instituições e na cultura pública das democracias. Chama-se política porque associada a certa tradição política. (Cf. RAWLS, 1992, p. 28) Portanto, Rawls expressamente se afasta da pergunta sobre a capacidade de generalização dessa concepção de justiça sob outras condições históricas e sociais. (RAWLS, 1992, p. 27)

Como consequência lógica do objetivo restrito da concepção de justiça aplicada às instituições públicas, Rawls perspectiva a ordenação da sociedade e como isso é possível. Trata-se do conceito rawlsiano de sociedade bem-ordenada. A ideia de uma

sociedade bem-ordenada já havia sido trabalhada, mas Rawls mesmo reconhece que pressupôs, ainda que não diretamente, a adoção da sua justiça como equidade enquanto uma moralidade abrangente, como já havíamos indicado antes.

[...] o grave problema que tenho em mente diz respeito à ideia irrealista de sociedade bem ordenada, tal como aparece em *Teoria*. Uma característica essencial da sociedade bem ordenada, associada à justiça como equidade, é que todos os seus cidadãos respaldam essa concepção com base no que agora denomino uma doutrina moral abrangente. É tendo esta doutrina como fundamento que os cidadãos aceitam os dois princípios da justiça como equidade. De maneira semelhante, na sociedade bem ordenada, associada ao utilitarismo, os cidadãos em geral subscrevem essa visão, como uma doutrina filosófica abrangente e por isso aceitam o princípio de utilidade. (RAWLS, 2008, pp. XVI-XVII)

Já sob a ideia de uma concepção política de justiça, como procura se desvencilhar de concepções morais abrangentes particulares, Rawls reformula seu conceito de sociedade bem-ordenada. Partindo sempre da ideia mais fundamental de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, Rawls conjuga a essa ideia outras duas, a saber, a concepção política de pessoa e a noção de sociedade bem-ordenada “no sentido de uma sociedade que é de modo efetivo regulada por uma concepção política de justiça.” (RAWLS, 2011, p. 41) Prosseguindo em sua articulação conceitual, Rawls define que uma sociedade bem-ordenada é tal porque amplamente caracterizada por três elementos.

Dizer que uma sociedade é bem-ordenada significa dizer três coisas: a primeira (e isso está implícito na ideia de uma concepção de justiça publicamente reconhecida) é que se trata de uma sociedade na qual *cada um aceita, e sabe que todos os demais aceitam, precisamente os mesmos princípios de justiça*; a segunda (que está implícita na ideia de regulação efetiva) é que se reconhece publicamente, e nisso se acredita com boas razões, que a estrutura básica dessa sociedade – isto é, suas principais instituições políticas e sociais e a *maneira como* se articulam em um sistema único de cooperação – *implementa aqueles princípios*; e a terceira, que seus cidadãos têm um senso de justiça que normalmente é efetivo e, em virtude disso, em geral agem em conformidade com as instituições básicas da sociedade, que consideram justas. Em uma sociedade como essa, a concepção publicamente reconhecida de justiça estabelece um ponto de vista comum, a partir do qual é possível arbitrar as demandas que os cidadãos fazem à sociedade. (RAWLS, 2011, p. 42)

Portanto, o pressuposto para atrair os cidadãos, fazendo com que se disponham a aderir ou ratificar os mesmos princípios de justiça, em primeiro lugar, está assentado no ideal da cooperação reciprocamente impostada logo de saída. Os axiomas regulativos são escolhidos na expectativa razoável de que todos os aceitem ou mesmo possam vir a aceitá-los, dada a condição de pessoas livres e iguais que são. Disso decorre a ideia de

um “ponto de vista comum”. Mas há um detalhe importante – não esquecido por Rawls – para além do pressuposto da cooperação recíproca e dos princípios de justiça que são escolhidos e aceitos por todos. Cuida-se do modo de aplicação desses mesmos princípios, ou, nos termos de Rawls, o modo como se articula ou implementa esses princípios. Essa questão, particularmente, parece determinante para uma adequada consideração do terceiro elemento que caracteriza uma sociedade bem-ordenada, que é o “senso de justiça”.

É claro que a escolha de princípios comuns de justiça implica certa concepção moral. Rawls mesmo reconhece isso, embora reforce que essa doutrina moral para fins políticos independa de qualquer concepção moral particular. Ocorre que, mesmo que considere amplamente aceitáveis os princípios de justiça escolhidos ou ratificados pelos cidadãos ou seus representantes, é muito provável, dado o fato do pluralismo, que a implementação desses princípios exija uma adequação prática, consideradas as variadas posições sociais concretas vividas e desejadas pelos cidadãos e suas associações. Não se trata, por conseguinte, de utilizar os valores que informam os princípios de justiça tão somente para sua ampla escolha ou ratificação social, tratando a questão de seu uso pelas instituições públicas como um problema de quase-procedimentalidade. O valor moral que viabiliza a escolha e adesão a princípios de justiça não pode estar dissociado do próprio valor que informa a aplicação concreta desses mesmos princípios.

Exposta, pois, a restrição objetiva de âmbito de aplicação da teoria rawlsiana, sob o conceito de estrutura básica da sociedade e sua adequada ordenação, voltemos à questão que se colocou: diante de uma escassez moderada de recursos e conflitos de interesses administráveis, por sua vez marcados por uma pluralidade de concepções do bem, incluindo algumas opostas, que podem desagregar a noção de justiça pública, é preciso que se encontre um modo – pretensamente o mais justo possível – que operacionalize a distribuição desses bens, sob o pano de fundo de uma irreduzível e sempre tensa relação entre igualdade e liberdades enquanto valores fundamentais de uma sociedade democrática.

Para isso, em termos de método, Rawls se apropria criativamente da tradição teórica do contrato social, construindo o conceito de posição originária<sup>19</sup> como artifício

---

<sup>19</sup> As principais traduções dos textos de Rawls para a língua portuguesa usam a palavra “original”, referindo-se ao conceito da posição ideal de escolha dos princípios de justiça. Explico, pois, porque uso o termo “originária”. A mudança na tradução deve ser entendida apenas como um reforço no distanciamento da ideia de uma genealogia que pretendesse escavar como que o início da sociabilidade na história, de modo assemelhado à tradição contratualista clássica. O termo “original”, segundo intuímos, parece remeter a uma posição mítica ou historicamente inicial, considerado o arco histórico como um

de representação, a partir da qual se torna possível a escolha, pelos cidadãos, de princípios de justiça comuns, mesmo quando adeptos de concepções morais distintas ou até mesmo opostas.

### 1.5 Posição originária como artifício de representação

Depois de apresentadas, em linhas gerais, as ideias fundamentais, tanto sobre o objetivo restrito da concepção política de justiça, afeto à estrutura básica da sociedade e suas instituições públicas, como acerca do conceito político de pessoa, é necessário demonstrar como articular, a partir de ideias intuitivas básicas compartilhadas pela sociedade, princípios que estruturam e conservem a sociedade democrática como sistema cooperativo equitativo para benefício mútuo entre pessoas livres e iguais.

Como já vimos, a construção política será implementada por articulação de princípios de justiça aceitos pelos membros em geral dessa sociedade. Para isso, dentro do pressuposto de pertencimento e vinculação à tradição democrática moderna, Rawls se apropria da ideia tradicional do contrato social, ao mesmo tempo em que a reformula<sup>20</sup>. Diante de uma posição informada moralmente por uma doutrina abrangente, seja ela metafísica ou epistemológica, de fundo religioso, filosófico ou moral em geral, estaríamos diante de uma situação paralisante, dada a pluralidade moral e o conflito de interesses, ou mesmo diante de um tribunal político totalizante. Por essa razão, pensada em termos políticos práticos, é preciso encontrar uma posição tal, a nível político, ainda que hipoteticamente, que reduza razoavelmente a margem de desacordo entre os cidadãos ou entre seus representantes e, desse modo, permita a escolha de critérios públicos de justiça aplicáveis pelas instituições públicas que compõem a estrutura básica da sociedade.

---

todo. Já pelo uso de “posição *originária*” imaginamos que a situação ideal de escolha de princípios de justiça possa ser entendida como *uma* posição, potencialmente dentre outras, e não uma *única* posição, acontecida de uma vez por todas. Com isso a originariedade da posição de escolha pode ser, de certo modo, compreendida como um método sujeito a reposicionamentos no tempo e no espaço. Essa visão é mais adequada ao objetivo do presente texto. Por fim, registro que a mesma tradução é utilizada pelo Prof. Álvaro de Vita em artigo publicado na Revista Lua Nova (DE VITA, 1992).

<sup>20</sup>Reformula não apenas no sentido de afirmar o caráter hipotético ou não histórico do argumento, diversamente do pensado pelos contratualistas clássicos e o conhecido estado de natureza. Rawls deixa claro que não imagina ou projeta seu argumento sob qualquer ideia de acontecimento pré-político ou pré-social. Para além desse debate, claramente superado por Rawls, a questão é verificar como são extraídas motivações morais de sociabilidade a partir dessa tradição. A impressão que se tem é que Rawls parece inverter a pressuposição dos contratualistas clássicos acerca do problema do mal, saindo de uma perspectiva negativa, ligado ao medo do político, para um horizonte mais aberto de atração para o político.



Uma questão inicial, antecedente à própria hipótese da posição originária, está na necessidade de que os critérios de justificação da regulação dos interesses sejam dados por um processo de autonormatização. Isso porque a consequência do abandono de quaisquer doutrinas morais abrangentes leva, necessariamente, à marginalização de qualquer argumento ou fonte de autoridade externa aos próprios participantes do sistema cooperativo. Ao mesmo tempo, esses mesmos participantes do sistema cooperativo se reconhecem como pessoas iguais e livres de modos diversos, pois se colocam sob o fato do pluralismo, reconhecendo que guardam desejos e interesses diferentes, e por vezes conflitantes, como decorrência lógica dos pressupostos já explicitados. Desse modo, para fins de eleição das regras do jogo da justiça pública, sob a hipótese *ideal* da neutralidade, somente através de um artifício que opere certa restrição de fatores contingenciais, se poderia, o máximo possível, realizar o estabelecimento prático dos termos equitativos, ainda que precários, no interesse de estruturação de um sistema de cooperação em benefício mútuo.

Esse modo, em Rawls, chamado de *posição originária* (ou posição original), é diverso do estado de natureza, entendido como um momento pré-social, mas histórico, conforme acentuou a filosofia política moderna tradicional. Hobbes, por exemplo, sob a figura do homem enquanto lobo, no sentido de que é um possuidor de desejos ilimitados, concebeu sua teoria política partindo da ideia de um estado de natureza, pleno de medo e insegurança. Por isso, o mecanismo da generalização do medo, especialmente da morte violenta, levaria a todos a um acordo originário: o contrato social. Já John Locke, ainda que sustentando a mesma ideia de um estado de natureza, afirma no Segundo Tratado do Governo Civil<sup>21</sup> que existem direitos que devem ser predicados de naturais, uma vez que seriam pré-políticos, como a liberdade e a igualdade. Rousseau, no entanto, invertendo a lógica hobbesiana e lockeana, atribui ao homem em estado de natureza a qualidade de pureza moral, cabendo justamente ao advento da sociedade a culpa por essa agora notória corrupção. No caso da filosofia política moderna clássica, portanto, se parte de uma dicotomia entre um estado pré-político em função do qual se projeta o quadro social.

---

<sup>21</sup> “Se no estado de natureza o homem é tão livre como se afirmou, perguntar-me-ão se é senhor absoluto da sua própria pessoa e dos seus bens, igual aos mais insigne, e súdito de ninguém, então porque razão renunciará à sua liberdade? Por que razão cederá o seu império e se submeterá ao domínio e ao controle de outro poder qualquer? A resposta a estas questões é óbvia. No estado de natureza o homem possui, de facto, um tal direito, contudo, o seu exercício é extremamente incerto, uma vez que está constantemente exposto à invasão dos outros. Todos são reis, tanto quanto ele, e cada homem é o seu igual.” (LOCKE, 2007, p. 143)

Rawls, reformulando essa tradição do contrato social, elabora a ideia do *artifício de representação*, enquanto modelo hipotético, chamando-o de posição originária, a partir da qual são escolhidos os princípios de justiça.

Os princípios de justiça são o resultado de um procedimento de construção no qual pessoas racionais (ou seus representantes), sujeitas a condições razoáveis, escolhem os princípios que deverão regular a estrutura básica da sociedade. (RAWLS, 2011, p. XXII)

Assim, para fins sociais, essa posição original funciona sob o que denomina de *véu da ignorância*, fazendo com que os partícipes políticos se afirmem reciprocamente em igual posição potencialmente aleatória. Aleatória porque, em tese, não existem garantias aos partícipes de que manterão a posição ocupada de fato, aqui e agora, por si ou seus sucessores, ou que, aqueles que hoje não possuem uma boa posição, futuramente (alea) podem possuí-la e, inclusive, empreenderem retaliações. Mas antes de enfatizar esse caráter do risco, como fazem os contratualistas clássicos, parece melhor, juntamente com Rawls, projetar um ciclo que gire em torno da reciprocidade e, talvez, da solidariedade.

Foi partindo da tradição de pensamento democrático, na qual os cidadãos são tidos como pessoas livres e iguais, que se chegou à necessidade de identificação de tal ideia de posição que permitisse aos cidadãos, de modo mais ou menos deliberado, eleger seus próprios princípios de justiça política, no sentido de que, a partir da aplicação deles, possam abrir um horizonte prático de cooperação em benefício mútuo. Nisso consiste a ideia rawlsiana de cooperação social.

[...] como são determinados os termos equitativos de cooperação? Serão eles simplesmente definidos por uma agência externa, distinta das pessoas em cooperação? Serão eles, por exemplo, postos pela lei de Deus? Ou são eles termos que devem ser reconhecidos por essas pessoas como equitativos, por referência a seu conhecimento de uma ordem moral precedente e independente? Por exemplo, deve-se considerar tais termos como requerimentos da lei natural ou de um reino de valores conhecidos através da intuição racional? Ou ainda, deverão esses termos ser estabelecidos por um empreendimento comum das próprias pessoas, à luz do que elas consideram ser seu mútuo benefício? (RAWLS, 1992, p. 39)

Contudo, sabemos que acordos públicos são difíceis, ainda mais se estamos diante de um pluralismo conflitante, como pressupõe o próprio Rawls. Enquanto acordos cotidianos, familiares ou não, são mais facilmente estabelecidos, pois limitados por situações específicas dentro de um contexto básico já estruturado, o que Rawls espera é “estender a ideia de acordo ao próprio pano de fundo.” (RAWLS, 1992, p. 40)

Basicamente, a necessidade da ideia de posição originária, enquanto artifício de representação caracterizado pelo véu da ignorância, decorre da exigência, também pública, de se ter que “eliminar<sup>22</sup> o poder superior de barganha que inevitavelmente emerge do pano de fundo das instituições de qualquer sociedade, como resultado de tendências cumulativas sociais, históricas e naturais.” (RAWLS, 1992, p. 40) Rawls, porém, esclarece que essa ideia não deve ser vista como um momento em sentido histórico-factual. Ao contrário, a ideia de posição originária serve apenas como um “artifício de representação<sup>23</sup>, e, portanto, “qualquer acordo alcançado pelas partes deve ser encarado como ao mesmo tempo hipotético e não histórico.” (RAWLS, 1992, p. 40)

[...]introduzimos uma idéia com a de posição originária porque não há melhor maneira de elaborar uma concepção política da justiça para a estrutura básica a partir da idéia intuitiva fundamental da sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos como pessoas livres e iguais. Mas há certos riscos. Como um artifício de representação, a posição originária pode parecer algo abstrata e por isso prestar-se a mal-entendidos. Pode parecer que a descrição das partes pressupõe alguma concepção metafísica da pessoa [...]. Mas isso é uma ilusão causada por não se ver a posição originária como um artifício de representação. [...]Devemos ter presente que nossa tentativa é mostrar como a idéia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social pode ser desdobrada de modo a especificar os princípios mais apropriados à realização das instituições da liberdade e da igualdade quando os cidadãos são considerados livres e iguais. (RAWLS, 1992, pp. 43-44)

A ideia, no fim, é de que os critérios de justificação decorram de um encontro entre pessoas radicalmente livres e iguais, mesmo que por hipótese e de um ponto de vista mais ou menos neutro.

[...]temos de descobrir um ponto de vista distante das características e circunstâncias do pano de fundo abrangente, e não distorcida por ele, a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais possa ser

<sup>22</sup> Inflexões fortes como essa dão a base de nossa pesquisa. A *eliminação* ainda que pontual (originária) de posições de poder superior não parece uma ideia razoável. O artifício de representação, nesse sentido, pode significar um apagamento imaginário das contingências do mundo social, abrindo um espaço excessivo ao próprio abuso do poder acumulado tido como suspenso. Talvez, o melhor desinfetante, nesse caso, seja a luz do sol.

<sup>23</sup> Esse artifício procura distensionar, no fim, o problema da hierarquização vinculada a perdas, seja pelo medo de queda de posição de poder, seja pelo medo de não poder mudar para melhor posição. A questão é como a posição particular deve ser considerada no caso dos mais desfavorecidos, para que as iguais liberdades fundamentais estejam acessíveis a eles. A ideia de posição originária, assim, deve ser colocada em questão sob dois aspectos entrelaçados, um formal e outro substancial. O primeiro, como propõe Rawls, sob a ideia do “risco da mudança” (queda forçada pelos desfavorecidos ou ganho dificultado pelos favorecidos, sob a ideia de reciprocidade em mobilidade social). A substancial, porém, deve ser “transparente” por ocasião da deliberação pública, a fim de que as partes estejam posicionadas sob proporcionalidade para a deliberação e decisão (acordo, não acordo, nova deliberação, acordo parcial, mínimo etc). Essa “transparência” está vinculada ao primeiro aspecto formal. Esse ponto pode se encaixar bem na crítica de Hart (lacuna acerca da aplicação dos princípios à medida que as circunstâncias sociais são conhecidas. (Cf. RAWLS, 2011, pp. 343-344)

estabelecido. Tal ponto de vista, que tem a característica que chamei de ‘véu da ignorância’, é a posição originária. (RAWLS, 1992, p. 40)

Justifica-se essa espécie de tensão entre interesses em função da busca da maior neutralidade possível, basicamente em razão do problema - concreto e inafastável – da interferência que as desigualdades de poder, herdadas ou não, geram na escolha dos critérios generalizáveis de justiça. Aqui reside a questão do como justificar, de modo abrangentemente aceitável, as diferenças e as desigualdades presentes numa sociedade democrática, bem como mostrar quais delas são inaceitavelmente injustas. Em outros termos, com a ideia de posição original, Rawls elevou as diferenças entre os cidadãos a uma questão de justiça pública. Sobre esse pressuposto fundamental, portanto, surge a possibilidade da enunciação de critérios ou princípios de justiça pública, que no caso de Rawls são os seus dois *Princípios de Justiça*, que serão abordados adiante. Neles se encontra sintetizado o conteúdo da teoria da justiça rawlsiana. Mas essa possibilidade de enunciação de princípios de justiça, conferida pelo artifício de representação da situação originária, exige um segundo argumento. A eleição dos princípios de justiça não pode ser dissociada da relação de ajuste entre as crenças morais dos cidadãos e de seus representantes e a própria noção de justiça que se pretende aceitável potencialmente por todos.

Para isso, em *Uma teoria da justiça*, Rawls tratou desse aspecto a partir da ideia de “convicções ponderadas.” (RAWLS, 2008, p. 23) Segundo afirmou, além da representação, depois reforçada sob a figura de um artifício, é “preciso verificar se os princípios que seriam escolhidos são compatíveis com nossas convicções ponderadas acerca da justiça ou as ampliam de maneira aceitável.” (RAWLS, 2008, p. 23) O argumento em torno de “convicções ponderadas” é apresentado por Rawls como forma de solucionar o problema da justificação a ser escolhida e adotada frente a dilemas sociais e ao desejo pessoal de muitos atrelado ao poder político e econômico.

Na procura da descrição mais adequada dessa situação trabalhamos em duas frentes. Começamos por descrevê-la de modo que represente condições amplamente aceitas e de preferência fracas. Verificamos, então, se essas condições têm força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios. Em caso negativo, procuramos outras premissas igualmente razoáveis. Em caso afirmativo, porém, e se esses princípios forem compatíveis com nossas convicções ponderadas de justiça, então até este ponto tudo vai bem. Mas é possível que haja discrepâncias. Nesse caso, temos uma escolha. Podemos modificar a caracterização da situação inicial e reformular nossos juízos atuais, pois até os juízos que consideramos pontos fixos provisórios estão sujeitos à reformulação. Com esses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, outras vezes modificando nossos juízos para que se adaptem aos princípios, suponho que

acabemos por encontrar uma descrição da situação inicial que tanto expresse condições razoáveis como gere princípios que combinem com nossos juízos ponderados devidamente apurados e ajustados. Denomino esse estado de coisas equilíbrio reflexivo. (RAWLS, 2008, pp. 24-25)

Essa primeira versão do “equilíbrio reflexivo” foi objeto de fortes críticas no sentido de que pressuporia certo consenso moral prévio para a própria instauração do procedimento deliberativo de escolha dos princípios, o que lhe retiraria o caráter de generalização teórica que reivindica. No fim, isso poderia justificar até mesmo a escolha dos princípios de justiça antes de qualquer processo, revelando o seu falseamento em termos de igualdade formal. Também aqui, assim como na questão da ideia de posição originária caracterizada pelo véu de ignorância, Rawls sofre a acusação de apresentar um argumento abstrato, pois o teria deixado desprovido de raízes práticas. Posteriormente, dentro do quadro de textos que compõem *O liberalismo político*, Rawls mesmo procurou esclarecer e reforçar como poderia ser aplicada independentemente da filiação a quaisquer concepções morais abrangentes. Para isso ele opera uma redução teórica estratégica, transformando “a doutrina abrangente da justiça como equidade na concepção política da justiça como equidade[...]” (RAWLS, 2011, p. XLVIII) Desse modo, liberando-se parcialmente do quadro da subordinação a uma concepção moral particular, Rawls opera o que chamou de “uma concepção política, não metafísica” de justiça pública. Com isso, abriu consideravelmente o âmbito de aplicação de sua concepção de justiça política, embora ele mesmo tenha reconhecido que sua teoria pertence e está colocada no interior de uma certa tradição – a das democracias constitucionais modernas – e que isso implicaria uma moralidade mais ou menos específica. Para essa nova impostação política da ideia de “equilíbrio reflexivo”, Rawls lança mão de uma pergunta.

[...]como poderia a filosofia política descobrir uma base de acordo para resolver uma questão tão fundamental como a de estabelecer as formas institucionais mais apropriadas à liberdade e à igualdade? É provável, claro, que o máximo que pode ser feito é reduzir a margem de desacordo público. Ainda assim, mesmo convicções firmes mudam gradualmente: a tolerância religiosa é hoje aceita, e argumentos em favor das perseguições não são apresentadas abertamente; similarmente, a escravidão é rejeitada como algo inerentemente injusto, e por mais que sequelas da escravidão persistam nas práticas sociais, ninguém se dispõe a defendê-la. Nós recolhemos tais convicções consolidadas como a crença na tolerância religiosa e a recusa da escravidão e tentamos organizar as ideias e princípios básicos implícitos nessas convicções numa concepção coerente de justiça. Podemos tomar essas convicções como pontos fixos provisórios que qualquer concepção de justiça razoável para nós pode explicar. Consideramos, então, nossa própria cultura política pública, incluindo nela suas principais instituições e as tradições históricas de sua interpretação, como o fundo compartilhado de ideias e

princípios básicos implicitamente reconhecidos. A esperança é de que essas ideias e princípios possam ser formulados com clareza suficiente para que sejam combinados numa concepção de justiça política que tenha afinidade com nossas convicções mais firmes. Expressamos isso dizendo que, para ser aceitável, uma concepção política da justiça deve estar de acordo com nossas convicções refletidas em todos os níveis de generalidade, com base na devida reflexão (ou ainda, devem estar de acordo com nossas convicções no que chamei de ‘equilíbrio reflexivo’). (RAWLS, 1992, pp. 31-32)

Reconhecendo, pois, os limites de sua concepção de justiça frente às moralidades abrangentes, Rawls empreende uma guinada em vista de uma fundamentação não metafísica de sua teoria. Ao mesmo tempo em que reconhece o pertencimento a certa tradição política – e também moral – realiza um descentramento da tradicional fundamentação da Filosofia política, especialmente em torno de questões últimas ou derradeiras, extraíndo da ideia de uma historiografia autocertificada o argumento acerca da convicção firme que se tem, aqui e agora, de quais ideias básicas já enraizadas possibilitam uma concepção de justiça política para uma democracia constitucional. Para Rawls, a ideia intuitiva mais fundamental e global é a da sociedade como um “sistema de cooperação social equitativa entre pessoas livres e iguais”, e a pergunta que se coloca diante disso é “como descobrir uma base pública de acordo político” senão através de uma concepção de justiça que forneça “uma maneira razoável de dar forma, numa visão coerente, às bases mais profundas de acordo inscritas na cultura política pública de um regime constitucional e aceitáveis para as suas mais firmes convicções.” (RAWLS, 1992, p. 32)

Nota-se como Rawls procura atribuir a tal concepção de justiça um caráter demiúrgico, no sentido de que a idealidade da teoria não está na criação de ideias ou normas, mas na modelagem de algo que já existe e que, de certo modo, pode ser redescrito e aplicado a culturas e povos semelhantes<sup>24</sup>. Como consequência, tal concepção de justiça somente é possível a partir de algum consenso na cultura política. A ideia de Rawls é que esse consenso se dá por sobreposições, possuindo dois aspectos centrais.

O primeiro é que procura um consenso de doutrinas morais abrangentes razoáveis (em oposição a doutrinas morais desarrazoadas ou irracionais). O fato crucial não é o pluralismo como tal, mas o pluralismo razoável (I, §6.2). O liberalismo político considera essa diversidade, como já disse antes, como o resultado de longo prazo das capacidades da razão sob uma estrutura duradoura de instituições livres.[...] No que diz respeito ao segundo aspecto sobre um consenso sobreposto, recordemos que, no final de I, §3.3-4, afirmei que, em uma democracia constitucional, devemos apresentar a concepção

---

<sup>24</sup> “Uma concepção política não tem de ser uma criação original.” (RAWLS, 1992, p. 32)

pública de justiça, tanto quanto possível, como independente de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Isso significa que a justiça como equidade deve ser entendida, no primeiro estágio de sua exposição, como uma concepção que se sustenta por si mesma e expressa uma concepção política de justiça. (RAWLS, 2011, p. 170)

Espera Rawls, pois, que por uma sobreposição consensual seja possível o reconhecimento recíproco ou estejam incluídas "todas as doutrinas filosóficas e religiosas opostas que podem persistir e atrair adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa" (RAWLS, 1992, p. 28). Ao mesmo tempo, enfatiza que sua firme convicção na justificação democrática evita questões filosóficas e epistemológicas, assim como admite a impossibilidade de resolução política de todas as questões, sendo que a "única alternativa ao princípio da tolerância é a utilização autocrática do poder do Estado." (RAWLS, 1992, p. 33) Essa sobreposição consensual, ademais, não seria nem indiferente nem cética, por exemplo, frente "à verdade na filosofia e na moral, do mesmo modo que o princípio da tolerância, *adequadamente entendido*<sup>25</sup>, não necessita ser indiferente à verdade na religião." (RAWLS, 2011, p. 177)

Ainda sobre as ideias intuitivas básicas, além da ideia global já apresentada, Rawls enumera outros dois argumentos em torno dessas ideias. O primeiro se refere ao desdobramento social da ideia de cooperação. Num segundo momento, o argumento é apresentado em relação à sua concepção política de pessoa, já explicitado anteriormente. Rawls especifica a ideia intuitiva básica da cooperação em três pontos. O primeiro afirma que cooperação não é o mesmo que coordenação hierarquizada de práticas sociais. A cooperação está relacionada ao reconhecimento da legitimidade normativa que regula as condutas públicas. O segundo ponto diz respeito à equitatividade da cooperação. A questão central aqui gira em torno da ideia de reciprocidade ou mutualidade, inclusive em vista das gerações futuras. Por último, Rawls inclui na ideia de cooperação a ocorrência de vantagem, definindo-a enquanto bem desejado pelo participante do esquema quando o considera de seu próprio ponto de vista. Sobre as ideias intuitivas básicas relativas à concepção rawlsiana de pessoa, como sua teoria concebe a sociedade num sistema de cooperação, é logicamente preciso identificar uma concepção de pessoa que corresponda a esse mesmo sistema, justamente a concepção política de pessoa apresentada no item 1.3.

---

<sup>25</sup> Os argumentos de Rawls apontam sistematicamente para limites mais ou menos severos que devem ser impostos às associações morais fundadas, dentre outras coisas, no desejo de dominação pública. Nesse sentido, o atributo da abrangência das doutrinas morais particulares tem graus ou níveis distintos, e, por consequência, as restrições à participação política também devem ser diferentes.

São esses os pressupostos e conceitos fundamentais trabalhados por Rawls e que irão desembocar na eleição de seus especificados princípios de justiça. A seguir, será analisada a relação entre tais princípios, considerados prioritários, e as concepções do bem.

### **1.6 A prioridade do justo e ideias do bem**

Rawls considera essencial entender corretamente o modo como se dá o que chamou de prioridade do justo e as ideias do bem, desacoplando-a da tradição kantiana, recepcionada amplamente como formalista. Seu argumento é de que a noção de justiça e as concepções do bem são ideias complementares, pois “nenhuma concepção de justiça pode se basear inteiramente no justo ou no bem.” (RAWLS, 2011, p. 204) Por isso, pretende combinar o justo e as concepções do bem, reforçando sempre a prioridade do primeiro.

Sua estratégia é assegurar certo esvaziamento de conteúdo na concepção da justiça pública, sob a base da independência moral e dentro de certos limites que permitam aos cidadãos concretizarem suas particulares formas de vida boa. Sem invocar expressamente uma espécie de doutrina moral abrangente que opere essa limitação, tida como moralmente neutra, Rawls espera encontrar esses limites mostrando como uma concepção política de justiça limita as concepções do bem.

[...] Rawls ressalta que a justiça como equidade não é neutra no sentido procedimental (*is not procedurally neutral*), pois seus princípios de justiça são substantivos e expressam mais que valores puramente procedimentais (*procedural values*). Fica ressaltado que a forma de neutralidade da justiça como equidade não pode ser confundida com algumas formas de liberalismos que defendem uma neutralidade por não utilizarem nenhuma idéia do bem, somente as puramente instrumentais. (SILVEIRA, 2007, p. 178-179)

Nessa projeção, centrando suas forças teóricas na restrição de horizonte ao campo da estrutura básica da sociedade democrática, no descentramento das doutrinas morais particulares em relação a essa estrutura básica e na formulação de uma concepção política de justiça sobre o pavimento cultural das tradições das sociedades democráticas, Rawls abre espaço para que tal concepção possa se basear em uma pluralidade ou variedade de ideias do bem. Contudo, a pergunta que o próprio Rawls faz é: “sujeito a que restrições o liberalismo pode fazer isso?” (RAWLS, 2011, p. 207) Sua conclusão é de que são permissíveis apenas ideias do bem que possam ser de algum modo tomadas



como ideias políticas, no sentido de que são ou possam ser compartilhadas pelos cidadãos e que, ao mesmo tempo, não pressuponham, total ou parcialmente, quaisquer doutrinas abrangentes particulares.

Na justiça como equidade, essa restrição se expressa pela prioridade do justo. Em sua forma geral, esta prioridade significa que ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e nela desempenhar importante papel. (RAWLS, 2011, p. 207)

Portanto, a tendência à restritividade das concepções do bem expressaria a prioridade do justo sobre a diversidade das ideias do bem presentes nas sociedades democráticas. Já o critério de admissibilidade das ideias do bem é dado pela noção de razoabilidade, por sua vez derivado da ideia intuitiva fundamental global da sociedade como um sistema equitativo entre pessoas livres e iguais que cooperam em benefício mútuo, turbinado pelos princípios da tolerância e da rejeição à escravidão, como já explicitado anteriormente.

Nesse sentido, a questão se coloca sobre os limites da razoabilidade, na medida em que acomodem o pluralismo moral e permitam a construção de uma concepção pública de justiça, assim como sua estabilização frente o debate público exigido permanentemente nas sociedades democráticas.

### **1.7 Construtivismo político e a ideia de razão pública**

Em distinção ao construtivismo epistemologicamente impostado, simbolizado na moralidade kantiana, Rawls apresenta o construtivismo político.

Em contraste com o liberalismo como doutrina moral abrangente, a justiça como equidade tenta apresentar uma concepção de justiça política fundada nas ideias intuitivas básicas encontradas na cultura pública de uma democracia constitucional. Conjecturamos que essas ideias provavelmente serão sustentadas por cada uma das doutrinas morais abrangentes conflitantes que são influentes numa sociedade democrática razoavelmente justa.[...] a justiça como equidade é realmente similar aos liberalismos de Kant e Mill, mas em oposição a eles, o valor da plena autonomia é aqui especificado por uma concepção política de justiça, e não por uma doutrina moral abrangente. (RAWLS, 1992, p. 53)

Em linhas gerais, propõe um modo público de articulação entre a ideia de justiça e as concepções variadas do bem nas sociedades democráticas. Se inicialmente Rawls concebia os cidadãos apenas como agentes racionais, nos quais o mero raciocínio conduziria aos dois princípios de justiça (Cf. RAWLS, 2008, §§ 25 a 28), em sua

reformulação política a concepção de pessoa ganha a faculdade prioritária da razoabilidade, mantida a capacidade da racionalidade. Com isso, transportando-se para o âmbito social, também a construção política da moralidade pública se dá sob essas duas dimensões. A imagem do cidadão-agente razoável que delibera racionalmente se transforma no protótipo da sociedade democrática.

Num processo de autocertificação política, diverso da noção de autonomia subjetiva racionalizada, presente fortemente no kantismo, Rawls considera que os cidadãos e seus representantes encontram regras comuns de cooperação pública, de modo racional, mas desde que em condições razoáveis de escolha, historicamente sedimentadas. Portanto, não são os princípios ou imperativos morais um tipo de produto da mera dedicação correta a uma racionalidade intrínseca a todos, muitas vezes vista como fracassada por atrofiamentos contingentes dignos de superação. Em Rawls, a construção moral é própria aos agentes não no sentido de uma autonomia da racionalidade, simplesmente, mas como construção politicamente autônoma, ou seja, não exterior à própria cultura e interna ao processo político. Desse modo, mais do que afastar a autoridade epistemológica em relação à sociedade, Rawls limita a exteriorização ou abrangência das doutrinas morais particulares internas aos cidadãos, inibindo a dependência de qualquer concepção moral ou associação específica, externa ou mesmo interna à própria sociedade em seu conjunto de membros. A base rawlsiana para isso é, na prática, a elevação da equidade à condição de questão política central para as sociedades democráticas, marcadas como são pelo fato do pluralismo moral. Pretende, com isso, que mesmo diante de ideias conflitantes do bem, os cidadãos se reconheçam reciprocamente como livres e iguais e procurem estabelecer regras de cooperação em benefício mútuo.

O significado pleno de uma concepção política construtivista encontra-se em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade que uma sociedade democrática tem de assegurar um consenso sobreposto acerca dos valores políticos fundamentais. (RAWLS, 2011, p. 107)

Desse ideal político construtivista, surge a necessidade de formulação das bases do debate público, tanto acerca dos valores fundamentais, quanto do modo de tratar ou restringir certos valores da cultura de fundo, incluídas as razões vinculadas a associações morais particulares. Nesse objetivo, Rawls procura distinguir razões privadas ou razões que formam a cultura geral da sociedade, de razões públicas associadas à própria ideia de democracia. O pressuposto, novamente, é o fato do

pluralismo razoável. De acordo com Rawls, é necessária uma aproximação da compreensão mútua mesmo estando os cidadãos ligados a doutrinas diversas irreconciliáveis. (Cf. RAWLS, 2011, p. 523) Para isso, deve-se operar uma restrição teórica, para fins práticos em questões políticas fundamentais, para se considerar “quais tipos de razões podem razoavelmente oferecer uns aos outros” (Cf. RAWLS, 2011, p. 523), independentemente de suas doutrinas abrangentes, ao mesmo tempo em que a razão pública não ataca tais doutrinas particulares.

Basicamente, a ideia de razão pública está associada à reciprocidade enquanto critério avaliador da permissividade restrita das concepções morais particulares nas discussões políticas. Além disso, a ideia de razão pública é limitada à aplicação ao “fórum político público” (Cf. RAWLS, 2011, p. 525), integrado pelos juízes do tribunal supremo, representantes públicos eletivos e os candidatos a esses cargos. Já naquilo que Rawls chama de ideal de razão pública, sua satisfação ocorre

[...]sempre que juízes, legisladores, chefes do Poder Executivo e outras autoridades públicas, assim como candidatos a cargos públicos, agem com base na ideia de razão pública, pautam-se por tal ideia e explicam a outros cidadãos suas razões para sustentar posições políticas fundamentais recorrendo à concepção política de justiça que consideram a mais razoável. (RAWLS, 2011, p. 526-527)

Ocorre que o ideal da razão pública também deve ser realizado pelos cidadãos que não são ministros de um tribunal supremo ou autoridades públicas. Aliás, esse ideal precisa, de certa forma, ser endossado e promovido. De acordo com Rawls, trata-se de um ideal de autoreconhecimento da legitimidade dos princípios e regras comuns, e que deve partir dos próprios cidadãos, como se fossem legisladores partícipes, na crença recíproca de se tratar da norma mais razoável para se aprovar. (Cf. RAWLS, 2011, p. 527) Nesse sentido é que o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções de justiça que podem preencher o critério de reciprocidade, razão pela qual “o liberalismo político, então, não tenta fixar a razão pública de uma vez por todas, na forma de uma concepção política preferida de justiça. Esta não seria uma abordagem sensata.” (RAWLS, 2011, p. 535)

Trataremos a seguir da formulação dos princípios em *Uma teoria da justiça*, comparando-a à reformulação feita em *Justiça como equidade, uma concepção política*, assim como em *O liberalismo político*, indicando uma questão relevante na passagem que Rawls empreende em vista de sua concepção política.

## 1.8 Os princípios de justiça

Rawls elabora um conjunto de argumentos que culminam na eleição e aplicação de princípios que regulem a vida em comum de indivíduos que, embora divergindo sobre o sentido último da existência, afetos a doutrinas morais abrangentes, permanecem livres e iguais em direitos, considerada a tradição moderna estabelecida. Assim, sob o pressuposto de que os bens disponíveis não são compartilháveis antes das disputas políticas, surge a demanda pela escolha e aceitação de princípios que regulem a distribuição de recursos e as divergências.

Segundo Rawls, os princípios de justiça social para uma sociedade idealmente justa (uma 'sociedade bem ordenada', como deveriam ser as democracias constitucionais onde os critérios públicos de justiça são reconhecidos e respeitados por todos os cidadãos) seriam escolhidos pelas partes contratantes numa 'posição original', onde se estabelecem procedimentos equitativos para se chegar a uma ideia de justiça social, sem que os agentes morais e atores políticos tivessem conhecimento de vantagens ou privilégios particulares, que seriam neutralizados por um 'véu de ignorância'." (OLIVEIRA, 2014, p. 395)

A crise de autoridade moral pós-Reforma, no advento da modernidade, trouxe à tona a questão da instituição do poder político, da sua legitimidade e exercício. Conforme indicam as teorias políticas modernas, sintetizadas na ideia de contrato social, o poder político passou a ser considerado legítimo apenas em função da manifestação da vontade pessoal dos indivíduos enquanto cidadãos livres e iguais. A base de sustentação da vida pública, então, foi gradualmente deslocada de uma concepção política baseada na ideia de virtude, dentro de uma herança aristotélico-tomista, e passou a se desenvolver cada vez mais sob o eixo de uma concepção mais formal ou procedimental de participação individual no poder político, agora tido como civil, por distinção do religioso. Essa distinção, diga-se de passagem, é símbolo do descentramento progressivo implementado contra as doutrinas morais abrangentes e que, de certo modo, culminou com a perspectiva utilitarista. Nesse contexto é que Rawls afirma o paradigma do fato do pluralismo. Isso porque a ideia tradicional de proteção social sob o fundamento de direitos naturais dotados de universalidade, embora tenha funcionado eficazmente por muito tempo, parece cada vez mais insustentável nas sociedades complexas, marcadas pela pluralidade moral. Está em declínio o reconhecimento, até então amplo, de que tal concepção moral seja válida para a difícil tarefa de associar igualdade e liberdades para todos em uma única visão coerente.

Diante disso, considerando que a sociedade democrática moderna se reconhece, nas palavras de Rawls, como um sistema formado por pessoas que se consideram reciprocamente como livres e iguais, e se relacionam por cooperação justa para benefício mútuo<sup>26</sup>, torna-se necessário que os próprios membros sociais estabeleçam critérios de justiça para a distribuição dos bens moderadamente escassos. E mais: é imperioso que esses critérios sejam potencialmente aceitáveis por todos ou por uma ampla maioria. O problema que se coloca, frente ao utilitarismo e como alternativa a esse modelo, é justamente o problema de um melhor posicionamento da igualdade no pêndulo tradicional democrático que vinha oscilando mais em direção à ideia de iguais liberdades.

Todavia, os valores democráticos fundamentais da igualdade e da liberdade parecem, em muitas situações, quase que exclusivamente sob a articulação de princípios considerados procedimentais, com o conseqüente mascaramento das diferenças entre os indivíduos. Nesse sentido é que, pressupondo a justificação da própria ideia de posição originária nos termos formulados por Rawls, emergem os princípios de justiça como produto da escolha dos melhores critérios para o funcionamento prático de uma sociedade democrática baseada na cooperação entre pessoas que se reconhecem reciprocamente como livres e iguais<sup>27</sup>. A escolha desses princípios de justiça, e não de outros, segundo Rawls, decorre do recolhimento historiográfico das ideias intuitivas básicas, tanto relativas ao pano de fundo social, quanto às instituições públicas e à concepção de cidadão (Cf. RAWLS, 1992, p. 28), sendo esse processo iluminado pelo “equilíbrio reflexivo”. (Cf. RAWLS, 1992, p. 32) O substrato dessa reflexividade calibrada por fins políticos, é um consenso sobreposto, cujo conceito está antes descrito. Ressalta-se, particularmente, que em relação às ideias intuitivas fundamentais, esse consenso por sobreposições é apresentado como culturalmente latente (Cf. RAWLS, 2011. p. 206), ou seja, como ideias estabilizadas.

Assim, Rawls parece substituir a ideia de uma tolerância silenciosa ou procedimental, de potencialidade marginalizadora, consideradas as diferentes

---

<sup>26</sup> “[...]a idéia global fundamental intuitiva, no interior da qual outras idéias básicas intuitivas são sistematicamente conectadas, é a idéia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. (RAWLS, 1992, p. 35)

<sup>27</sup> Rawls projeta um sistema de aplicação dos princípios de justiça pelas instituições como uma “sequência de quatro estágios” (RAWLS, 2008, 239 e ss.). Por essa sequência lógica de quatro estágios ou posições, os princípios de justiça primeiro são escolhidos, para depois serem aplicados pela estrutura básica da sociedade em três etapas. Da posição originária, portanto, passa-se à posição da formação de uma convenção constitucional e desta à posição legislativa infraconstitucional, chegando-se, por fim, à posição ou etapa executiva e judiciária. Aqui nos limitaremos à análise do primeiro estágio.

concepções de vida boa, e passa a articular sua teoria sob a ideia de uma tolerância que podemos chamar de arriscada, porque razoavelmente dialógica. Essa tolerância, aplicada à própria filosofia (Cf. RAWLS, 1992, p. 26) e à própria ideia de justiça enquanto virtude primeira das instituições políticas e sociais, passa a desempenhar a função de um fio potencialmente unificador da moralidade de fundo, enquanto elemento necessário à sustentação de sua teoria, e que, ao mesmo tempo, *pode* conferir maior estabilidade à sua aplicação política.

Temos, pois, a partir disso, que o problema da eleição dos princípios de justiça, dada a questão do confronto entre diversos princípios morais possíveis, é resolvido por Rawls com o descentramento da cultura liberal moderna e sua provável base de sustentação moral abrangente, com a conseqüente abertura acentuada ao fato do pluralismo contemporâneo. Assim, no horizonte interno à tradição democrática, Rawls procura afastar qualquer espécie de dependência dessa mesma cultura a quaisquer doutrinas morais particularmente consideradas, tais como os liberalismos abrangentes de Kant, Mill e, a partir da sua virada política, da própria justiça como equidade em sua formulação original.

Os princípios de justiça são fontes de regulação para o funcionamento da estrutura básica da sociedade, ligada tanto às instituições públicas de representação, como às demais instituições políticas, sociais e econômicas. No conjunto projetado por Rawls, esse esquema se pretende equitativo dentro de uma concepção de justiça política para uma sociedade de cooperação e benefício mútuo entre pessoas livres e iguais<sup>28</sup>. É nesse contexto que são propostos os dois princípios de justiça potencialmente aceitáveis por todos, segundo Rawls. Tomados os princípios propriamente, enquanto o primeiro se refere à garantia das iguais liberdades fundamentais dos cidadãos, o segundo princípio tratará da justificação das diferenças ou desigualdades sob duas condições regulativas: a primeira, sob a ideia de igual abertura de oportunidades para todos; já a segunda condição cuida do tratamento mais benéfico aos menos favorecidos da sociedade, o chamado princípio da diferença.

Os dois princípios de justiça aqui serão apresentados de modo comparado, considerando-se a primeira formulação, em *Uma teoria da justiça*, e sua reformulação apresentada em *Justiça como Equidade, uma concepção política, não metafísica*. Para

---

<sup>28</sup> Não é objetivo desta dissertação esmiuçar ou problematizar o conteúdo genético dos princípios de justiça, nem mesmo se esses são necessários para uma concepção política de justiça. O ponto de saída pressupõe a tradição democrática moderna e que “o objetivo inicial da teoria consiste em formular uma concepção cujos princípios primeiros ofereçam orientações razoáveis para tratar as questões clássicas e familiares de justiça social relacionadas a esse complexo de instituições.” (RAWLS, 2011, p. 306)

os fins desta pesquisa, buscaremos identificar a força de seus argumentos, assim como eventuais inconsistências, indicando possíveis revisões internas que permitam o desenvolvimento de tão valiosa contribuição para a Filosofia política. Antes, porém, de apresentarmos os dois princípios de justiça, devemos ter em mente que a concepção de justiça em Rawls parte da ideia de que *bens primários* devem ser igualmente oportunizados, ou até mesmo distribuídos<sup>29</sup>. As desigualdades se justificam apenas se beneficiarem os mais enfraquecidos ou se estiverem vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. A aplicação desses princípios de justiça, por sua vez, remete à operacionalidade prática que é conferida à estrutura básica da sociedade, de maneira que se garanta certa união ou coesão social, por meio de representações institucionais. Sob esses pressupostos Rawls articulou os seus dois princípios de justiça<sup>30</sup>.

*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 sociais e econômicas 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**. (RAWLS 2008, p. 376). (grifos nossos)

Já em sua posterior concepção política de justiça, os dois princípios de justiça foram reformulados nestes termos:

<sup>29</sup> Veremos que a redistribuição, para além da expectativa das oportunidades, está implicada na ideia de bens fundamentais para a existência humana.

<sup>30</sup> Acoplados a esses princípios, Rawls ainda formulou o que chamou de *regras de prioridade*. Para a primeira versão (1971) essas regras ficaram assim definidas: “*Primeira regra de prioridade (a prioridade da liberdade)*. Os princípios de justificação 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 de 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.” (RAWLS, 2008, p. 376) Na segunda versão (1985), as regras de prioridade restaram assim estabelecidas: “Cada um desses princípios aplica-se a uma parte diferente da estrutura básica; ambos dizem respeito não somente aos direitos, liberdades e oportunidades básicas, mas também às demandas de igualdade; a segunda parte do segundo princípio subscree o valor (*worth*) dessas garantias institucionais. Em conjunto, e se se dá prioridade ao primeiro, eles regulam as instituições básicas que realizam esses valores. Esses detalhes, contudo, embora importantes, não nos interessam aqui.” (RAWLS, 1992, p. 30)

1. Cada pessoa tem direito igual a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades básicas iguais, sendo esse esquema compatível com um esquema similar para todos.
2. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidade; **segundo, elas devem beneficiar maiormente os membros menos favorecidos da sociedade**<sup>31</sup>. (RAWLS 1992, p. 30) (grifo nosso)

Comparadas as formulações, duas mudanças são identificáveis. A primeira no interior do princípio das iguais liberdades, alterando-se a expressão “mais abrangente sistema total”, para “um esquema plenamente adequado”. Já a segunda mudança, contida no segundo princípio, está na inversão da ordem lexical das condições de justificação das desigualdades. Ocorre que, enquanto a alteração do primeiro princípio é claramente reconhecida por Rawls, em relação ao segundo princípio ele não distingue qualquer mudança. (Cf. RAWLS, 2011, p. 344)

É deste ponto que partiremos para uma revista da concepção política de justiça de Rawls. Consideramos que a mudança injustificada da ordem lexical das condicionantes de aplicação do segundo princípio de justiça nos servirá como ponto de ignição para algo que, implicado nisso, como veremos, indicará um problema na concepção política de justiça de Rawls. Para tanto, partiremos do pressuposto reconhecido pelo próprio Rawls de que a ordem lexical na disposição dos dois princípios de justiça define a ordem de prioridade. Embora a inversão de ordem lexical que indicamos não seja entre os dois princípios em si, mas entre as condicionantes internas ao segundo princípio, Rawls não apresenta qualquer exceção para a própria ideia de ordem lexical, levando-nos à conclusão que se trata de um pressuposto geral para sua concepção de justiça. Essa falta de justificação, salvo a afirmação surpreendente de que não houve qualquer mudança, se mostra insuficiente diante da alteração do próprio quadro de exposição dos princípios de justiça vistos sob o aspecto de um todo hierarquicamente ordenado<sup>32</sup>. Tal mudança de ordem, ainda que possa ser considerada relativamente ambígua, se

<sup>31</sup>Aqui termina o segundo princípio, iniciando-se a apresentação das regras de prioridade estabelecidas por Rawls. Porém, o editor ou mesmo o tradutor, incluiu no mesmo parágrafo o segundo princípio e as regras de prioridade, unificando-as, o que não corresponde ao texto original em *Justice as Fairness: Political not Metaphysical, Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, nº. 3 (Summer, 1985), pp. 223-251, <http://www.jstor.org/stable/2265349>, 06/08/2011.

<sup>32</sup>Essa inversão injustificada das condicionantes do princípio da igualdade foi percebida como significativa em artigo acadêmico, cujo trecho citamos: “No decorrer de suas revisões sobre sua teoria da justiça como equidade, Rawls reformulou os princípios. No primeiro houve a “substituição da expressão o mais extenso e abrangente sistema por um esquema completo e adequado”; quanto ao segundo princípio, além da inversão entre as condições, em relação à teoria original, as demais revisões feitas são “meramente estilísticas.”(FARO e MARQUES, 2014)



observados os critérios de aplicação que seguem às respectivas formulações, não pode ser tida como meramente estilística, pois, como já dito, o próprio Rawls considera relevante a sua disposição lexical<sup>33</sup>.

A questão, todavia, parece ainda mais aguda quando se toma a teoria rawlsiana já reformulada em termos de liberalismo político. Talvez, as mudanças de base empreendidas por Rawls em relação ao fato do pluralismo razoável também devam tê-lo motivado a colocar em questão o modo de definição das prioridades na disposição e aplicação dos princípios de justiça. De toda maneira, voltando-se para os princípios de justiça como formulados por Rawls, o que permanece incontornável, de início, é a posição secundária conferida ao princípio de justificação das desigualdades, mantido categoricamente subordinado ao princípio das iguais liberdades básicas. Mas, no bojo do princípio da justificação das desigualdades, houve uma alteração da ordem serial das condicionantes. Em *O liberalismo político*, o princípio da diferença é subordinado ao princípio da igualdade de oportunidades. Não obstante a apontada mudança de precedência lexical, a ideia matriz de *Uma Teoria da Justiça*, só que agora entonada politicamente, permaneceu substancialmente mantida.

Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do auto-respeito – devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos. (RAWLS 2008, p. 75)

Sucedem que dentro de um contexto mais amplo, considerada a questão da estabilidade do modelo político de justificação proposto, dado basicamente o fato do pluralismo moral, o problema da igualdade atrelada a meras expectativas ou vantagens ligadas a oportunidades se mostra insuficiente, especialmente quando apenas ligado prioritariamente a uma ideia excessivamente formal de iguais liberdades fundamentais. Ainda que projetada como vantagem para todos e se esquivando de afinidades morais com doutrinas particulares, afirmando-se como um procedimento hipoteticamente neutro das instituições públicas, em termos de objetivo, é preciso apontar como se dão os termos da relação entre os bens sociais escassos disponíveis e a aceitação das regras de oportunização concreta de vantagens e até mesmo a distribuição desses bens básicos

---

<sup>33</sup> “Uma segunda possibilidade é a de que venhamos a encontrar princípios que podem ser inseridos no que chamarei que ordem serial ou léxica. (O termo é ‘lexicográfico’, mas é muito incômodo.) É uma ordem que nos exige a satisfação do primeiro princípio da ordenação para que possamos passar ao segundo; do segundo para passar ao terceiro, e assim por diante.” (RAWLS, 2008, p. 51-52) E ainda, sobre as regras de prioridade: “Em conjunto (os princípios), e se se dá prioridade ao primeiro, eles regulam as instituições básicas que realizam esses valores.” (RAWLS, 1992, p. 30)

pela comunidade política. Nesse sentido, inclusive, não apenas questões de desigualdade estão em jogo, mas a própria relação entre a distribuição dos recursos e as diferenças morais entre os cidadãos. A estratégia rawlsiana de tratar o problema sob a ideia de vantagens ligadas a critérios mais formais do que substanciais parece não resolver o problema de modo suficiente. Nesse sentido, a questão da satisfação das necessidades básicas dos cidadãos ganha relevância fundamental. Por consequência, não apenas a formulação, mas principalmente a aplicação dos princípios de justiça torna-se questão central para uma concepção política de justiça, consideradas a justificação do acesso aos bens sociais primários e a justificação das desigualdades. O fato inevitável é que algumas desigualdades de fato se mostram incompatíveis com a ideia abstrata de iguais liberdades apenas ligada à maximização de expectativas.

Portanto, consideramos que a posição do princípio da diferença deve ser impostada, num viés de avaliação contínua<sup>34</sup> do que seja prioritário. Se antes essa prioridade era relativa apenas ao princípio das iguais liberdades fundamentais, agora, para que se tenha um modelo mais estável, seria preciso cuidar de modo mais circunstancial da questão da justificação das desigualdades e até mesmo das diferenças entre os cidadãos.

[...] a simples identificação de liberais com individualistas, em sua suposta defesa primordial das noções de direitos, neutralidade e imparcialidade em uma sociedade concebida como associação voluntária de vantagens mútuas ou como sistema equitativo de cooperação social, permitiu tal contraposição aos comunitaristas na medida em que estes argumentam que indivíduos nunca são desvinculados de sua sociedade, cultura e história originários e que deveriam primeiro ser examinados e concebidos nesses contextos que engendram significado. Ademais, os comunitaristas afirmam que o individualismo faz com que seja impossível alcançar uma verdadeira comunidade que possa oferecer aos seus membros uma distribuição justa dos bens e uma vida moralmente significativa. (OLIVEIRA, 2014, p. 397)

É, pois, politicamente insuficiente a priorização da ideia de iguais liberdades, enquanto primeiro princípio de justiça, se a base dessa preferência conceitual está desacoplada da justificação substancial de certas diferenças ou desigualdades. Ainda que o primeiro princípio esteja acompanhado da regulação avaliativa conferida pelo segundo princípio de justiça, afeto às diferenças e desigualdades, apenas com uma efetiva proteção pública de uma igualdade comum mínima, considerada em termos de viabilização da identidade moral e posse, por todos os membros da sociedade, de bens

---

<sup>34</sup> Contínua no sentido de aberta a reformas ou revisões dependentes das mudanças do contexto prático, desde a significância individual, passando pelas associações morais, até chegar à própria estrutura básica da sociedade e suas instituições políticas, sociais e econômicas.

básicos ligados à satisfação de necessidades fundamentais, inevitavelmente influenciadas por essa mesma identidade moral, é que se pode sustentar a própria ideia de prioridade da liberdade, e ainda mais a ideia de uma sociedade democrática como a união de pessoas livres e iguais em benefício mútuo. Sem o implemento dessa condição, a prioridade das liberdades fundamentais perde força pública, dada a contradição verificável de plano, uma vez que o próprio exercício dessas liberdades se encontra bloqueado para alguns. Rawls mesmo afirma que,

[...]como seria de esperar, alguns aspectos importantes dos dois princípios são deixados de lado na formulação sucinta apresentada. Em particular, o primeiro princípio, que trata dos direitos e liberdades fundamentais, pode sem muitos problemas ser precedido de um princípio lexicamente anterior que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos na medida em que satisfazê-las seja necessário para que eles entendam e tenham condições de exercer esses direitos e liberdades de forma efetiva. Não há dúvida de que algum princípio desse tipo tem de estar pressuposto na aplicação do primeiro princípio. Mas aqui não vou me estender sobre essas e outras questões. (RAWLS, 2011, p. 08)

Diante de uma afirmação tão forte acerca de um princípio anterior necessário, todavia, não explicitado, podemos suspeitar que Rawls se enredou num aparente beco sem saída, sobre o qual nossa pesquisa espera lançar algumas luzes<sup>35</sup>. Nesse sentido é que trataremos da inconsistência do modo como Rawls prioriza as iguais liberdades em seu primeiro princípio de justiça, cavando no interior de sua própria teoria as pistas que sinalizam como evitar esse problema.

---

<sup>35</sup> Estas luzes pretendem se juntar a outras, já lançadas sobre o problema: “A formulação, e principalmente as reformulações, dos princípios de justiça de John Rawls, tendo em vista uma sociedade cooperativa e ‘bem-ordenada’, dão conta de sua preocupação com a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos para o exercício dos direitos e liberdades fundamentais básicos. O autor refere explicitamente um aspecto ignorado na formulação do primeiro princípio de justiça, o que trata dos direitos e liberdades fundamentais. Ele afirma, no início do *liberalismo Político*, poder esse princípio ‘ser precedido de um princípio lexicamente anterior, que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos à medida que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que os cidadãos entendam e tenham condições de exercer de forma fecunda esses direitos e liberdades’. Existem, portanto, condições prévias para o exercício dos direitos fundamentais.” (WEBER, 2013)

## CAPÍTULO II

### O VALOR DO PRINCÍPIO DAS IGUAIS LIBERDADES

Vimos inicialmente que, para fins práticos de uma concepção política de justiça pública, Rawls pretende descentrar o intuicionismo, assim como a concepção utilitarista de justiça. Para isso, reconhecendo o pertencimento a certa tradição social e política, parte da ideia contratualista de situação ideal de escolha de princípios de justiça. Acoplados a esses princípios de justiça, como acabamos de comentar, Rawls vê a necessidade de uma estruturação que chamou de “lexicográfica”. (RAWLS, 2008, p. 51-52) Essa ordem é rigidamente sucessiva, sendo que as liberdades fundamentais possuem um *status* especial de “peso absoluto”. (Cf. RAWLS, 2008, p. 52; 2011, p. 349) Só quando cumprido o primeiro princípio das iguais liberdades passa-se ao segundo, que trata da justificação das desigualdades, observada também sua ordem interna.

Sob a ideia motriz de maximização de expectativas em relação aos membros menos favorecidos da sociedade, Rawls acredita que seus princípios de justiça possam ser aceitos ou ratificados publicamente. As expectativas maximizadas em torno do ideal de iguais liberdades, contudo, sofrem perdas significativas em seu caráter persuasivo, de início, dados os processos sociais corrosivos dessas mesmas expectativas, relativamente frustradas. Com isso, entra em crise a própria ratificação dos princípios de justiça pelos cidadãos e seus representantes. O perigo concreto é que o ideal de expectativas em relação ao benefício mútuo parece cada vez menos crível, podendo-se chegar até mesmo à rejeição do princípio procedimental das iguais liberdades. Por isso, o ideal de maximização de expectativas em vista de um acervo comum<sup>36</sup> não parece atualmente admitir uma visão abstrata. Com isso, considerando-se que os cidadãos estão involuntariamente associados a grupos morais e à própria sociedade, a situação de

---

<sup>36</sup> Segundo Rawls, o tratamento público que deve ser dado às capacidades ou bens naturais simplesmente recebidos, não são, em si, questões de justiça. (Cf. RAWLS, 2008, p. 120) Porém, o *uso* das diferenças naturais é uma questão de justiça pública. Por isso, “o princípio da diferença representa, com efeito, um acordo no sentido de se considerar a distribuição dos talentos naturais em certos aspectos como um bem comum, e no sentido de compartilhar os benefícios econômicos e sociais maiores propiciados pelas complementariedades dessa distribuição.” (RAWLS, 2008, p. 121) Em linhas gerais, Rawls opera com a possibilidade de que as diferenças significativas, em termos de justiça pública, migrem da involuntariedade, natural ou socialmente herdada, para a voluntariedade, caracterizadora por excelência da moralidade.

escolha deve favorecer minimamente a possibilidade de concretização aqui e agora de acesso a certos bens sociais, abrindo caminho para o ideal de expectativas em relação a bens não fundamentais. É nesse sentido que consideramos inevitável assegurar a aplicação do princípio da diferença, para algumas questões específicas, na própria ideia de posição originária. O princípio da diferença, no sentido que colocamos aqui, simboliza o remédio que Rawls chamou de "alternativa" ao modelo de justificação pública utilitarista.

Em termos de proveniência e tradição moral, a concepção política da justiça como equidade, considerada a modulação dos princípios de justiça pelo princípio da diferença, deve melhor ainda se aplicar em sociedades democráticas constitucionais. Ao mesmo tempo, acreditamos que a abertura hermenêutica dos princípios de justiça pode não apenas instaurar um mínimo processo de domesticação da moralidade abrangente utilitarista, mas pode fazê-lo em relação a quaisquer moralidades que se tornem publicamente influentes. É, pois, pela articulação variável do princípio da diferença que se mantém a abertura ao fato do pluralismo no domínio do político, inclusive como controle e imposição de limites à esfera econômica.

Abrir a posição originária à análise da satisfação de bens sociais primários, fundamentais ao próprio exercício das liberdades, pode viabilizar a escolha dos mesmos princípios elaborados por Rawls. Porém, diversamente de Rawls, não consideramos razoável evitar previamente essa exigência de equilíbrio ou harmonização entre os princípios comuns de justiça pública, como se eles tivessem uma ordem de prioridades inalterável: "A ordenação em série evita, então, a necessidade de equilibrar princípios; os princípios anteriores na série têm peso absoluto, por assim dizer, com relação aos posteriores, e valem sem exceção." (RAWLS, 2008, p. 52) Nosso principal argumento é de que este modo rígido de tratar as diferenças e algumas desigualdades pode desmanchar a própria noção de cooperação em benefício mútuo. Essas desigualdades, que podemos chamar de "desigualdades de base", acabam corroendo a hipótese rawlsiana de que os parceiros estariam em uma posição equitativa e que, assim, escolheriam esses ou outros princípios, mas sempre como *comuns*<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Aqui entra a questão do que chamo de reciprocidade qualificada ou igualitarista, sob dois tipos. Primeiro, aqueles que se encontram em situação de desigualdade de base devem ter garantia a um tipo de reciprocidade positiva (no sentido de receberem vantagens) em função da cooperação que decorre da própria situação de desigualdade de base, herdada ou não. Isso não significa, de modo algum, que as desigualdades de base devam ser como que "estabilizadas". Pelo contrário, a ideia é de que, enquanto as desigualdades de base forem tidas como fonte de justificação de uma política de discriminação positiva, os que não sofrem desse tipo de desigualdade de base reconheçam a importância da redução ou eliminação desse tipo de desigualdade. O segundo tipo de reciprocidade qualificada ou igualitarista é

O pressuposto por Rawls, no entanto, é que as desigualdades mesmas forçariam hipoteticamente o interesse na cooperação, talvez como segurança contra a violência ou mesmo em vista de um bem futuro. Entretanto, ainda que discursos políticos utópicos, em matéria de democracia, sejam muito valiosos, quando essa tensão fica extremada em qualquer um dos valores democráticos supremos, quais sejam, a igualdade e a liberdade, ou, em outros termos, não se delibera sobre ambos, é a própria ideia de democracia que corre risco. Nesse sentido, aplicar o método de esquivas em relação a qualquer contextualização da posição originária, instaura o problema da própria justificação *política, não metafísica*, da ideia de posição originária.

Ao cabo, sob uma hipótese de posição originária formalista, um modelo de justiça pública construída politicamente por uma sociedade marcada pelo pluralismo moral complexo, provavelmente, não produzirá a estabilização social esperada. Ao invés, o abafamento ou a repressão dessas desigualdades de base poderão gerar o acirramento e a extremização da característica tensão democrática entre igualdade e liberdades, abrindo espaço para propostas abrangentes baseadas na vantagem da ruptura. Vista desse modo, a questão da desigualdade de base deve ser trazida para o interior da posição originária, operacionalizando um distensionamento do problema da igualdade, inicialmente apenas de direito, dando espaço à ideia de uma igualdade de fato. Esse caminho, na verdade, está amplamente pavimentado por Rawls. O objetivo dessa pesquisa é apenas apontar os ajustes necessários a essa finalidade prática.

## **2.1 A prioridade do justo e as ideias do bem revisitada**

As filosofias moral e política contemporâneas, na esteira de Rawls, procuram desembaraçar a questão em torno das ideias de bem em vista da organização política prática de sociedades democráticas marcadas profundamente pelo pluralismo complexo, caracterizado por divergências agudas e conflitantes no campo da moralidade pública. Sobre tal concepção política, diz Rawls que "tem de dar espaço a uma diversidade de

---

produto de um agir moral de cidadãos mais ou menos vinculados a associações morais particulares ou ao quadro liberal, enquanto doutrina social (Cf. RAWLS, 1992, p. 55), que propriamente mantém sua disposição de cooperação e benefício externo, ou seja, em proveito de cidadãos não participantes dessas mesmas associações morais, renunciando à noção rígida de mutualidade ou proporcionalidade. Em outros termos, essa reciprocidade qualificada parte, em tese, de um agente não beneficiário, por assim dizer, pois não espera a própria vantagem para agir em benefício pessoal ou associativo externos. Assim, parecem favorecer a promoção de um benefício de compensação social. Isso que se apresenta como uma espécie de sobrecarga moral ou política sobre os agentes e doutrinas razoáveis pode, ao fim e ao cabo, indicar justamente o caráter exemplar da noção de razoabilidade inclusiva, culturalmente fundamental para a construção e estabilização de sociedades democráticas fortemente marcadas pelo pluralismo.

doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes e, na verdade, incomensuráveis, do bem como adotados pelos membros das sociedades democráticas existentes." (RAWLS, 1992, p. 28) A estratégia para isso é buscar uma justificação dentro de um quadro que se pretenda meramente político, sobre um pano de fundo democrático já tradicionalizado, capaz de gerar uma razão pública que independa de qualquer domínio ou superioridade derivados de quaisquer doutrinas morais abrangentes.

Assim é que para Rawls não há uma superioridade apriorística da ideia do bem sobre as convenções políticas. Se fosse assim, colocando-se a ideia do bem sob o plano de uma pretensa unidade, carregada potencialmente de um desejo político uniformista, a pluralidade restaria sufocada, inviabilizando-se, de plano, uma concepção de democracia que abrigue a ideia fundamental de que as diferenças são cooperativas e participam da construção política da sociedade, ainda que para algumas se aplique maior limite do que para outras, no que Rawls utiliza o conceito de razoabilidade.

O que é relevante nesse ponto é que, para Rawls, o valor político da ideia de justo deve preceder a ideia de bem. É o que Rawls chama de “prioridade do justo e as ideias de bem” na Conferência V do *O liberalismo político*. O pressuposto fundamental do argumento da prioridade, ressalta Rawls, é de que as ideias de justo e bem são complementares, pois não existe justificação política que seja integralmente assentada na ideia de bem ou exclusivamente baseada na ideia de justo. Afirma Rawls nesse aspecto:

A ideia da prioridade do justo é um elemento essencial daquilo que denominei "liberalismo político", e tem um papel central na justiça como equidade, na condição de uma das manifestações dessa visão. Essa prioridade pode gerar mal-entendidos: pode-se pensar, por exemplo, que ela implica que uma concepção política liberal de justiça não pode utilizar absolutamente nenhuma ideia do bem, com exceção, talvez, daquelas que são puramente instrumentais; ou então daquelas que são uma questão de preferência ou de opção individual.

Isso não é correto, uma vez que o direito e o bem são complementares: nenhuma concepção de justiça pode basear-se inteiramente em um ou em outro; antes, é preciso combiná-los de uma forma bem definida. A prioridade do justo não nega isso. (RAWLS, 2011, p. 204)

A questão que Rawls mesmo coloca em seguida é como se valer de ideias do bem, tidas por constitutivas da questão da justificação política, sem ao mesmo tempo atrair o que ele considera como um problema político central, que é a imposição da escolha das ideias do bem – ou mesmo da ideia do Bem, à moda platônica - sobre um plano epistemológico ou metafísico. O objetivo de Rawls, assim, é desnudar a questão do modo de justificação dessas próprias ideias do bem. Ele quer passar de um modelo

epistemológico tradicional, assentado na tradição metafísica, para um modelo que se coloque como político. De acordo com ARAÚJO (2003, p. 37), “[...]a justificação do princípio da neutralidade no âmbito de uma concepção política de justiça é melhor interpretada como parte de uma estratégia mais geral de justificação que Rawls denomina ‘método de esquiva’ (*method of avoidance*).”

Sob esses pressupostos, naquilo que chamamos de transição de complementariedade entre as ideias de bem e do justo, Rawls articula o ponto sob dois argumentos. O primeiro, como já indicado, no sentido de que a ideia de justo, de algum modo, extrai das ideias de bem uma específica substancialidade que permite, por sua vez, a sustentação de uma visão política da justificação. Isso é o que ele definiu como complementariedade. A segunda questão diz respeito ao pluralismo razoável. Isso porque não são quaisquer ideias de bem, ainda que conflitantes, que podem conferir sustentação ao modelo político das democracias constitucionais. Existem concepções de bem desarrazoadas e mesmo insanas, segundo Rawls, a partir das quais jamais brotaria ou se estabilizaria uma democracia. Nesse sentido é que a ideia de visão restrita, enquanto pressuposto de sua teoria de justificação, funciona como uma espécie de dobradiça política, mantendo-se a porta democrática aberta justamente ao encontro da pluralidade das ideias de bem, de um lado, e a ideia de justo, do outro, sendo que esses dois lados constituem faces da mesma porta. O objetivo, para fins políticos práticos, é restringir as margens do desacordo público agudo, procurando um mínimo arranjo entre moralidades e política democrática.

A partir, pois, dessa abertura relativa ao fato do pluralismo, identificado por ideias conflitantes, mas permissíveis (razoáveis) do bem, o fato do desacordo (razoável) é retirado, por assim dizer, de debaixo do tapete, passando a ser reconhecido explicitamente no interior do modelo de justificação. Por essas razões, fortemente vinculadas ao desejo de garantir politicamente a pluralidade limitada ao razoável, é que Rawls então procura, por uma via negativa, traçar os contornos ou margens que uma visão política, ainda que restrita, deve ter em relação às ideias de bem, sempre na perspectiva de que esse próprio estilo de vida democrático, centrado na pluralidade, possa sobreviver. Dizemos que a via é *negativa* justamente para destacar que a positividade que marca a mudança do liberalismo metafísico para o liberalismo político, por exemplo, na questão do reconhecimento da afetação<sup>38</sup> das doutrinas morais

---

<sup>38</sup> Não se trata, tanto, de poder não endossar ou não se compromissar com as questões morais abrangentes adotadas por outras associações. (Cf. RAWLS, 1992, pp. 51-52) O problema que há nisso é que essas



abrangentes na ideia do bem ligada a razão pública, não foi, do mesmo modo e na mesma tonalidade, *aplicada* à ideia de bens sociais primários e à sua consequência prática, que são os princípios de justiça. Como mencionamos, trata-se, pois, sobretudo, de um problema hermenêutico associado ao destravamento do princípio da diferença.

Em *O liberalismo político*, Rawls estabelece uma lista de cinco ideias de bem que funcionariam como critérios restritivos mínimos, e que seriam, no fim, capazes de esboçar uma definição política do arranjo de ideias do bem razoáveis, ou seja, ideias compatíveis com o modo de vida democrático. O ponto de tensão aqui é dizer quais são esses critérios restritivos, sem que esses mesmos critérios dependam, de qualquer modo, de algum tipo de doutrina moral abrangente. Outro elemento dessa visão restrita, sempre acentuada por Rawls, está no objeto de sua teoria da justiça. Sua concepção política de justiça destina-se apenas à modelagem do que denominou de estrutura básica da sociedade, referenciada em suas instituições públicas. Esquivando-se, pois, de questões últimas nutridas por ideias morais englobantes, Rawls acaba por liberar o núcleo de sua concepção política de justiça de controvérsias que parecem não ter uma solução política.

O argumento de que o liberalismo político *deve* afirmar certos direitos e liberdades fundamentais, inclusive para atribuir-lhes certa prioridade, corresponde ao conteúdo do que chamamos anteriormente de dobradiça política ou transição de complementariedade, que liga a ideia de justo às múltiplas e razoáveis ideias do bem. A questão é, diz Rawls:

[...]as ideias do bem admitidas devem ser ideias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça, de modo que nos é possível supor que:

- a. são, ou podem ser, compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais;
- b. não pressupõem qualquer doutrina plenamente (ou parcialmente) abrangente.

Na justiça como equidade, essa restrição se expressa pela prioridade do justo. Em sua forma geral, essa prioridade significa que as ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e desempenhar um papel em seu interior. (RAWLS, 2011, p. 207).

Isso quer dizer que a ideia de prioridade do justo em relação ao bem visa justamente garantir certa maleabilidade no arranjo político. O problema é resolvido pela

---

questões morais particulares, por assim dizer, estão de todo modo presentes, tanto nos cidadãos, como em seus representantes, o que significa que, de certo modo, estão presentes ou podem estar também nas instituições políticas, sociais e econômicas. Muitas vezes, inclusive, estão presentes de maneira velada, ou, em outros termos, de modo “traduzido” para uma linguagem aparentemente despedida de pretensões de abrangência e de dominação do político. Diante disso, como já dito anteriormente, o melhor desinfetante pode ser a própria luz do sol, trazendo-se a questão da influência das moralidades particulares para o próprio debate em termos de construtivismo político.

aplicação da virtude da justiça como a primeira e a verdadeira máxima da política, como se ela fosse o fio que, de algum modo, atravessasse e unisse as várias associações morais diferentes. Não abordaremos, dados os fins desta pesquisa, cada uma das ideias fundamentais do bem para o liberalismo, segundo lista Rawls<sup>39</sup>. A dificuldade que nos colocamos, frente o modelo rawlsiano, está estreitamente associada à questão da prioridade das iguais liberdades fundamentais e à desigualdade de base que acabe por inviabilizar o próprio exercício dessas mesmas iguais liberdades. Nessa perspectiva, ainda que se possa sustentar a prioridade da ideia de justo sobre as ideias do bem, de modo a preservar o fato do pluralismo razoável no interior de uma sociedade democrática, o mesmo não se pode dizer quanto à prioridade que Rawls confere às iguais liberdades ao mesmo tempo em que secundariza uma igualdade de fato. Por essas razões é que tocaremos apenas nas ideias do bem como racionalidade e dos bens primários, conforme indicado nos §§ 3 e 4 da V Conferência de *O liberalismo político*.

Rawls pressupõe que os cidadãos de uma sociedade democrática possuem uma concepção do bem aplicável à própria vida, considerada em seu todo, que ele chama de “plano racional” (Cf. RAWLS, 2008, p. 695), e também que todos os cidadãos de uma sociedade democrática nutrem certa concepção acerca das necessidades fundamentais que devem ser reconhecidas em vista do benefício de todos. Insiste, para tanto, que sua concepção de pessoa independe de qualquer questão de fundo metafísico ou epistemológico, seja acerca da natureza humana ou do sujeito considerado como uma espécie de “eu” estruturante do mundo, ligadas ao que chamou de doutrinas morais abrangentes. Sua estratégia é fixar a ideia de que os conceitos apresentados são decorrentes, sobretudo, de uma noção eminentemente política, e, portanto, aplicáveis validamente a fins também eminentemente políticos.

Para isso, a concepção rawlsiana de pessoa se limita à ideia de cidadãos de uma sociedade democrática reciprocamente reconhecidos como livres e iguais. E é justamente da relação tensionada entre igualdade e liberdade democráticas que são dados os critérios das necessidades sociais tidas por mínimas ou primárias, assim como das demais exigências democráticas. A hipótese de Rawls é de que certos tipos de exigências são característicos das sociedades democráticas, assim como o modo de defender essas exigências, especialmente as necessidades primárias, também decorre de uma particularidade desse modelo político. O pano de fundo de sua teoria da justiça é

---

<sup>39</sup> As cinco ideias são: a ideia do bem como racionalidade; a ideia de bens primários; a ideia de concepções do bem abrangente permissíveis (aquelas associadas a doutrinas abrangentes); a ideia das virtudes políticas; e a ideia do bem de uma sociedade (política) bem-ordenada. (RAWLS, 2011, p. 207)

sem dúvida o fato do pluralismo. Desse reconhecimento de que não é mais possível um consenso acerca do bem comum<sup>40</sup>, resta-nos, pois, diante do “peso relativo” (RAWLS, 2011, p. 210) de cada uma de nossas demandas, projetarmos que

[...]a realização de exigências relacionadas de modo apropriado a essas necessidades deve ser publicamente reconhecida como benéfica e, por isso, considerada como uma forma de aprimorar as circunstâncias dos cidadãos no que diz respeito à justiça política. Uma concepção política efetiva de justiça inclui, portanto, um entendimento sobre o que deve ser publicamente reconhecido como necessidades dos cidadãos e, desta maneira, como benéfico para todos. (RAWLS, 2011, p. 211)

Em meio a doutrinas abrangentes, as instituições políticas que formam a estrutura básica da sociedade, por seus representantes, devem sempre procurar uma “[...]ideia compartilhada do bem que seja adequada a propósitos políticos[...].” (RAWLS, 2011, p. 212) Rawls acredita na possibilidade do que chamou de “[...]similaridade parcial na estrutura das concepções permissíveis do bem dos cidadãos[...].” (RAWLS, 2011, p. 212) Essa similaridade parcial é o reconhecimento dado por Rawls ao papel desenvolvido por algumas doutrinas morais, ainda que tidas como abrangentes, na própria gênese da cultura política democrática. Essas concepções morais são permissíveis, ainda que abrangentes, por serem compatíveis com os próprios princípios de justiça. Pensando em termos restritos, para fins políticos, portanto, Rawls aponta para apenas duas condições fundamentais para a realização da ideia compartilhada de vantagem racional. São as condições que anteriormente já enunciámos, quais sejam, a ideia de cooperação em benefício mútuo entre cidadãos livres e iguais, ao que se soma a ideia de que todos, independentemente dos conteúdos de suas doutrinas morais abrangentes (permissíveis), sejam elas filosóficas ou religiosas, se *aproximem*, de modo consensual, de *uma semelhante* exigência de bens sociais primários para suprir as necessidades fundamentais dos cidadãos ligados a essas mesmas doutrinas morais.

Nessa perspectiva é que lista o que considera como um rol exemplificativo – não taxativo - de bens sociais fundamentais para cidadãos que se reconhecem como livres e iguais em uma sociedade democrática. Portanto, com o objetivo de conferir exequibilidade e praticidade à sua teoria da justiça, apresenta o que considera a lista básica de bens primários, passível de ampliação em caso de necessidade, segundo

---

<sup>40</sup> A ideia está mais associada ao bem *do* comum, em distinção à concepção tradicional de bem comum, de modo semelhante ao que Rawls chama de bem da sociedade política. (RAWLS, 2011, p. 327) Com essa diferenciação podemos talvez favorecer a ideia de uma identificação dos cidadãos com uma construção político-social mais ou menos coesa em torno da possibilidade de múltiplos modos de vida, dadas as concepções diversas de vida boa.

afirma. A lista é apresentada no que ele chamou de “cinco categorias”, a saber:

- a. direitos e liberdades fundamentais, também especificados por uma lista;
- b. liberdade de movimento e livre escolha de ocupação, contra um pano de fundo de oportunidades diversificadas;
- c. capacidades e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
- d. renda e riqueza;
- e. e, por fim, as bases sociais do autorespeito. (RAWLS, 2011, p. 213)

Não abordaremos nesta pesquisa a questão da relação entre faculdades morais e capacidades pessoais ligadas a uma ideia de benefício cooperativo<sup>41</sup>. Para os nossos propósitos, o problema que colocamos está na circunstância de que a ideia de bens sociais primários, na verdade, compõe a própria ideia do justo nas democracias contemporâneas. Essa ideia de bens primários, considerada a lista politicamente estabelecida, funciona na redução dos males sociais, politicamente associados à desigualdade ou à discriminação injusta das diferenças<sup>42</sup>. Dentro de um modelo de democracia igualitária, não são toleráveis quaisquer desigualdades. Apenas diferenças politicamente justificáveis são compatibilizadas de modo a não corroerem a estabilidade do próprio modelo concebido. Algumas desigualdades produzem restrições excessivas às liberdades formalmente qualificadas de iguais, por isso, não conferem estabilidade ao modelo. Isso se dá porque as liberdades fundamentais reconhecidas só podem ser realmente exercidas mediante a disposição individual relativamente igualitária dos bens sociais primários<sup>43</sup>. Portanto, assim como abre o fato do pluralismo para ideias “permissivas” do bem, *sem prescindir de um arranjo de moralidades razoáveis*, o

---

<sup>41</sup> A ideia de que a reciprocidade social exigiria um tipo de troca de benefícios apenas economicamente produtivos é uma questão que merece atenção. Não imaginamos que um cidadão que não componha a cadeia produtiva de bens e serviços não possa ser tido como cidadão, ou mesmo como alguém útil, sob o argumento de que não coopera na produção de riqueza e renda, e assim, na poupança social enquanto objeto da redistribuição em termos de bens primários. Uma idosa, por exemplo, que cuidou livremente de filhos e netos, inclusive de parentes e vizinhos, e, por carência monetária ou mesmo de esclarecimento jurídico, não se encontra na condição de beneficiária de um regime previdenciário, deve ou não receber algum benefício social para prover suas necessidades básicas?

<sup>42</sup> Aqui se trata, primeiro, de uma desigualdade substancial, mas sem exclusão de uma desigualdade também formal.

<sup>43</sup> “O que são e quais são os bens primários? Embora a satisfação das necessidades básicas materiais se refira ao primeiro princípio, a questão colocada nos reporta também ao segundo princípio de justiça. Há aí uma referência aos ‘menos favorecidos’. Quem são eles? É na resposta a essa questão que Rawls introduz a ideia de bens primários (Cf. JFR p. 57). Isso não significa que estes só decorram do segundo princípio; ao contrário, dizem respeito, e principalmente, ao primeiro princípio de justiça, tanto é que na lista enumerada indica em primeiro lugar os direitos e liberdades fundamentais, juntamente com as necessidades básicas dos cidadãos como pressupostas, que envolvem direitos fundamentais sociais. É preciso lembrar, no entanto, que as desigualdades referidas no segundo princípio devem representar um benefício aos menos favorecidos. Para Forst, o princípio da diferença, segundo princípio da justiça de Rawls, devidamente contextualizado, requer que a ‘distribuição dos bens sociais deve ser justificada frente aos menos favorecidos.’ Por isso que ele é o princípio da reciprocidade.” (WEBER, 2013)

princípio da diferença exige a ideia de bens sociais primários como resultado da substancialidade especial que caracteriza a cultura democrática liberal.

Evidentemente, não se trata de qualquer diferença ou desigualdade, afinal, é pouco provável, pensando em fins políticos, que se alcance uma igualdade real. O que temos, portanto, é a consequência de que a questão da desigualdade, ainda que tenha que ser vista sob um ponto de vista político, ligada às relativas circunstâncias práticas, também deve ser considerada direta e abertamente, uma vez que compõe intrinsecamente a ideia de justiça política. Disso decorre a necessidade de se revisitar os princípios de justiça escolhidos na posição originária, nos termos formulados por Rawls.

## **2.2 Ampliação do aspecto distintivo da concepção política rawlsiana em relação ao competitivismo utilitarista**

O projeto de uma concepção política de justiça procura basicamente se desvencilhar de uma fundamentação metafísica utilitarista e intuicionista. Isso significa dizer, no fim, que o utilitarismo, com sua hegemonia e atratividade inegáveis, de modo semelhante a outras concepções morais particulares, religiosas ou filosóficas, não deve estar de antemão imune aos processos de domesticação política e social. O equívoco, porém, é considerar que, por ser apenas um quadro de crenças sedimentadas historicamente, em vez de uma moralidade própria abrangente, não estaria o quadro liberal sujeito a patologias políticas e sociais. Nesse sentido, parece que a principal patologia do quadro liberal resulta de uma radicalização do ideal procedimentalista de justiça pública. O problema que há nisso é que a igualdade procedimental sempre pressupõe uma igualdade de base para acesso efetivo aos procedimentos.

A questão, então, é tanto teórica quanto prática. Não é apenas teórica, como projetou equivocadamente o Iluminismo, por exemplo. A filosofia, assim como a religião ou qualquer moralidade abrangente, pode ser apresentada teoreticamente ou em termos práticos, mas esses aspectos (teórico e prático) jamais podem ser completamente dissociados entre si. O relevante aqui, para fins de uma concepção política prática de justiça, é dizer que quaisquer discursos morais são passíveis de apropriação ferramental para práticas socialmente patologizantes. O próprio quadro moral liberal não está isento previamente dessa possibilidade prática. Essa patologia social com fonte no quadro liberal parece ligada à incapacidade de articular as moralidades particulares num arranjo que estabilize a própria existência dessas moralidades, inclusive a partir de uma

readequação na distribuição dos bens sociais primários. Por isso, a moralidade do quadro liberal investe no sufocamento privatista ou mesmo na superação de doutrinas morais sob acusação de preconceito e arcaísmo<sup>44</sup>.

Sobre alguns aspectos identificáveis dessa patologização, em relação aos indivíduos, pensemos nos conflitos sistemáticos entre indivíduos de uma dada associação ou doutrina moral particular e os indivíduos de outras doutrinas morais, incluindo os que se reconhecem apenas como pertencentes ao quadro moral liberal. Se esses conflitos aumentam significativamente, isto é sintoma da patologização da própria doutrina moral. No caso de representantes, tanto públicos como sociais, a ausência da prática do respeito e do diálogo em relação ao quadro público (com suas instituições públicas, sociais e econômicas), principalmente em relação a associações morais, também pode ser assimilado como critério de definição de patologias políticas. Essa questão pode ser tratada dentro daquilo que Rawls conceituou como o "bem da sociedade política." (RAWLS, 2011, p. 237)

De todo modo, imaginamos freios e contrapesos para tentativas de colonização do domínio do político por uma ou algumas associações morais abrangentes. O pressuposto, para tanto, é o reconhecimento da tensão permanente e inevitável entre as moralidades particularizadas e o domínio da sociedade política. Reconhecer de modo prático o fato do pluralismo, ainda que sob os limites de um ideal de razoabilidade, mas já no interior do domínio do político. A ideia de uma imunização da razão pública não parece viável, nem mesmo o melhor caminho. Em certo sentido, nunca há possibilidade de fuga da própria proximidade política. Na questão específica dos representantes políticos, o *lobby* das associações morais de poder social e econômico acaba, na prática, vinculando moralmente seus representantes. Aliás, são projetados politicamente justamente porque se mostram, ainda que parcialmente, mas quase sempre nas questões centrais ou últimas, adeptos da moralidade que essas associações particularizadas promovem, ainda que para isso plasmem uma linguagem compatível com o quadro moral liberal.

Mas também é verdade que a distância que o domínio do político deve manter em relação a quaisquer doutrinas morais particulares é uma conquista constituinte do modo de vida democrático moderno, marcado como é pelo fato do pluralismo. O ponto crítico

---

<sup>44</sup> Pensamos que essa mesma análise da patologia do quadro liberal pode ser aplicada no diagnóstico caso a caso das patologias ligadas a indivíduos e associações morais (inclusive não liberais ou mesmo antiliberais). Isso no caso de patologias internas a essa cultura, ou seja, afetadas em suas raízes pelo liberalismo.

é saber como manter essa distância no contexto de um pluralismo informado pelos valores democráticos fundamentais da igualdade e da liberdade. É possível, em termos práticos, imaginar como representantes e cidadãos em geral podem se manter distantes das associações morais particularizadas, em vista de um domínio do político marcado por essa mesma pluralidade moral prática? Acreditamos que, antes de se tentar isolá-los na esfera do particular, seja familiar ou não, o melhor pode significar a projeção de alguns limites fixos provisórios<sup>45</sup> que regulem e limitem politicamente essa transição entre cabideiros morais. Para isso, exige-se algo além do afirmado por Rawls no sentido de uma neutralidade de objetivo<sup>46</sup>. (RAWLS, 2011, p. 227)

Não evitamos a ideia de que o valor de neutralidade de objetivo do domínio do político deva ser mantido para fins democráticos. Não há dúvida do valor dessa ideia geral abstrata<sup>47</sup>. Mas essa neutralidade, cada vez mais, tem sido entendida apenas como uma neutralidade procedimentalista, e não política. Isso significa que, em termos constitucionais ou legais, até se definem princípios ou normas jurídicas que garantam o pluralismo moral. Porém, na prática aplicativa desses princípios e normas, muitas vezes, o que se tem é uma utilização meramente formal, uma vez que subordinada ao interesse moral de grupos particulares.

Se a condição de neutralidade impede a escolha de doutrinas morais consideradas publicamente como particularizadas, e é bom que continue assim, o que nos parece é que a valorização do pluralismo enquanto moralidade própria do quadro liberal é um caminho melhor para que essa neutralidade objetiva possível seja nutrida e estabilizada no tempo. O interessante, no argumento de Rawls, nesse particular, é que o quadro

---

<sup>45</sup> De modo similar ao que Rawls faz com a ideia de “convicções consolidadas.” (RAWLS, 1992, p. 31)

<sup>46</sup> “[...]a neutralidade como princípio de justificação política precisa ser bem situada, pois, como sublinha Rawls, ‘o termo *neutralidade* não é dos mais felizes; algumas de suas conotações são extremamente enganosas, outras sugerem princípios impraticáveis’. E os próprios teóricos da neutralidade liberal divergem quanto aos múltiplos aspectos de sua manifestação. Nessa ótica, chamemos o primeiro sentido de neutralidade de oportunidades. [...]O segundo sentido pode ser designado de neutralidade de efeito. [...]O terceiro e quarto sentidos estão intrinsecamente relacionados. A neutralidade de objetivo não suscita maiores controvérsias, pelo menos no âmbito das doutrinas liberais. Essa versão da neutralidade afirma tão somente que uma ordem política liberal não deve ‘favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam’, porquanto as doutrinas abrangentes estão sujeitas ao desacordo razoável entre os membros da sociedade. O que se pretende é evitar que as concepções do bem se apropriem da máquina estatal para imprimir seus imperativos em detrimento das convicções morais afirmadas por outras doutrinas. Já a neutralidade de procedimento exige que as ações políticas sejam justificadas ‘without appealing to the presumed intrinsic superiority of any particular conception of the good life.’ ” (ARAÚJO, 2014, p. 364-365)

<sup>47</sup> Apenas a procedimentalidade da justiça como equidade implicaria um conteúdo. Rawls reconhece que “não há dúvida de que os princípios de justiça são substantivos e expressam muito mais do que valores procedimentais.” (RAWLS, 2011, p. 226) A tensão que surge, por consequência, está entre o conteúdo dos princípios e a escolha (adesão ou ratificação recorrente) e aplicação desses princípios pelos cidadãos, considerada a influência decisiva de suas moralidades particulares.

liberal, enquanto uma moralidade especial, ou configuradora da natureza especial da cultura democrática moderna, não depende de apenas uma doutrina moral abrangente particular. Ela mesma – a moralidade pluralista - é produto de um confronto político entre moralidades. Daí emerge a importância de se pensar os limites do confronto, e não sua imunização idealizada como procedimentalidade.

Assim, acreditamos que a valorização do pluralismo pode gerar a promoção de associações morais que o endossem, atraindo essas mesmas associações para uma ocupação democrática do domínio do político, mantendo-o aberto a variadas concepções morais. Nesse sentido, o reconhecimento do fato do pluralismo, enquanto ideia fundamental das democracias contemporâneas, poderia ser mais ou menos trazido para dentro do domínio da sociedade política, consideradas as doutrinas morais abrangentes, sem que sejam adotadas ou endossadas doutrinas particularizadas.

Dentro dessa lógica pluralista é que a distribuição dos bens sociais primários no sentido de uma justiça de base exige o favorecimento de grupos desfavorecidos ou fracos. Como são pressionados a abandonar o próprio projeto de vida, inclusive naquilo que é herdado ou condicionado socialmente, é dever da estrutura básica da sociedade disponibilizar mecanismos de subsistência em termos de bens sociais básicos.

Nesse mesmo diapasão, o rol de bens sociais ou vantagens ligadas à ideia de participação política, social ou econômica sempre deve levar em conta o próprio pano de fundo democrático e os valores que o informam. Simplesmente reduzir as vantagens democráticas a critérios de produção econômica, exercício de poder político ou mesmo intelectual, provavelmente implicará num enfraquecimento dos valores democráticos, notadamente marcados pela pluralidade moral ligada a essas mesmas vantagens para a democracia. Nesse aspecto a reciprocidade deve ser qualificada por valores não necessariamente econômicos<sup>48</sup>. Por isso é que Rawls faz aqui uma distinção importante,

---

<sup>48</sup> Rawls busca uma alternativa à hegemonia da moralidade utilitarista. Mas essa alternativa não significa, de plano, que o utilitarismo possa ser descartado ou superado. Provavelmente isso não ocorra, inclusive. A questão é pensar a pluralidade moral. Por isso o utilitarismo deve ser descentralizado e afastado do domínio do político. No domínio público das escolhas e motivações, o campo de disputa é ainda mais aberto. Reconhecemos o poder de fascinação e sedução que o utilitarismo exerce. Tanto como ferramenta para quem detém o poder comunitário, quanto para quem detém a riqueza e trabalha na criação de expectativas e ilusões para quem não os detém. Dado esse pressuposto, a reciprocidade ou cooperação deve ser pensada a partir dessa mesma hegemonia moral do utilitarismo. O princípio da diferença pode ser eficaz como fiel da balança no sistema de justiça pública de John Rawls. Isso é reconhecido, até certo ponto, quando ele mesmo afirma que esse é o princípio que confere o valor das garantias institucionais. (Cf. RAWLS, 1992, p. 31) O problema é como pensar e, assim, realizar práticas associadas à ideia de reciprocidade. Muitas vezes, como parece fazer Rawls, a reciprocidade está excessivamente ligada a critérios de distribuição e riqueza, e muito pouco ligada a ideias associadas a reconhecimento e identidades. Talvez por isso o princípio da diferença esteja como que subvalorizado no conjunto dos princípios, sendo que dele é que se nutrem as demandas, tanto pelo reconhecimento (mais aceitas,



porém sutil – entre mérito moral e o que ele denomina ‘direitos a expectativas legítimas’.” (SANDEL, 2014, p. 199)

Ocorre que, tanto em *Uma teoria da justiça* como em *O liberalismo político*, o princípio da diferença funciona apenas como ferramenta de justificação de desigualdades sociais vinculadas às diferenças econômicas. A questão das desigualdades e das diferenças não econômicas, especificamente, dada a relevante implicação política de ambas no campo da justiça pública, não é apresentada explicitamente como objeto de regulação pelo princípio da diferença. Porém, o princípio da diferença simboliza o valor de resistência ao utilitarismo, notadamente à sua hegemonia pública. Partindo disso, podemos concluir que a própria noção de tratamento igualitário no âmbito das liberdades fundamentais, ligada ao primeiro princípio de justiça, deveria logicamente implicar na questão de como tratar, inclusive na distribuição dos bens primários, os cidadãos em relação às suas moralidades tidas como particulares. Há sérias dúvidas, por exemplo, se o princípio da diferença seria aceito como prioritário, dentro de uma sociedade democrática, se impostado do mesmo modo como Rawls prioriza as iguais liberdades. No entanto, também não seria o caso de se considerar pouco aceitável a priorização das iguais liberdades do modo como Rawls as expõe? Dessa forma, como pensar as diferenças morais e as desigualdades, inclusive econômicas, delas decorrentes? Ainda que a imunização do domínio do político seja uma hipótese, como supõe Rawls, sua realização prática parece pouco provável.

Como uma alternativa ao argumento da independência quase que total das doutrinas morais abrangentes, o que resta é tratar o problema da pluralidade no domínio do político, a partir de uma concepção política, não metafísica, sob a análise do *valor* da pluralidade para a própria escolha dos princípios de justiça. Nesse sentido, em primeiro lugar, surge a necessidade de avaliar se, em alguns casos, as iguais liberdades fundamentais devem vir acompanhadas, de certo modo lado a lado, do princípio da diferença.

---

inclusive) como pela redistribuição (historicamente mais difíceis de serem aceitas). O utilitarismo nutre uma boa vontade com certa política do reconhecimento, desde que a redistribuição caia na concorrência do mercado de heranças, talentos e competências (tanto para crescer como para não dissipar ou ser dissipado). Ocorre que condições herdadas afetam a ideia de competência, fazendo com que essa não se preste, de modo objetivo e suficiente, para justificações políticas das diferenças. Diferenças sempre teremos. A questão é como as tratamos em termos públicos. Desigualdades, ainda que no fundo também sempre as tenhamos (não se trata apenas de boa vontade de igualar), devem ter seus limites postos sempre em questão. Pensando no conjunto de princípios de Rawls, consideramos essa mais uma razão para que o princípio da diferença flutue e funcione como articulador e regulador do conjunto, e não apenas como uma condição interna ao segundo princípio. Isso chamamos de uma reciprocidade qualificada: aquela que equaliza demandas por reconhecimento e redistribuição mínima em razão de critérios de identidade politicamente avaliados.

### 2.3 Relatividade da prioridade das iguais liberdades fundamentais em função das diferenças e do acesso a bens sociais básicos

Consideramos que é inevitável o esforço mais ou menos recorrente de harmonizar os princípios de justiça em termos práticos aplicativos. Essa parece uma condição da própria aceitabilidade política. Nesse sentido, o princípio da diferença deve ganhar valor dentro do conjunto de princípios. Embora sinalize que a prioridade das liberdades “[...] não é exigida em todas as circunstâncias[...]

(RAWLS, 2011, p. 352), e que “[...] as liberdades fundamentais não são meramente formais[...]

”<sup>49</sup>, Rawls mesmo não articula suficientemente como essa prioridade pode ser relativizada. Antes, parece sustentar uma liberdade *absoluta*, afirmando que “[...] a prioridade da liberdade significa que o primeiro princípio de justiça confere às liberdades fundamentais, especificadas por uma lista, *status* especial. Elas têm um peso *absoluto* em relação a considerações de bem público e a valores perfeccionistas..” (RAWLS, 2011, p.349) Ao mesmo tempo, quando procura sustentar que as liberdades fundamentais não seriam puramente formais, Rawls afirma a necessidade de se distinguir entre as liberdades fundamentais e seu *valor*. Para isso, considera que a desigualdade de bens primários afetaria apenas “[...] o *valor* da liberdade, isto é, o uso efetivo que as pessoas são capazes de fazer de *sua* liberdade.” (RAWLS, 2011, p.386)

A posição de Rawls, nesse sentido, parte primeiro da ideia de que “[...] as liberdades fundamentais são as mesmas para cada cidadão, e não se apresenta a questão sobre como compensar uma menor liberdade. ” (RAWLS, 2011, p. 386) Em seguida, como solução para o problema da desigualdade de bens necessários ao uso das liberdades, Rawls lança mão da distinção entre liberdade e seu valor, acentuando que “[...] o valor ou proveito que se é capaz de tirar da liberdade não é o mesmo para todos.” (RAWLS, 2011, p. 386) Por isso, afirma categoricamente que

[...] na medida em que isso é permitido pelo princípio da diferença, alguns cidadãos terão, por exemplo, renda e riqueza maiores e, por isso, disporão de meios maiores para realizar seus fins. No entanto, quando esse princípio é satisfeito, esse valor menor da liberdade é compensado no seguinte sentido:

<sup>49</sup> “Antes de examinar como as liberdades fundamentais devem ser especificadas e ajustadas em estágios posteriores [...], devo abordar uma importante característica do primeiro princípio de justiça, à qual já me referi várias vezes: o valor equitativo das liberdades políticas. Examinar esta característica permitirá mostrar como os argumentos em prol das liberdades fundamentais e de sua prioridade dependem do conteúdo dos dois princípios de justiça, entendendo-se este conteúdo como uma família inter-relacionada de requisitos.” (RAWLS, 2011, p. 384)

os meios polivalentes disponíveis para os membros menos privilegiados da sociedade seriam ainda menores caso as desigualdades sociais e econômicas, medidas pelo índice de bens primários, fossem diferentes do que o são pelo princípio da diferença. A estrutura básica da sociedade é organizada de tal maneira que eleva ao nível máximo os bens primários disponíveis aos menos privilegiados, de maneira que sejam capazes de fazer uso das liberdades fundamentais iguais desfrutadas por todos. Isso define um dos objetivos centrais da justiça política e social. Obviamente, essa distinção entre a liberdade e o valor da liberdade é apenas uma distinção e não resolve nenhuma questão substantiva. (RAWLS, 2011, p. 386-387)

Rawls parece conferir um tratamento negativo ao princípio da diferença em relação à igualdade, e, ao mesmo tempo, confere um tratamento positivo em relação à liberdade. Desse modo, o princípio da diferença funcionaria como um artifício de justificação das desigualdades, na expectativa compensatória de que a maximização dos bens primários tornaria disponível aos menos favorecidos o uso das liberdades fundamentais iguais. Rawls considera que, sem essa expectativa de igualdade pelo aumento do nível de bens sociais primários, os meios disponibilizados para os membros menos favorecidos seriam ainda menores. O problema é que uma liberdade fundamental só poder ser limitada em nome de uma ou mais liberdades fundamentais e *nunca* por considerações de bem público, não se mostra coerente com um sistema que possa garantir essas mesmas liberdades *igualmente* a todos os cidadãos.

Essa disponibilização dos bens primários aos menos favorecidos, ademais, não parece decorrer osmoticamente da sua mera elevação a níveis máximos. Para se ter acesso efetivo a esses bens primários é preciso vincular o próprio *valor das liberdades* fundamentais ao seu *uso* ou *proveito*, ligados, ao mesmo tempo, ao *valor da igualdade*, e *nunca* sem ela. A manutenção dessa ligação, ainda que de forma precária, é indispensável a um modelo de democracia igualitária. Ainda que se trate de uma *regulação*, não uma restrição às liberdades fundamentais (RAWLS, 2011, p. 350), como já dissemos, a própria *avaliação da igualdade do sistema*, através do princípio da diferença, é condição tanto para a ideia de liberdade como para a própria ideia de seu *valor*. Aliás, essa distinção é propriamente o nó que precisa ser desatado. Esse desate, contudo, deve ser feito para estritamente se afirmar que essa distinção não se sustenta em uma concepção política de justiça como equidade. O que Rawls chama de *valor* decorre da própria relação entre liberdade e igualdade, como faces da mesma moeda. Não se pode conceber tal liberdade sem esse *valor* de correlação de forças. Logo, não acreditamos que seja possível esquivar-se de uma adequada limitação da liberdade para uma concepção de justiça pensada como equidade, ainda mais em um esquema que se pretende político, não metafísico.

Porém, para se fazer justiça a Rawls, reconhecemos que ele mesmo indica essa tendência de reposicionamento do segundo princípio, ainda que não nestes termos. Nas conferências que se seguiram à publicação de *Uma teoria da justiça*, nas quais procurou responder às críticas, embora tenha mantido explicitamente a priorização absoluta do primeiro princípio, já não o faz na mesma tonalidade inicial. A prioridade da processualidade de sua concepção de justiça parece diluída, ou como que marcada por uma leve porosidade, que por sua vez permite uma mistura dos princípios, assim como parece abrir uma janela à reintrodução da questão das concepções divergentes ou conflitantes do bem na própria tensão entre os princípios.

Antes de examinar como as liberdades fundamentais devem ser especificadas e ajustadas em estágios posteriores[...], devo abordar uma importante característica do primeiro princípio de justiça, à qual já me referi várias vezes: o valor equitativo das liberdades políticas. Examinar esta característica permitirá mostrar como os argumentos em prol das liberdades fundamentais e de sua prioridade dependem do conteúdo dos dois princípios de justiça, entendendo-se este conteúdo como uma família inter-relacionada de requisitos. (RAWLS, 2011, p. 384)

De todo modo, o que nos interessa aqui é que *tanto* o *valor*, conferido pelo segundo princípio, justifica a co-aplicação dos princípios, *quanto* o primeiro princípio é justificadamente posicionado de modo prioritário. Em outros termos, apenas depois de afastada uma justificação formal das desigualdades se mostra razoável o argumento da priorização do princípio das iguais liberdades. Por isso a necessidade de uma mais justa ponderação da prioridade. Assumimos, de todo modo, o pressuposto de que os princípios de justiça escolhidos por Rawls são adequados, se pensada uma concepção política de justiça aplicável à democracia. Porém, dado o *status* especial equivalente do princípio da diferença, é necessária a abertura, a contextos práticos, da ordem lexicográfica dos princípios de justiça vistos em conjunto. Sem disposição política para produzir o próprio *valor*, indicado por Rawls como dado pelo princípio da diferença, fica de saída prejudicada a garantia institucional de uma equitativa participação potencialmente influente dos cidadãos no processo político, considerada por Rawls como a primeira condição regulativa do segundo princípio de justiça. Em outros termos, consideramos excessivamente restritivo o vínculo entre os princípios de justiça, do modo formulado, e as crenças de fundo professadas, em especial diante do credo político na igualdade de fato, ainda que mínima.

Por essas razões, para que haja a adesão ou a ratificação recorrente dos princípios de justiça, é indispensável que esses mesmos princípios sejam confrontados entre si, em

termos práticos, viabilizando sua aceitação ou legitimidade também para fins de concreta aplicação pública. Essa confrontação é o que chamamos de modulação prática dos princípios de justiça. Isso, por sua vez, não exige a abolição das regras de prioridade, como se não fossem relevantes. Nem mesmo implica em considerar essas regras sem qualquer estabilidade, como se não pudessem ser fixadas. Devem ser fixadas, mas apenas provisoriamente, no mesmo sentido como Rawls trata as concepções enraizadas na cultura liberal, como “pontos fixos provisórios.” (RAWLS, 1992, p. 31) Para além da provisoriedade das ideias morais generalizadas, reconhecendo sua culturalidade, levamos essa mesma provisoriedade<sup>50</sup> ao próprio nível dos princípios informados por essa mesma cultura, especialmente quando se trata de suas aplicações práticas, com suas regras de prioridade. No fim, poderíamos dizer que, assim como Rawls aplica o “princípio da tolerância à própria filosofia” (RAWLS, 1992, p. 26), aplicamos o mesmo princípio à sua concepção política de justiça.

---

<sup>50</sup> Isso não significa uma exigência sempre individual, como se a cada decisão pública fosse necessária uma ampla avaliação da ordem sucessiva e o grau de prioridade dos princípios de justiça. O contexto prático exigirá ou não essa modulação e produzirá a sua extensão no tempo e espaço. Mudando o contexto prático, a modulação dos princípios pode ou mesmo deve ser reformada, em vista da sustentação do ideal de aceitabilidade da justiça pública. Somente em relação ao mínimo existencial, como justiça de base, não se exigiria deliberação acerca da aplicação dos princípios, pois isso é condição da própria ideia de sociedade como cooperação entre pessoas livres e iguais.

## CAPÍTULO III

### JUSTIFICAÇÃO DAS DESIGUALDADES E PLURALISMO MORAL

Como vimos anteriormente, o pressuposto adotado por Rawls é de que a sociedade democrática moderna, desde a Reforma, é caracterizada pela inexistência de apenas uma ou mesmo poucas doutrinas morais abrangentes hegemônicas. As sociedades democráticas não estão fundadas sobre um compartilhamento moral unívoco, muito menos *a priori*. O que existe é campo de disputa das deliberações morais em termos públicos. Disso decorre, segundo Rawls, que

[...] uma das tarefas da filosofia política numa sociedade democrática é debruçar-se sobre essas questões (controvérsias políticas agudas polarizadas) e examinar se alguma base subjacente de acordo pode ser descoberta e se um modo mutuamente aceitável de resolvê-las pode ser publicamente estabelecido. (RAWLS, 1992, p. 29)

A ideia é reduzir o grau da divergência para fins políticos práticos, realizando o máximo possível um descentramento de questões morais dispensáveis à própria construção política. Lembramos que o liberalismo político é perspectivado a partir da pergunta sobre “que concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais e membros plenamente cooperativos da sociedade, de uma geração às seguintes.” (RAWLS, 2011, p. 03) Rawls considera que uma concepção política de justiça aplicada à estrutura básica da sociedade poderá como que “englobar” (RAWLS, 2011, p. 56) as doutrinas abrangentes *razoáveis*, abrindo espaço para uma base comum de edificação dos debates e, assim, da definição de questões políticas. Desse modo, fica claro que Rawls se abriga na ideia de razoabilidade, como limite que necessariamente deve ser imposto à participação política dos adeptos de concepções morais particulares, sejam associações ou cidadãos vinculados.

Vimos anteriormente que a concepção rawlsiana de pessoa parte da ideia fundamental de que a sociedade deve ser concebida como um sistema equitativo de cooperação. Nesse horizonte, as pessoas são projetadas como cidadãos livres e iguais que se associam para benefício mútuo. Para tanto, estão dotadas de suas capacidades,

uma moral (senso de justiça e ideias do bem) e outra da razão (razoabilidade e racionalidade), às quais estão associados alguns aspectos. (Cf. RAWLS, 2011, p. 35)

Os aspectos associados a essas duas capacidades indicam o modo como os cidadãos se veem livres e iguais. Primeiro, tais aspectos dizem respeito à possibilidade de formulação, revisão e de empenho racional na realização de uma dada concepção do bem; segundo, o “fato de que se consideram fontes auto-autenticativas de demandas válidas”; e pelo terceiro e último aspecto, os cidadãos “são considerados responsáveis por seus próprios fins, e considerá-los desse modo importa para avaliar as diferentes demandas que apresentam.” (RAWLS, 2011, p. 38)

Mais especificamente, no campo da capacidade da razão, a noção do razoável em Rawls é entendida sob a ideia de “[...]uma virtude de pessoas engajadas na cooperação social entre iguais.” (RAWLS, 2011, p. 57) Fundamentalmente, as pessoas são razoáveis “[...]quando, suponhamos, que entre iguais, se dispõem a propor princípios e critérios que possam construir termos equitativos de cooperação e quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo.” (RAWLS, 2011, p. 57) Nesse sentido, primeiro, a disposição de estabelecer normas gerais comuns de convivência, e, segundo, na perspectiva de reciprocidade, compõem a ideia básica da razoabilidade. Por consequência, para Rawls, são desarrazoadas as pessoas indispostas tanto à proposição quanto ao cumprimento de princípios públicos de cooperação.

Porém, cabe destacar que uma doutrina moral completamente desarrazoada no interior da cultura democrática é algo no mínimo raro. Por outro lado, mesmo uma doutrina moral tida como razoável pode sê-lo em alguns pontos e, ao mesmo tempo, ser desarrazoada em outros elementos morais. De modo semelhante, as doutrinas morais desarrazoadas também devem ser avaliadas por graus ou níveis de desarrazoabilidade. Essa gradação pode ser dada por concepções e práticas associadas às ideias de tolerância, disposição para acordos e reciprocidade, ainda que presentes isoladamente ou de modo fraco.

Já a faculdade racional, como observamos, embora distinta da razoabilidade, mas sob a ideia de unidade da pessoa com seus fins e interesses, “[...] aplica-se ao modo como esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma como são priorizados” (RAWLS, 2011, p. 60), incluindo a eleição de meios e alternativas. Ocorre, ressalta o próprio Rawls, que nesse cálculo de fins e meios, os agentes racionais “[...] se veem obrigados a avaliar os fins últimos de acordo com o significado que têm para o

próprio plano de vida como um todo e segundo o modo como esses fins se coadunam e se complementam mutuamente.” (RAWLS, 2011, p. 60)

Assim, considerando que todas as doutrinas abrangentes no interior da cultura democrática podem possuir ou não algum grau de razoabilidade e de racionalidade, o que deve ser verificado caso a caso, conceber o fato do pluralismo para além de uma razoabilidade que rejeite antecipadamente estilos ou projetos de vida parece ser uma exigência teórica, sob pena de significar a própria rejeição do quadro moral liberal em suas bases originárias. A demasiada carga procedimentalista, sob a noção de razoabilidade, parece indicar o problema. O perigo da fuga ao recurso da procedimentalidade, sublimando-se os valores morais que constituem o próprio quadro moral liberal, pode gerar o colapso do próprio modelo político ou um alto preço de sacrifícios para sua manutenção artificializada. Ignorar a influência da pluralidade de concepções morais, incluindo as tidas como desarrazoadas, no próprio quadro moral liberal, reduzindo demasiadamente a aplicação da ideia mais fundamental de que a sociedade é um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais, não parece compatível com esse próprio quadro moral. A questão é que, assim como essas doutrinas conflitantes, aqui e agora tidas como razoáveis e particularizadas, talvez tenham sido no passado tidas como desarrazoadas e dominantes, as doutrinas morais agora assimiladas como desarrazoadas também podem passar por processo semelhante. Nesse aspecto, por fim, não colocar em questão a própria razoabilidade do quadro moral liberal, como se esse estivesse imune a uma aplicação desarrazoada, revela-se um problema.

De todo modo, evitar essa complexificação, no sentido de sustentar que doutrinas morais tidas como desarrazoadas devam ser rejeitadas e levadas à clandestinidade, em termos jurídicos, padece de um sério problema de eficácia funcional. Além do mais, processos reativos, próprios de uma desvalorização formalista de moralidades diferentes, não parecem contribuir para o ideal de estabilização de sociedades democráticas. Portanto, a própria tensão entre razoabilidade e desarrazoabilidade<sup>51</sup> precisa de algum modo ser mantida, garantindo-se um processo de persuasão à adesão ou respeito, o mais abrangente possível, à ideia fundamental mais global da sociedade como sistema de cooperação equitativa entre pessoas livre e iguais.

---

<sup>51</sup> Práticas morais tomadas como dissonantes da cultura devem ser observadas em níveis ou graus. Daí se pode considerar uma doutrina, ou um arranjo delas, razoável ou não. Falar que é razoável é uma questão de avaliação de práticas recorrentes e sistemáticas dotadas de abrangência ou significância pública. Não há garantias prévias teóricas em relação a quaisquer doutrinas morais, hoje razoáveis, que não deixem de ser. As práticas definem a razoabilidade, em termos políticos práticos.



### 3.1 Complexificação do fato do pluralismo

Vimos que Rawls, ao mesmo tempo em que reconhece a profunda divisão entre os cidadãos, constituídos por doutrinas filosóficas, religiosas e morais razoáveis, imagina uma contenção jurídica das doutrinas consideradas desarrazoadas, fixando limites ao pluralismo. O desafio, no entanto, é “reconhecer as variações entre os tipos ideais de tratamento da questão” (ARAÚJO, 2011, p. 100) não somente para o problema da tradutibilidade dos argumentos religiosos em termos publicamente reconhecidos, mas, mantendo-se a discussão acerca das condições do debate público, indo além da noção excessivamente restrita de razoabilidade, enquanto condição impostada previamente e de modo totalizante, e que, no fim, se revela um fator de distanciamento de cidadãos e de suas associações da fusão de horizontes própria do campo político.

Consideramos a ampliação da abrangência do fato do pluralismo, sob o argumento de inevitabilidade da relação entre razoabilidade e desarrazoabilidade na própria constituição do quadro moral liberal. Essa ampliação, por sua vez, possui dois aspectos fundamentais. O primeiro é a abertura ao confronto e à influência exercida pelas moralidades particularizadas como linha formadora dos valores democráticos supremos. O segundo aspecto diz respeito à viabilidade de participação política dos adeptos de moralidades tidas como mais ou menos desarrazoadas, sem que tenham que abandoná-las completamente em função de restrições previamente impostas. Nesse sentido, ainda que a pluralidade moral clássica pós-Reforma possa indicar horizontes gerais para a questão da justiça pública, não se pode ignorar o aparecimento de novas demandas que forcem, por assim dizer, a reconfiguração do pluralismo moral. Rawls reconhece certa mudança de paradigma:

Pode parecer que minha ênfase na Reforma e na longa controvérsia sobre a tolerância, entendida como aquela que dá origem ao liberalismo, seja anacrônica em relação aos problemas da vida política contemporânea. Entre nossos problemas mais fundamentais encontram-se os que dizem respeito a raça, etnia e gênero. Pode parecer que esses problemas revestem-se de um caráter inteiramente distinto, exigindo por isso princípios diferentes de justiça, que não são examinados em Teoria. Como observei antes, o intuito de Teoria foi oferecer uma interpretação da justiça social e política mais satisfatória do que as concepções tradicionais mais importantes e conhecidas. Com essa finalidade, limitou-se - como as questões que examina deixam claro - a tratar de um conjunto de temas clássicos que estiveram no centro dos debates históricos acerca da estrutura moral e política do Estado democrático moderno. [...] A suposição implícita é que uma concepção de justiça desenvolvida com foco em alguns poucos problemas clássicos, e que vêm de longa data, deveria ser correta, ou pelo menos poderia fornecer diretrizes para lidar com outras questões. Tal é a justificativa para manter o foco em alguns poucos problemas

centrais clássicos e de longa permanência. [...]Desse modo, sigo pensando que, uma vez que tenhamos as concepções e os princípios adequados para tratar questões históricas fundamentais, esses princípios e concepções também terão larga aplicação aos nossos próprios problemas. (RAWLS, 2011, p. XXXI-XXXII)

O aprofundamento político do fato do pluralismo, numa visão que aponta para o bem da política e, ao mesmo tempo, marginaliza as concepções morais tomadas singularmente, sem privilégios para aquelas que valorizem a política como bem, deveria, por consequência, ampliar a disputa pela fonte de articulação do domínio do político.<sup>52</sup> Todavia, em termos mais gerais, a passagem realizada, de uma concepção metafísica para uma estritamente política de justiça, não foi levada às últimas consequências. Isto pode ser explicado pelo fato de que, quando abordou os princípios de justiça e sua reformulação em *O liberalismo político*, Rawls não problematizou a ordem de prioridades e as regras de aplicação dos princípios, afirmando que teria sido mantida a organicidade originária de *Uma teoria da justiça*, ainda que com alguns ajustes, deixando de lado as consequências que tal reformulação traria para o tratamento do pluralismo.

Nossa análise propõe que a melhor e mais coerente exposição dos princípios de justiça, com suas regras de prioridade e aplicação, deve também ser incluída nessa chave hermenêutica. Ainda que para os nossos propósitos permaneçamos deliberadamente nos limites da teoria da justiça de Rawls, nutrimos a crença política de que aplicar essa mesma força hermenêutica da virada política aos princípios de justiça, destravando suas regras apriorísticas de aplicação e prioridade, ainda que sob certos limites próprios de uma teoria política democrática, pode significar o desenvolvimento da concepção rawlsiana e sua ampliação prática a variados contextos<sup>53</sup>. Para isso, a base do argumento é que, assim como *Uma teoria da justiça* foi desvinculada de uma visão

---

<sup>52</sup> "Em *Uma teoria da justiça*, não se distingue uma doutrina moral da justiça de alcance geral de uma concepção estreitamente política de justiça. Nenhuma relevância é dada ao contraste entre doutrinas filosóficas e morais de natureza abrangente e concepções limitadas ao domínio do político. Nas conferências [...], no entanto, essas distinções e ideias correlatas são fundamentais." (RAWLS, 2011, p. XVI)

<sup>53</sup> Não se afirma que os princípios de justiça possam ser completamente reposicionados, como se o princípio da diferença passasse a gozar de prioridade, numa inversão da formulação de Rawls. É certo que para permanecermos no interior da teoria rawlsiana é preciso manter a prioridade das iguais liberdades, apresentada em seu primeiro princípio de justiça. Isso definitivamente não está em questão. O que pontuamos é a possibilidade de variação posicional do princípio da diferença, interno ao segundo princípio de justiça, reconhecendo que, em muitos casos, ele funciona como ponte ou dobradiça, em termos dialéticos, entre as iguais liberdades e as iguais aberturas de oportunidades, podendo até mesmo ser tido como igualitário, no sentido de que as iguais liberdades continuam no topo de prioridades, mas não isoladas, como projeta Rawls. Nessa elevação da questão hermenêutica aos princípios de justiça, o primeiro princípio de justiça, embora não perca sua prioridade, perde a garantia da distância em relação aos demais. Continua prioritário, mas, em situações excepcionais, como o primeiro entre os iguais, especialmente em relação ao princípio da diferença.

moral particularizada com pretensões universalistas, graças ao *O liberalismo político*, ampliando-se seu caráter aplicativo, acreditamos que o desbloqueio hermenêutico dos princípios de justiça possibilitará ampliação equivalente, abrindo-se um horizonte de aceitação ainda mais abrangente para uma concepção de justiça pública aplicável à estrutura básica da sociedade.

A ampliação da questão hermenêutica no interior da concepção rawlsiana diz respeito à própria ideia de estabilidade da estrutura básica da sociedade. Não se pode ignorar os efeitos que as concepções morais particularizadas exercem sobre os cidadãos e seus representantes, desde a hipótese de uma posição originária, passando-se pela escolha dos princípios de justiça, com suas regras de prioridade, assim como a lista de bens sociais primários, naquilo que Rawls chamou de domínio político. Reconhecer o fato do pluralismo razoável - ou mesmo o complexo, com a presença pública de doutrinas não razoáveis - deveria implicar, ainda que com filtragens próprias de uma política democrática, também reconhecer que o domínio do político é moralmente influenciado, para não dizermos constituído, por um conjunto identificável de moralidades compatíveis com essa mesma política democrática. Rawls tem razão ao se esquivar de uma pretensa necessidade de fundamentação filosófica dessas moralidades conflitantes razoáveis. O problema é tentar negar que algumas dessas moralidades conflitantes são dispensáveis ou não sirvam de fonte de valor nutritivo para a política democrática.

Em geral, podemos dizer que a radicalização do pluralismo eleva a questão das prioridades a um nível que não pode estar mais imunizado previamente de problemas de ordem hermenêutica. Semelhante complexidade, antes ligada apenas ao conflito entre doutrinas morais abrangentes, ingressou e afeta especialmente a ideia de regras interpretativas rigidamente fixadas, incompatíveis com a guinada política de sua teoria. Isso significa elevar ainda mais o grau de abstração da teoria, ainda que de modo relativo, abrindo-se a interpretação dos princípios, no nível aplicativo, a contextos variados.

Permanecendo, pois, integralmente no interior da teoria rawlsiana, sinalizamos que a abertura da questão hermenêutica, problematizada a partir do sintoma detectado na formulação dos princípios de justiça, pode contribuir para o fortalecimento da concepção política de justiça apresentada por Rawls. Esse desbloqueio hermenêutico, para que chegue aos princípios de justiça, deve antes passar pelo destravamento da ideia de posição originária e os limites práticos do artifício do “véu de ignorância”, bases para

a escolha e aceitação dos princípios, assim como deve desaguar, dada a abertura hermenêutica interna ao esquema de princípios, no destrancamento da lista de prioridades em termos de bens sociais primários, possibilitando sua aplicação contextualizada.

### **3.2 Moralidades abrangentes, construtivismo político e razão pública**

Não há mais um fundamento ou uma narrativa amplamente compartilhada, sobre os quais todos ou mesmo uma grande maioria dos cidadãos de uma sociedade democrática se veem como participantes e, assim, sobre os quais poderiam reafirmar as instituições públicas, sociais e econômicas. Pressuposto isso, Rawls sai dessa limitação epistemológica e moral restringindo o campo do político, evitando, pois, a dependência de um suposto fundamento ligado a qualquer concepção moral particularizada. Daí a ideia de um construtivismo político em distinção a um construtivismo moral.

Em termos metodológicos, Rawls inicialmente apoia sua teoria na noção kantiana de autonomia para justificar a adesão pública aos princípios de justiça, especialmente quanto à priorização das iguais liberdades fundamentais. (Cf. RAWLS, 2008, p. 311) A ideia, como formulada em *Uma teoria da justiça*, é que “os princípios morais são objeto de escolha racional.” (RAWLS, 2008, p. 312) Ou seja, os cidadãos representativos, quando colocados sob a posição originária, escolheriam racionalmente os princípios de justiça. Rawls chega a afirmar que os princípios de justiça são, portanto, análogos aos imperativos categóricos kantianos. (Cf. RAWLS, 2008, p. 314) Com isso, os princípios de justiça seriam dotados de validade universal, o que significa que independeriam de qualquer contexto aplicativo.

No entanto, a partir da autorevisão de sua teoria no liberalismo político, Rawls tenta o máximo possível se esquivar de questões filosóficas<sup>54</sup>, por exemplo, ligadas à definição da natureza humana ou a qualquer fundamentação metafísica. Seu objetivo passa a ser conceber uma teoria da justiça que independa de quaisquer doutrinas morais particulares, a exemplo de concepções filosóficas, que seja construída politicamente a partir de ideias razoáveis, coletadas historicamente, que por sua vez enformam o conteúdo da razão pública. Assim, a razão pública, em termos técnicos, opera sobreposições consensuais entre doutrinas morais divergentes em questões últimas.

---

<sup>54</sup> “Tentamos deixar de lado, portanto, as controvérsias filosóficas sempre que possível, e descobrir maneiras de evitar os permanentes problemas da filosofia.” (RAWLS, 1992, p. 32)

O construtivismo político é uma visão acerca da estrutura e do conteúdo de uma concepção política. Essa visão sustenta que, uma vez que se alcance o equilíbrio reflexivo, se é que isso é possível, os princípios de justiça política (conteúdo) podem se apresentar como o resultado de certo procedimento de construção (estrutura). (RAWLS, 2011, p. 106)

Agora, os cidadãos representativos dispostos ao véu da posição originária, não mais escolheriam os princípios de justiça por mera inclinação racional. Estando submetidos a condições razoáveis, os agentes racionais elegem conjuntamente os princípios de justiça que regularão a estrutura básica da sociedade. Essa mudança de método é central para o reconhecimento do fato do pluralismo moral e, assim, para que as diferenças entre os cidadãos e suas associações deixem de ser vistas como um obstáculo a uma concepção de justiça pública. Antes, o pluralismo moral é assumido por Rawls como um pressuposto e um valor democrático. Ocorre que Rawls reconhece o pluralismo apenas dentro dos limites da razoabilidade, como já dissemos. Com isso, acaba por restringir, de antemão e de modo abrangente, os limites do debate político. Consideremos, na linha de ARAÚJO (2014, p. 366), que

As críticas centradas no argumento de que o liberalismo exclui razões abrangentes no discurso político, certamente, atingem o ideal de espaço público como formulado por Ackerman, mas não, na minha leitura, porque este postula que a legitimidade das ações políticas ancora-se na noção de neutralidade estatal perante as pretensões normativas das concepções do bem, e sim, na medida em que elimina as razões morais não políticas antes mesmo de o debate ser iniciado. A esfera pública projetada pelo liberalismo político, neste ponto específico, se distancia do modelo da restrição conversacional e de outros similares.

Ora, nesse mesmo passo, se nossa interpretação estiver correta, o liberalismo político não apenas permite a inclusão de cidadãos adeptos de moralidades abrangentes no debate público, mas, de algum modo, permite a participação política mínima dos cidadãos adeptos de doutrinas morais mais ou menos desarrazoadas. Isso porque, dentro desse horizonte hermenêutico, perde força a ideia de Rawls de que “[...]o conceito de justiça é independente do conceito de bem, e anterior a ele, no sentido de que seus princípios limitam as concepções do bem permissíveis.” (RAWLS, 1992, p. 56) Essa perda de força ocorre basicamente por dois aspectos fundamentais. O primeiro, porque o princípio da diferença é reconhecido como conteúdo caracterizador da própria noção de justiça em sua anterioridade às concepções particulares do bem. Segundo, porque a ideia de “bens permissíveis” não se mostra compatível com a própria tradição democrática,

hoje marcada pela elevação do princípio da tolerância a uma das suas principais virtudes políticas.

Destacamos, assim, que não é suficiente operacionalizar teoricamente o campo das restrições, sem dizer como fazer a passagem ou relacionar linguagens particularizadas e uma ideal linguagem pública compartilhável. Uma doutrina moral, nesse sentido, pode ser mais ou menos aplicável ao campo do público. Determinadas concepções parecem não permitir essa contextualização prática. É como se o seu vocabulário só vigorasse enquanto cristalizado em suas chaves consideradas particulares. Outras moralidades se mostram plásticas, abertas a redescrições, tanto em termos teóricos como práticos, e assim como que se reciclam e persistem, atraindo novos adeptos. (Cf. RAWLS, 1992, p. 28) Isso não significa que perderam totalmente o seu particular fundamento, apenas o dizem e buscam propagar de modo relativamente diferente.

Também não se pode ignorar que as moralidades particulares afetam a todos, sem exceção. Então, o que fazer? Uma primeira opção é neutralizar as particularidades, no sentido de confiná-las no espaço privado. Um segundo modo de tratar o problema é exigir, numa posição implícita de certa superioridade moral, que os adeptos de moralidades particularizadas traduzam seus desejos e disposições ao nível da linguagem do quadro moral liberal. Outra opção, a de Rawls, é buscar neutralizar certas questões morais (últimas ou finais), próprias das doutrinas abrangentes particulares, acreditando que os adeptos dessas doutrinas cooperarão socialmente em benefício mútuo.

Rawls parece pressupor que apenas doutrinas morais abrangentes que produzam ideias e práticas razoáveis cooperam socialmente. Tais ideias e práticas, no fim, devem necessariamente ser integralmente compatíveis com as ideias intuitivas básicas de uma sociedade democrática, tais como, cooperação, benefício mútuo, iguais liberdades *etc.* São, pois, as ideias que limitam o conceito de razoabilidade. Questões últimas dessas moralidades particulares, se não compatíveis com as ideias intuitivas democráticas, devem ser excluídas do debate, inclusive pelo direito. Dito de outro modo, essas doutrinas devem possuir questões últimas compatibilizáveis com as ideias democráticas fundamentais. Nisso está implicada a exigência de prévia tradutibilidade<sup>55</sup> ou o dever

---

<sup>55</sup> A questão da tradutibilidade não é um problema apenas de associações morais religiosas, como pensa Habermas. É uma questão também para doutrinas morais gerais, inclusive as filosóficas, e até mesmo para o vocabulário do quadro moral liberal. Isso porque, se a justiça é pensada em termos de uma concepção política, a questão gira, na verdade, em torno de um vocabulário político mais ou menos comum, inclusive acerca do modo como se dá sua construção moral comum. Na melhor das hipóteses se pode pensar num ciclo deliberacionista que favoreça doutrinas morais plásticas e que, assim, permitam

implícito de manter tais ideias recolhidas ao campo da privacidade familiar ou associativa. O problema prático que há nisso é que ideias morais, quaisquer que sejam, não podem ser completamente contidas ou restringidas, se a sociedade que as contenha ou restrinja se considere uma democracia, cuja operacionalidade se exerce pela ideia de um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais para benefício mútuo.

O fato incontornável é que, mesmo "traduzida" ou empurrada ao privado pelo direito, qualquer doutrina moral abrangente esconde certa capacidade socialmente explosiva. E pior, a repressão pode potencializar essa capacidade explosiva contra o próprio modelo de participação artificializado em relação a essas moralidades tomadas como desarrazoadas e até irracionais. Dito isso, não seria a participação social e até política de indivíduos e grupos identificados como adeptos de moralidades desarrazoadas, ainda que sob certos limites publicamente construídos e impostados, um meio de evitar a fermentação desses aspectos motivacionais indesejados, frente à democracia e seus valores? Para uma concepção política de justiça mais aguda, portanto, é que identificamos alguns encaminhamentos possíveis em elementos conceituais apresentados por Rawls, dada nossa pretensão de nos mantermos no interior de sua concepção de justiça.

Sobre a relação entre moralidade e estrutura básica, Rawls reforça a ideia de que sua concepção política de justiça nem adota uma moralidade particular, nem depende de uma moralidade pública particular como uma dada soma de moralidades particulares. Para isso trata o liberalismo político como uma "doutrina social", em distinção a uma doutrina moral particular. Mas como se dá a moralidade nessa doutrina social? Rawls diz que "[...]uma concepção política da justiça, claro, é uma concepção moral, mas é

---

traduções e redescritões em vista de uma linguagem política mais ou menos comum. O essencial é que as práticas marquem os critérios de diálogo público, e não propriamente os vocabulários morais, em si mesmos, de forma preconceituosa, tidos de antemão como próprios de cada associação. Isso exigirá, dentre outras práticas, uma disposição estável à conversação. A ideia é fundir conversação e tradução. A recepção das práticas no âmbito público é o que no fim indica a razoabilidade ou não das práticas. No público temos o encontro das moralidades, de certo modo, afastadas do entendimento ou compreensão teórica interna às associações morais e seus guardiões. A porosidade, portanto, antes de uma exigência prévia a essas moralidades particulares, é ela mesma uma construção política e social a partir do encontro público e de práticas conversacionais. Essa avaliação de campo prático, assim, deve ter a prioridade naquilo que importa para dizer se uma doutrina e seus associados são razoáveis, seja em conjunto ou isoladamente. Nas associações morais a tradutibilidade acontece prioritariamente pela prática de seus associados, e, secundariamente, em casos específicos, pelos discursos dos representantes, num esforço de tradutibilidade pública. No caso dos exclusivamente vinculados ao quadro liberal (hipoteticamente não associados a grupos morais particulares), o esforço deve ser pela identificação dos elementos comuns do quadro liberal nas moralidades das associações particulares. Mas o essencial é que as práticas marquem os critérios de diálogo público, e não propriamente os vocabulários morais tidos como próprios de cada associação, inclusive dos exclusivamente adeptos do quadro liberal. Isso exigirá, dentre outras práticas, uma disposição estável à conversação por todos. Talvez isso faça parte da "outra luz" (RAWLS, 1992, p. 32), intuída por Rawls, quando pretende organizar ideias e princípios em meio aos conflitos morais.

uma concepção moral elaborada para um certo tipo de questão: especificamente, para instituições políticas, sociais e econômicas.” (RAWLS, 1992, p. 27)

Rawls parece descolar a moralidade particularizada dos cidadãos e suas associações da moralidade constitutiva das ideias sociais fundamentais, afirmando que “[...]a concepção do cidadão como pessoa livre e igual não é um ideal moral para a condução da vida em todas as suas dimensões, mas um ideal que pertence a uma concepção de justiça política a ser aplicado à estrutura básica.” (RAWLS, 1992, p. 51) O liberalismo político é assim caracterizado pela constituição de um modelo social a partir de uma estruturação básica de instituições públicas responsáveis pelo abrigamento das variadas concepções particulares e muitas vezes conflitantes do bem dentro dessa mesma sociedade.

[...]qualquer concepção de justiça política que não se valha do uso autocrático do poder do Estado tem de reconhecer esse fato social fundamental. Isso não significa, é claro, que tal concepção não possa impor restrições a indivíduos<sup>56</sup> e associações, mas quando o faz, essas restrições são explicadas, direta ou indiretamente, pelos requisitos da justiça política para a estrutura básica. (RAWLS, 1992, p. 51)

Como já indicamos, uma das principais acusações à teoria rawlsiana está colocada na inconsistência da ideia de uma sociedade bem ordenada ligada a uma pretensa neutralidade<sup>57</sup> da razão pública em relação às moralidades abrangentes particularizadas. Para acrescentar dificuldade ao ponto, Rawls considera que mesmo entre cidadãos que professam doutrinas morais conflitantes haveria a disposição de reconhecer as ideias

<sup>56</sup> É necessário distinguir associações desarrazoadas de indivíduos desarrazoados. Rawls fala sobre isso. Uma associação (sua doutrina) pode ser razoável, mas algum ou alguns indivíduos podem praticar essa doutrina de modo desarrazoado. A questão, porém, é de nível ou grau. Até que ponto uma doutrina moral que gera indivíduos desarrazoados não é desarrazoada? Ou associações com doutrinas razoáveis não viram desarrazoadas? Existem misturas, tipos razoáveis e desarrazoados dentro das associações de moralidade razoável ou desarrazoada. As doutrinas podem ser razoáveis teoricamente, mas na aplicação surge a desarrazoabilidade. Doutrinas podem ser em alguns aspectos razoáveis e em outros não. O que fazer com os indivíduos associados a esse tipo de doutrina não razoável ou com bens não permissíveis? O máximo que podemos é pensar em limites e como aplicar restrições, especialmente em matéria de participação política, além de mecanismos que favoreçam a porosidade associativa e movimento de entrada e saída dos associados. A publicidade também pode desempenhar um papel importante. O modo como se instalam no interior de sociedades democráticas, ou como surgem numa sociedade democratizada, é relevante para se pensar as exigências que podem ser impostas a essas associações morais.

<sup>57</sup> A acusação ao ideal de neutralidade rawlsiano e sua refutação são muito bem apresentadas no artigo do Prof. Luiz Bernardo Leite Araújo (ARAÚJO, 2014). Aqui cabe ainda considerar que Rawls entende o liberalismo como uma doutrina social, em oposição a uma concepção moral abrangente. (Cf. RAWLS, 1992, p. 55) A tese de Rawls é que sua formação, embora associada a doutrinas morais, agora tidas como particulares, não precisa ser mais justificada com base nessas mesmas doutrinas, que agora compõem um acervo conflitante de moralidades. A questão que permanece, porém, é se essa doutrina social pode estar completamente despida ou imunizada da influência de um certo conjunto de doutrinas morais ligadas à própria constituição dessa doutrina social; e mais, se essa doutrina social pode ser estabilizada e mesmo se permanecerá sem as fontes motivacionais próprias de concepções morais abrangentes.



básicas da cultura democrática, basicamente a tolerância e a rejeição à escravidão<sup>58</sup> e, assim, pelo artifício da posição originária, serem eleitos princípios de justiça comuns.

Recapitulando, Rawls se pergunta como poderia a filosofia política descobrir uma base de acordo para resolver uma questão tão fundamental como a de estabelecer as formas institucionais mais apropriadas ao exercício das liberdades de modo igual para todos, organizando as ideias e princípios básicos implícitos nessas convicções numa concepção coerente de justiça, no sentido de “[...] pontos fixos provisórios que qualquer concepção de justiça razoável para nós deve explicar.” (RAWLS, 1992, p. 31) Sua esperança é que essa organização, adequadamente formulada, se sustente sobre um “[...] fundo compartilhado de ideias e princípios básicos implicitamente reconhecidos.” (RAWLS, 1992, p. 32)

A questão é que existe um paradoxo da distância entre o ideal de razão pública e moralidades abrangentes particularizadas, se, como pensa Rawls, algumas moralidades abrangentes particularizadas não compartilhariam nada e, pior, seriam conflitantes em questões centrais. Porém, mesmo assim, seriam cooperativas na construção política de uma sociedade democrática. Vimos que o liberalismo político é marcado por uma concepção política de justiça, ou seja, não dependente de pressupostos metafísicos, o que é fundamental ante o reconhecimento do pluralismo de doutrinas abrangentes, mesmo que conflitantes ou incompatíveis entre si, mas consideradas razoáveis dentro de um contexto de razão pública. Isso, em termos práticos, segundo Rawls, construirá e modelará instituições públicas livres e igualitárias para um regime democrático constitucional.

Reconhece-se, assim, a perda de organicidade política fundada na ideia do Bem tida de modo unitivo e uniformizante, desde Platão<sup>59</sup> até São Tomás de Aquino<sup>60</sup>,

---

<sup>58</sup> “[...] como poderia a filosofia política descobrir uma base de acordo para resolver uma questão tão fundamental como a de estabelecer as formas institucionais mais apropriadas à liberdade e à igualdade? É provável, claro, que o máximo que pode ser feito é reduzir a margem de desacordo público. Ainda assim, mesmo convicções firmes mudam gradualmente: a tolerância religiosa é hoje aceita, e argumentos em favor das perseguições não são apresentadas abertamente; similarmente, a escravidão é rejeitada como algo inerentemente injusto, e por mais que sequelas da escravidão persistam nas práticas sociais, ninguém se dispõe a defendê-la. Nós recolhemos tais convicções consolidadas como a crença na tolerância religiosa e a recusa da escravidão e tentamos organizar as ideias e princípios básicos implícitos nessas convicções numa concepção coerente de justiça.” (RAWLS, 1992, p. 31)

<sup>59</sup> Estrangeiro: “[...] para quem trabalha em conjunto, é agradável partilhar o mesmo ponto de vista.” Sócrates, o moço: “Como não?” Estrangeiro: “Para que estejamos de acordo, é preciso renunciar a opiniões diferentes.” Sócrates, o moço: “Certamente.” (PLATÃO, 2014, p. 49)

<sup>60</sup> “Há um só último fim para todos os homens? [...]” Respondo. Pode-se falar do último fim de duas maneiras: segundo a razão do último fim, ou segundo aquilo em que se encontra a sua razão. Quanto à razão do último fim, todos são iguais no desejo do último fim, porque todos desejam alcançar a perfeição que é a razão do último fim, como acima foi dito. Mas quanto àquilo em que esta razão se encontra, nem todos os homens estão de acordo com o último fim. Com efeito, alguns desejam as riquezas como o bem

passando por Santo Agostinho<sup>61</sup> e Aristóteles<sup>62</sup>, e chega-se ao modelo social cunhado pela ideia de indivíduos que apenas se realizam a partir de uma auto-normatização aberta aos desejos tidos como próprios. Ocorre que, “[...]assim como a vida urbana, o consumo e as práticas sociais se massificaram, também aumentaram as desigualdades sociais, no mundo inteiro, intensificando o contraste entre os desejos de quem sonha e as condições materiais de realizá-los.” (OLIVEIRA, 2014, p. 394) No intuito de estancar a fragmentação com riscos à cultura democrática é que Rawls realiza um giro teórico em termos de fundamentação, descentrando as moralidades particularizadas e abrindo espaço para uma concepção amplamente compartilhável de justiça política, ao mesmo tempo em que reconhece o pertencimento dessa concepção às tradições constitucionais modernas.

A hipótese rawlsiana, assim, guardaria independência e certa neutralidade de objetivo<sup>63</sup>, como já apontamos, em relação a quaisquer outras concepções assentadas em doutrinas morais abrangentes, sejam religiosas, filosóficas ou morais. Em termos gerais, Rawls associa o valor da tolerância à virtude da justiça, enquanto principal virtude política, viabilizando, em termos práticos, a estabilização das sociedades democráticas afetadas pelo pluralismo. Os critérios de justificação prática dessa cooperação surgiriam do pressuposto básico de que a sociedade democrática moderna se reconhece como um sistema formado por pessoas que se consideram reciprocamente como livres e iguais e cooperaram em benefício mútuo.

---

perfeito, outros o prazer, outros qualquer outra coisa. Assim como para todo paladar é agradável o que é doce, não obstante, para alguns é muitíssimo agradável a doçura do vinho, para outros, a doçura do mel, ou a doçura de outras coisas. Mas convém que seja absolutamente o mais agradável aquele doce no qual se compraz muitíssimo quem tem um ótimo paladar. Semelhantemente, é necessário que seja perfeitíssimo aquele bem que é desejado como último fim por quem tenha o afeto bem disposto.” (AQUINO, 2003, p. 49)

<sup>61</sup> “Os filósofos trataram com diligência do fim dos bens e dos males. Enfrascados em tal problema com a máxima atenção, afanaram-se em dar com o meio de tornar feliz o homem. O fim de nosso bem é aquele objeto pelo qual se devem apeteer os demais e apeteerê-lo por si mesmo. E o fim do mal, aquele pelo qual se devem evitar os demais e evita-lo por si mesmo. Desse modo, por fim do bem não entendemos fim consuntível até o não ser, mas perfectível à plenitude, e por fim do mal, não o que o destrua, mas o que o leve ao mais alto grau de nocividade. Esses fins são o soberano bem e o soberano mal.” (AGOSTINHO, 2010, p. 375)

<sup>62</sup> “Se, por conseguinte, entre os fins das ações a serem levadas a cabo há um pelo qual ansiamos por causa de si próprio, e os outros fins são fins, mas apenas em vista desse; se, por outro lado, nem tudo é escolhido em vista de qualquer outra coisa (porque desse modo, prosseguir-se-ia até o infinito, de tal sorte que tal intenção seria vazia e vã), é evidente, então, que esse fim será o bem e, na verdade, o bem supremo.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 22)

<sup>63</sup> Rawls nega uma alegada neutralidade procedimentalista. A hipótese dele é de que sua teoria guardaria uma distância entre as moralidades particularizadas e a estrutura básica da sociedade, suas instituições e princípios, de maneira que a escolha dos valores democráticos seja afirmada de modo abrangente pelos associados a moralidades particulares, sem que estes tenham que recorrer e expor publicamente suas bases ou fundamentos morais da escolha.

Mas, afinal, essa é a questão aqui, como o conflito entre moralidades abrangentes dá passagem à prática política de uma cooperação social, ainda que limitada à estrutura básica da sociedade? Depois de tudo aqui demonstrado, nosso argumento é de que *o princípio da diferença, enquanto valor de garantia das instituições públicas, articula o fato do pluralismo dentro do domínio do político*, e não fora, como Rawls imagina. Para sustentar isso, basicamente, partiremos de dois elementos.

O primeiro é que pressupomos que Rawls confere valor ao próprio conflito entre doutrinas morais abrangentes, ao reconhecer os limites práticos de sua concepção pública de justiça. Do mesmo modo que uma fundamentação lançada sob bases morais particularizadas é descentrada, Rawls projeta a construção de certa moralidade democrática orgânica esquivando-se da dicotomia entre substancialidades particulares e procedimentalidade. Assume-se, motivado em ideias políticas sedimentadas, que a própria procedimentalidade pública é produto da ideia do *bem da política*<sup>64</sup> enquanto uma substancialidade mais ou menos específica. O detalhe é que não se invoca uma fundamentação moral filosófica ou metafísica para isso. A base de aceitabilidade da procedimentalidade enquanto *bem esvaziado metafisicamente* ou, em outros termos, da prioridade do justo sobre o bom, é tida como o melhor que podemos fazer em termos de organização política já praticada, historicamente falando.

Imaginamos que a ideia de justiça pública, especificamente em democracias marcadas pelo pluralismo, é praticável sob a articulação do conteúdo contido no princípio da diferença, como uma espécie de bem especial democrático. Também não consideramos que se trata de excluir da dinâmica do consenso por sobreposições o confronto entre moralidades razoáveis e a própria noção básica de sociedade democrática. Uma ideia política tomada como historicamente assentada naturalmente não sofre mais a dinamicidade de sobreposições tão sensíveis, mas também não pode ser algo tido como estático ou imutável. O fato aqui é que Rawls deixa uma tolerância silenciosa ou marginalizadora, consideradas as doutrinas morais abrangentes, e elege uma tolerância ativa, no sentido de publicamente explicitada. O que fazemos, sob certos limites, é considerar mais apropriado internalizar a tolerância no que Rawls chamou de domínio do político, dado o efeito abrangente do fato do pluralismo para além da noção de razoabilidade.

---

<sup>64</sup> Ou o “bem da sociedade política”, por sua vez associado às ideias de “sociedade bem-ordenada”, do “bem como racionalidade” e, em termos de uma concepção política de pessoa, ligado às faculdades morais dos cidadãos, tanto para a intuição do bem quanto da justiça.

O segundo elemento diz respeito ao modo como são articulados os conflitos morais, especialmente entre cidadãos adeptos de associações com concepções razoáveis mais ou menos compatíveis com os valores democráticos, por um lado, e os cidadãos associados por concepções tomadas como desarrazoadas justamente por serem mais ou menos incompatíveis com os valores democráticos, por outro. A ideia aqui é de graus de compatibilização com os valores democráticos. Consideramos que a crença no liberalismo político exige um esforço de sobreposição consensual também com não liberais e antiliberais.

O problema, no entanto, não está na aceitação dos princípios de justiça, pois a própria justiça como equidade de Rawls pode fornecer ferramentas de ajuste para uma concepção política de justiça. Nossa hipótese é que as condições impostas por Rawls para a aplicação sucessiva dos princípios de justiça, em ordem de prioridade, do modo como encabeçada pelo princípio de iguais liberdades, de modo excessivamente procedimental, pode significar a perda de capacidade de atrair adeptos à sua teoria. O que está em questão, portanto, é a própria razoabilidade da aproximação moral que Rawls empreende em relação ao procedimentalismo quando tende a fixar regras rígidas de prioridade. Temos sérias dúvidas se essas regras podem ser aceitas ou ratificadas ao longo do tempo. Conjecturamos que a relativização das regras de prioridade aplicativa dos princípios de justiça pode conferir maior força de atração, não repulsão, especialmente prévia ou totalizante, e persistência ao sistema de justiça pública teorizado por Rawls. Acreditamos, pois, que a garantia e o fortalecimento teórico do fato do pluralismo, colocada nestes termos mais amplos, de modo a abranger partes antes neutralizadas ou fortemente condicionadas, dará maior coerência à teoria rawlsiana, inclusive no aspecto de se mostrar como uma alternativa prática ao utilitarismo e a quaisquer outras doutrinas morais abrangentes particularizadas.

Dizemos isso na perspectiva de mais evitar as ideias de prejuízo ou preconceito em relação a concepções morais desarrazoadas, sem análise prática de sua potencial porosidade e do melhor modo de enfraquecê-las ou mesmo sobrepô-las, levando-as politicamente ao declínio. Nesse sentido, diante dos concretos projetos de vida dos cidadãos, atrelados às concepções oferecidas por suas associações morais, dois aspectos precisam estar relacionados. O primeiro e mais importante é que a aplicação dos princípios de justiça pública deve, antes e prioritariamente, evitar o prejuízo ou preconceito fundado no projeto de vida herdado ou mesmo escolhido pelos cidadãos e suas associações. Apenas de modo secundário a aplicação dos princípios de justiça deve

favorecer a autoconservação do projeto particular de vida em função dele mesmo, ou seja, como afirmado por seus membros, independentemente de traduções linguísticas, inclusive, ainda que no interesse de participação pública ou política isso exija contenções. A autodeterminação ou autoratificação de condições herdadas, com garantia jurídica de fuga, se for o caso, faz com que a aplicação dos princípios de justiça gere a garantia de um mínimo existencial para a conservação do próprio projeto de vida, tanto pensando em seu conjunto, quanto em cada um de seus associados que se reconhecem como tais. Portanto, nesse entrelaçado processo de articulação entre variadas concepções de bem – configurador do pluralismo - consideramos que o princípio da diferença é o imperativo moral que permite a internalização desse encontro de diferenças no seio do político. A crença no liberalismo, a partir dessa visão, implicaria a crença em seu poder de atração e acomodação, no sentido de abertura de espaços de convivência, como decorrência de um processo de encontro e diálogo assentado numa lógica que prioriza a pergunta sobre o melhor estilo de vida e que está ancorado na independência de quaisquer moralidades particulares. Ademais, os adeptos de concepções particulares compõem não raras vezes uma maioria dos cidadãos em democracias constitucionais. O ataque moderno à religião, por exemplo, apenas tentou substituir uma concepção abrangente de caráter religioso por uma concepção moral abrangente de matriz filosófico-científica. Mesmo assim, nesse aspecto particular, o projeto moderno se viu obrigado, ainda que de modo diverso da tradição, a reabrir o espaço público às moralidades particulares. (Cf HABERMAS, 2012, p. 03)

Reconhecido o fato do pluralismo, por conseguinte, a questão que se coloca é como atrair os adeptos de concepções particulares (Cf. RAWLS, 1992, p. 28) para a estruturação estável da sociedade democrática. Projetamos que a melhor saída não seja o afastamento ou o distanciamento dos cidadãos adeptos de moralidades particulares, ainda que mais ou menos desarrazoadas. Nesse sentido, para propósitos da justiça pública, o melhor é internalizar o problema, trazendo-o ao sol do horizonte público, não raras vezes o único desinfetante eficaz. Diante do irrealismo de uma proximidade moral geral, dado o pluralismo conflitante, e, de outro lado, o risco da desagregação, marcado pelo distanciamento e pela incomunicabilidade, perspectivamos o esforço de sobreposição consensual sob dois ângulos.

O primeiro é garantir o pluralismo moral, evitando restrições excessivas ou dadas previamente ao debate público e ao jogo de forças. Desse modo, o fato do pluralismo razoável deve permitir, ainda que sob níveis ou graus de bloqueios ou restrições, que

cidadãos adeptos de associações morais mais ou menos desarrazoadas existam e participem da construção política da sociedade. Caso contrário, a própria noção de razoabilidade fica prejudicada pela tendência política à intolerância. O segundo ângulo conjuga a independência da sociedade política em relação a quaisquer moralidades abrangentes e a influência que essas moralidades exercem sobre essa mesma sociedade. Ainda que o domínio do político na tradição democrática exija um relativo fechamento de objetivo, as trocas morais devem ser possíveis. Esse risco moral, de certo modo, funciona como mecanismo de vigilância e fonte motivacional das democracias constitucionais. Os adeptos de concepções particulares, além de negativamente respeitados ou tolerados, devem poder nutrir a expectativa de influência pública. No encontro público, e não fora dele, sobretudo, podem ocorrer corrosões ou porosidades em benefício da assimilação de valores como reciprocidade e tolerância. O jogo de forças que marca a sociedade política é em parte concorrencial, e essa "abertura a trocas" funciona como vínculo de atração. Acreditamos, a partir disso, que esse jogo de atrações pode influenciar à abertura ao diálogo a partir mesmo do confronto entre moralidades. Sob certo aspecto, as associações morais são "obrigadas" ao confronto e jogadas na possibilidade prática de diálogo.

Essa proximidade pública entre moralidades, como propomos, independe de uma moralidade particular singular. Isso não significa que não dependa de certo arranjo entre moralidades particulares que nutram ideias como cooperação, respeito e tolerância. Mas esse arranjo também é aberto a redescrições, no sentido de que as concepções, práticas e associações morais pode variar contingencialmente. Temos a partir disso que a eleição e aplicação de princípios de justiça comuns, dada a questão do confronto entre diversos princípios razoáveis possíveis, parece melhor ajustado ao fato do pluralismo contemporâneo. Nessa mesma trajetória de avanço em termos de uma profundidade política pluralista, a dialética rawlsiana, por assim dizer, assenta-se na base de que as ideias intuitivas fundamentais da tradição democrática fornecem a motivação para a escolha de princípios comuns de justiça prática, e não as moralidades abrangentes tomadas de modo particularizado.

[...]o problema, portanto, é como articular uma concepção de justiça para um regime constitucional de tal maneira que aqueles que o apoiam, ou podem vir a apoiar, também possam subscrever a concepção política, **desde que esta não colida frontalmente com suas visões abrangentes**. (RAWLS, 2008, p. 47) (grifo nosso)

Portanto, segundo Rawls, os cidadãos, associados a moralidades conflitantes entre

si, seriam atraídos à escolha de uma estrutura política comum apenas no caso de suas respectivas visões particulares não serem marginalizadas ou excluídas prévia e completamente, mesmo que persistam certas colisões. A questão que permanece, porém, é se, de modo prático, se verifica essa distância hipotética entre a estrutura básica da sociedade democrática e as moralidades abrangentes particulares que nutrem os cidadãos, ao ponto de se sustentar a inversão da fonte de escolha, remetendo-a para fora das concepções morais abrangentes particulares. Na verdade, há uma fração de moralidade comum às moralidades tidas por Rawls como razoáveis, ainda que numa sobreposição consensual entre moralidades, se consideradas isoladamente e apenas de modo interno às próprias associações morais. Nesse sentido, essa moralidade pública que consideramos relativamente comum seria insignificante, em termos políticos práticos, quando apenas autocertificada internamente pelos adeptos de suas respectivas doutrinas morais abrangentes. Mas, enquanto razão pública, sua certificação social ganharia a força necessária à estabilidade da própria estrutura básica edificada e constantemente reformada. Rawls, porém projeta uma pretensão de clara distinção entre as noções de razoabilidade e não razoabilidade. Para isso evoca o ideal do governo democrático:

Naturalmente, toda sociedade também contém numerosas doutrinas não razoáveis. Contudo, neste ensaio, estou interessado em uma concepção normativa ideal de governo democrático, isto é, com a conduta de seus cidadãos razoáveis e os princípios que seguem, supondo que estes sejam dominantes e efetivamente reguladores. Até que ponto as doutrinas não razoáveis devem permanecer ativas e toleradas, isto é algo a ser determinado pelos princípios de justiça e os tipos de ação que eles permitem. (RAWLS, 2011, p. 522-423)

Considerados, portanto, os princípios de justiça, especialmente o princípio da diferença, a estrutura pública básica, se tomada como uma espécie de arranjo de moralidades, ainda que conflitantes, poderia ser a fornecedora do conjunto de ideias familiares e intuitivas básicas que Rawls invoca, e que no fim dão sustentação e estabilidade à sua concepção de sociedade democrática reconhedora do pluralismo moral. Esse arranjo de moralidades, em linhas gerais, graças ao princípio da diferença, constituiria o que Rawls chamou de natureza especial da cultura democrática moderna.

Ainda que o domínio do político, em sua estrutura básica institucionalizada, não seja “nem comunidade, nem associação” (RAWLS, 2011, p. 48), isso apenas se confirma em relação a doutrinas morais particularizadas e seu modo de fundamentação dependente de argumentos filosóficos ou metafísicos. Não significa, assim, que não

exista uma relação tensa entre as moralidades abrangentes conflitantes e a própria constituição da ideia intuitiva fundamental global da sociedade como sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. Portanto, ainda que o domínio do político tenha sido neutralizado, em termos de objetivo, somente o foi em relação a moralidades particularizadas, não se podendo dizer o mesmo em relação ao próprio conflito entre as moralidades e que constitui a fonte das ideias intuitivas fundamentais que Rawls invoca para sua concepção política de justiça pública.

Nesse sentido, não parece suficiente narrar o surgimento das ideias intuitivas básicas como se o conflito entre moralidades abrangentes estivesse reservado a um determinado espaço histórico fixado genealogicamente, pressupondo a possibilidade de se dissociar a moralidade decorrente do conflito da própria manutenção do conflito. É, pois, preciso dizer como são mantidas no tempo as ideias intuitivas básicas, especialmente se pensadas dentro de um horizonte de estabilidade social, relacionando-as às moralidades abrangentes. Ou será que a ideia global fundamental da cooperação, assim como as ideias básicas da tolerância e da rejeição à escravidão, poderia ser tomada como conflitante com todas as moralidades abrangentes e, ainda assim, se ter uma sociedade estabilizada?

Acreditar que as ideias intuitivas básicas, até mesmo a mais fundamental, associada à ideia de cooperação, irá se manter estavelmente de modo totalmente independente das doutrinas morais filosóficas e religiosas, ou seja, totalmente fora até mesmo de uma relação indireta com questões metafísicas ou últimas, não parece ser um modo prático ou realista de tratar o problema. Se a estrutura pública, como já dito, não é nem uma comunidade nem uma associação, por conta da fragmentação da antiga unidade da ideia do bem, isso não significa que as ideias do bem, mesmo que conflitantes em algumas questões até mesmo centrais, não tenham que constituir um certo arranjo que sustente e dê estabilidade à própria ideia fundamental de cooperação associada a benefício mútuo. Uma coisa é não depender diretamente de questões filosóficas ou religiosas, como dependem as concepções particulares. Outra bem diferente é não depender em nada, ainda que indiretamente, de quaisquer doutrinas morais abrangentes, quando se trata de justiça pública.

Assim, um dos problemas práticos de uma concepção neutralizadora do domínio do político é o tratamento a ser dado a doutrinas morais tidas como desarrazoadas ou contrárias à cultura democrática moderna. Os cidadãos adeptos dessas moralidades tidas por mais ou menos desarrazoadas, por exemplo, poderiam justificar sua adesão pública



a tais concepções justamente invocando a prioridade fundamental que Rawls confere às iguais liberdades, contra sua própria noção de justiça política. Porém, Rawls não parece nutrir a crença de que essas doutrinas permanecerão periféricas, mesmo se deixadas vir a público. Para ele elas não devem ser permitidas, fazendo-se o uso do controle político pelo direito<sup>65</sup>. Mas, afinal, como lidar com as moralidades abrangentes em vista do princípio das iguais liberdades como direitos fundamentais prioritários? Rawls não parece responder a essa questão explicitamente.

### **3.3 A evitação de restrições morais como condição de possibilidade de cumprimento do princípio da justa igualdade de oportunidade**

Rawls considera essencial imaginar que o “acordo operativo sobre questões fundamentais da justiça pública” deve ser “informado e livre de coerções<sup>66</sup>, e alcançado pelos cidadãos de maneira compatível à concepção que deles temos como pessoas livres e iguais.” (RAWLS, 1992, p. 33) Ocorre que as pressões sociais são inevitáveis. Tanto em termos de condições naturais ou sociais, herdadas ou acidentais, todos os cidadãos encontram-se associados involuntariamente<sup>67</sup> a determinados grupos e suas respectivas moralidades. Não se trata, pois, de algo que gravite sobre o campo da disponibilidade radical, ainda que pensada em termos de autonomia plena em termos políticos, não éticos, como projeta Rawls. (Cf. RAWLS, 2011, p. 92) Por isso, é preciso duplicar ou desdobrar a ideia de coerção de Rawls, introduzindo ideias decorrentes da problematização da mobilidade social e o papel das diferenças para uma concepção política de justiça.

Ainda que não seja o caso de aqui aprofundar tais conceitos, o objetivo da questão é trazer à reflexão a ideia de restrições morais<sup>68</sup>. Tanto sob um ponto de vista antropológico de caráter político prático, quanto na questão do arranjo de moralidades e o domínio do político, o que se tem é uma questão de restrições morais e os níveis de operacionalização dessas restrições. Podemos dizer que esse nível de restrição é abrangente em relação a questões últimas, como as formalizadas no interior de moralidades particulares, que, se tomadas em seu conjunto, se oponham às ideias

<sup>65</sup> “[...]utilização autocrática do poder do Estado.” (RAWLS, 1992, p. 33)

<sup>66</sup> Rawls ainda fala de uma alternativa fundada em “desejo de um acordo livre de coerção.” (RAWLS, 1992, p. 34)

<sup>67</sup> Ideia muito bem articulada por Michael Walzer no primeiro capítulo de seu livro *Política e Paixão, rumo a um liberalismo mais igualitário*. (WALZER, 2008, p. 3)

<sup>68</sup> O método da evitação é um tipo especial de procedimento de restrição moral sob a ideia de voluntariedade.

básicas que informam os valores democráticos. Já as práticas e discursos contidos nas doutrinas particulares e que colaboram na formação do domínio do político, especialmente os valores democráticos, normalmente sofrem menos restrições, limitando-se, em termos gerais, à exigência de tradutibilidade, como já indicamos anteriormente.

Nesse processo de assimilação do pluralismo e estabilização do domínio do político ao modo liberal, podemos listar a relevância do conceito rawlsiano de publicidade. (Cf. RAWLS, 2011, p. 78) Em linhas gerais, o primeiro nível de publicidade se refere à ideia de que a sociedade é efetivamente regulada por princípios de justiça, uma vez que os cidadãos aceitam tais conteúdos morais. O segundo nível diz respeito às crenças tomadas como gerais que informam esses princípios de justiça e fazem, na prática, com que sejam ratificados. O terceiro e último elemento de publicidade “[...]tem relação com a justificação plena da concepção pública de justiça tal como se apresenta nos próprios termos dessa concepção.” (RAWLS, 2011, p. 80) Assim, o ciclo de publicidade, que “[...]pertence ao papel mais amplo de uma concepção política de justiça, e não a seu papel restrito[...]”, possibilitaria a própria “[...]especificação de critérios para se decidir entre demandas conflitantes e o estabelecimento de normas para coordenar e estabilizar arranjos sociais.” (RAWLS, 2011, p. 84-85)

A dificuldade, porém, está no modo de encaixar essa organização de arranjos sociais, uma vez que substancialmente modelada pelo pluralismo. Como já dito anteriormente, Rawls pressupõe, demasiadamente, que apenas moralidades razoáveis persistirão e atrairão adeptos, tornando-se, por assim dizer, uma moralidade aceita em geral pelos cidadãos. Enquanto acredita firmemente nisso, Rawls, ao mesmo tempo, não permite que concepções morais tomadas como desarrazoadas possam participar da vida pública; ou, ainda que possam participar, o façam sob condições de excessiva pressão discursiva, chegando a colocar em questão a permissão estatal de existência dessas associações morais<sup>69</sup>. Com isso, Rawls não se mostra coerente com o ideal originário fundamental e prioritário das iguais liberdades.

Mas o quadro liberal e suas instituições públicas, sociais e econômicas, podem funcionar sob quaisquer restrições morais? De que modo ou em que grau, por exemplo, uma sociedade é basicamente modelada por uma, poucas ou múltiplas doutrinas morais

---

<sup>69</sup> Certos sufocamentos públicos geram mesmo o desaparecimento de doutrinas morais. Não que certos sufocamentos políticos não sejam desejáveis. A questão é o modo como se realiza esse sufocamento e a coerência com as ideias intuitivas fundamentais do próprio quadro moral liberal.

particulares? O quadro moral liberal não somente implica certa concepção moral, como o próprio Rawls reconhece, mas também não pode evitar certa dependência em relação a um arranjo aberto de moralidades. E mais: a característica fundamental desse arranjo é sua abertura a redescrições. Sua formação se dá por atração democrática. Essa condição especial do quadro liberal não pode ser ignorada. Daí a razão pela qual o grau de compatibilidade ou restritividade moral de cada cidadão ou associação deve ser avaliado caso a caso. Consideramos, ainda, que os princípios de justiça indicam os elementos característicos para a identificação das moralidades que integram esse arranjo.

Internamente à sociedade democrática, a influência do quadro liberal imunizado no interior das associações morais (nos interesses dos seus membros e dos representantes das associações) também deve ser vista sob essa primazia hermenêutica da pergunta<sup>70</sup> acerca das condições involuntárias. O fato inevitável do pluralismo moral nos leva necessariamente a essa exigência política. Sistemas políticos ideologicamente monistas, assentados sobre um princípio moral unificador, são mais facilmente administrados em matéria de justiça pública. Todavia, esse tipo de modelo político exige certas condições históricas particulares. Basicamente, essas condições passam por certa unidade moral, seja em torno da ideia de uma nação, uma identificação étnica ou mesmo um princípio moral, como no caso da justificação pública utilitarista.

Mas em sociedades marcadas pelo fato do pluralismo<sup>71</sup>, o próprio sistema de representação político-partidário é exigido no sentido de certa correspondência entre moralidades variadas e organizações partidárias diversas. De modo semelhante, também as instituições públicas, sociais e econômicas se veem pressionadas pelas reivindicações de grupos diversos, colocando-se em cheque, não raras vezes, a própria legitimação efetivamente democrática dessas instituições. Dentro da lógica da pergunta, pois, o valor da escuta passa a ser politicamente fundamental. Exigir previamente a tradução dos conteúdos morais particulares é um fardo contrário ao ideal de iguais liberdades associadas à igualdade de tratamento. Aliás, esse tipo de exigência acaba por ofender, em muitos casos, o ideal de tratamento positivamente discriminado dos indivíduos e grupos mais desfavorecidos ou enfraquecidos.

---

<sup>70</sup> No sentido mesmo proposto por H.G. Gadamer em *Verdade e Método I, traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (GADAMER, 2005, p. 473)

<sup>71</sup> Um efeito desse pluralismo são as exigências dos chamados governos de coalizão. O problema é que esse regime prático precisa ser tratado na base de acordos programáticos, ligados a interseções entre as moralidades parcialmente divergentes, e não na base utilitarista da troca de vantagens pessoais ou de grupos.

Por essas razões, os limites à tolerância, evidentemente necessários à estabilidade da sociedade política, precisam ser edificados sem hierarquizações morais que sirvam de apoio fixo, não provisório, para a estrutura básica. A virtude da tolerância exige, de certo modo, o próprio descentramento da noção de hierarquia moral, epistemologicamente impostada, entre doutrinas particulares, o que não as impede de exercer certa influência no domínio do político e na própria estrutura básica da sociedade. De todo modo, o que não se pode perder de vista é que fora do pluralismo não há salvação para a democracia.

O problema, às vezes grave, da tolerância ou não à adoção e publicização de doutrinas e práticas desarrazoadas, associadas ao mal e à violência, inclusive com práticas de intolerância, por exemplo, não parece ser uma questão substancialmente prioritária para a estrutura básica da sociedade, ressalvada a hipótese de risco de colapso da estabilidade da própria sociedade política. Isso porque nutrimos a crença no poder de atração das práticas democráticas que melhor conjuguem, de fato, igualdade e liberdades sem exclusões prévias totalizantes. Trata-se, ainda, de uma crença firme numa racionalidade aberta às diferenças. Por esse ponto de vista, altera-se a expectativa do modo como ver extintas ou reduzidas à insignificância pública essas mesmas doutrinas desarrazoadas, a partir de um caminho de erosão pública, não repressivo *a priori*.

Sobre as condições de possibilidade de uma linguagem comum, sua construção deve se instaurar a partir dessa lógica da escuta. Nessa perspectiva, deve ganhar importância a responsabilidade pública dos adeptos da moralidade liberal, enquanto mero quadro de possibilidade de crenças, assim como a responsabilidade dos representantes de associações morais particulares. Mas não basta escutar, é preciso reduzir as desigualdades de base e abrir espaços de mobilidade. Isso vale internamente, em relação às associações morais, como também externamente, ainda que de modos relativamente diferentes.

Se for assim, perde força teórica a preocupação sistemática de Rawls em relação à distância neutralizadora que deveria ser mantida entre as moralidades abrangentes particularizadas e a estrutura básica da sociedade e suas instituições. Essa distância, ademais, em vez de remediadora, dados os bons propósitos de Rawls, poderia gerar patologias sociais, por assim dizer, se no encontro entre moralidades, como aplicado na prática pelos cidadãos, estes conferem recorrentemente prioridade às próprias moralidades particulares.

Partimos, pois, do pressuposto que esses grupos já se encontram no seio de uma sociedade modelada pela cultura democrática constitucional. Até mesmo por essa condição cultural, esses grupos brotaram, dada a liberdade de fundação de novas crenças e sua expressividade pública, ou foram admitidos ou forçados a vir de outras sociedades<sup>72</sup> mais ou menos vinculadas a uma concepção de justiça pública dependente de uma ou poucas doutrinas morais, representadas por sociedades nacionais ou étnicas. A questão, assim, se relaciona ao próprio sistema de crenças e de livre consciência, até à expressividade e publicidade das moralidades correspondentes a esses mesmos sistemas. Esse problema é mais agudo quando a própria moralidade particular exige ampla publicidade, não raras vezes, para fins de adesão de novos adeptos.

Para Rawls, devem ser permitidas à participação política apenas as doutrinas razoáveis. Isso significa, fundamentalmente, aquelas avaliadas como plenamente compatíveis com as práticas liberais marcadas pela reciprocidade e tolerância. De resto, deve-se usar o poder autocrático do Estado para limitar<sup>73</sup> a própria existência de doutrinas desarrazoadas. Mas sabemos que a clandestinidade sempre é uma alternativa para esses grupos rejeitados politicamente e que a contenção, especialmente a prévia e radical, pode guardar longe dos olhos públicos uma carga explosiva indesejada pelo quadro moral liberal. Paixões constitutivas de cosmovisões fundamentalistas, sejam de matriz religiosa, filosófica, política ou moral em geral, parecem trabalhar como força corrosiva das próprias estruturas de repressão, atraindo consigo a lógica da inimizade para o interior da sociedade política. Com isso, imaginamos ampliar esse conceito,

---

<sup>72</sup> Aqui não trataremos do caso de sociedades ou associações morais externas, não liberais ou antiliberais, mas certamente esse é um problema que diz respeito às democracias constitucionais, dada a globalização da política e da economia, com seus processos migratórios significativos, e, por consequência, de uma justiça pública também globalizada.

<sup>73</sup> A limitação precisa existir, mas pode ser menos severa. Imaginamos, por exemplificação, a crença na atração do modo de convivência mais aberto entre moralidades diversas, dado pelo quadro do liberalismo político; a disposição cooperativa como reciprocidade em razão dessa mesma abertura pública; a construção moral pública aberta ao diálogo; a recíproca fixação de limites, variáveis de acordo com as condições sociais gerais ou mesmo em vista de circunstâncias internas às associações morais não liberais ou antiliberais; a promoção de práticas morais pedagógicas, ligadas as doutrinas morais razoáveis, sem privilégios a associações específicas, no sentido de que sua expressão pública pode agir na corrosão de práticas antiliberais com fonte em doutrinas abrigadas ou acomodadas; a abertura à participação política restrita, podendo chegar à representação, incluindo partidos políticos, mas que deve ser graduada e limitada pela própria condição de abrigo político; a avaliação do nível de abertura a fugas e mobilidade, com a conseqüente auto reforma, com o tempo, dessas doutrinas fechadas; a promoção e favorecimento de uma pedagogia do diálogo frente o fato do pluralismo complexo, na medida de dotar os cidadãos de ferramentas adequadas para um encontro público cooperativo, tolerante e até mesmo solidário com membros de doutrinas não liberais ou mesmo não razoáveis. Em termos gerais, isso não significa necessariamente a prevalência de uma política da conversação, ainda que nem sempre possível, mas institucionalmente perspectivada e praticada. A exigência de reciprocidade em relação aos adeptos de moralidades desarrazoadas pode necessitar de um primeiro gesto daqueles quem têm sua esperança social na convivência entre grupos morais diferentes.

trazendo para o interior do domínio do político o próprio conflito entre moralidades. A questão que se coloca diante do fato do pluralismo complexo, mais amplo que o pluralismo razoável, é como articular a proximidade e a distância que o domínio do político deve guardar em relação a quaisquer moralidades particulares.

Por efeito, dada a nova ênfase que acreditamos conferir às ideias intuitivas fundamentais da sociedade democrática de tradição liberal, é preciso, ainda que brevemente, revisar alguns dos elementos fundamentais ao construtivismo político rawlsiano, especialmente a ideia de posição originária e os princípios de justiça com sua ordem de prioridade. Intuímos que o "bem da sociedade política" ampliado é o que possibilita a própria ideia de uma posição originária como artifício para a escolha e aplicação dos princípios comuns de justiça pública. Seguindo os passos de Rawls, consideramos que a garantia de aceitação desses princípios está fundada no princípio da diferença, enquanto conteúdo subscritor do valor de articulação entre os valores democráticos fundamentais da igualdade e da liberdade, ou, em outros termos, entre as iguais liberdades e as diferenças ou desigualdades.

Marcada, pois, sua influência na posição originária, o princípio da diferença, por justamente desempenhar o que consideramos ser uma função articuladora ou moduladora dos valores democráticos, inclusive entre as moralidades particulares, adquire outra força política, aparentemente diversa da imaginada por Rawls. Se nossa aposta estiver certa, o princípio da diferença é a ferramenta política<sup>74</sup> fundamental para a evitação da dependência a quaisquer doutrinas morais abrangentes particulares, assim como da tendência ao procedimentalismo interno ao quadro moral liberal, ao mesmo tempo em que opera e impulsiona o sistema de particularização de doutrinas morais em benefício da pluralidade moral aberta pela noção de iguais liberdades.

Esta é a insuficiência e o limite da justiça procedimental pura, pois não estabelece o que é o seu conteúdo distributivo, não estabelecendo o que deve ser objeto de distribuição (idem, p.283; PL VII, 9). Em função desse raciocínio, temos que os princípios de justiça, e, em especial, o princípio da diferença, aplicam-se aos princípios públicos e às políticas mais importantes que regulam as desigualdades sociais e econômicas. (SILVEIRA, 2007, p. 181)

É o princípio da diferença que dá operacionalidade prática em termos do valor relativamente comum que pode surgir do confronto entre concepções do bem que

---

<sup>74</sup> Em termos políticos práticos, o princípio da diferença parece esvaziado de uma teleologia. Ele viabiliza a própria ideia da justiça pública das democracias modernas. O princípio da diferença parece implicar numa inversão, quando confrontado com visões morais, sempre teleológicas. Essa inversão pode estar associada à própria condição de socialização ligada à ideia de medo da morte violenta, como nos contratualistas, ou, no caso do Rawls, do risco do abandono social.

aparentemente são incomensuráveis e conflitantes. Para sermos ainda mais específicos, é o princípio da diferença o conteúdo moral que acaba por “diminuir suficientemente a divergência” (RAWLS, 1992, p. 29), com a “redução da margem de desacordo” (RAWLS, 1992, p. 31) viabilizando a escolha e ratificação recorrente de princípios práticos de justiça pública.

Destacamos, ainda, que o princípio da igualdade de oportunidades ganha efetividade se colocado sob a chave hermenêutica do princípio da diferença. Um dos problemas práticos do peso absoluto dado às iguais liberdades, e, ligadas a elas, as projetadas iguais oportunidades, é que as condições para o exercício efetivo, tanto de liberdades como de oportunidades, dependem de fatores não apenas voluntários, mas involuntários, como já pontuamos. Nesse sentido, associar liberdades a oportunidades sem, ao mesmo tempo, tratar as diferenças ou desigualdades significa, na prática, limitar injustificadamente as liberdades e, assim, a real abertura de oportunidades, para apenas projetá-las teoricamente como expectativas.

Se o pressuposto, dado pelo fato do pluralismo, é de que moralidades abrangentes e conflitantes se associam em questões não dependentes de fundamentação filosófica, de certo modo, por um consenso de sobreposição<sup>75</sup>, a conclusão é de que, ou possuem algo comum, ou (essa parece ser a possibilidade mais coerente) o que sustenta essa disposição comum de formação e respeito à estrutura básica da sociedade e suas instituições é a crença, em termos de esperança política, na aplicabilidade recorrente do princípio da diferença a quaisquer moralidades<sup>76</sup>, inclusive as contrárias aos ideais de uma sociedade democrática.

Desse modo, grupos minoritários ou publicamente fracos, tanto em termos políticos, como sociais e econômicos, poderiam se ver como garantidos não somente pela ideia do "deixar viver", típica do liberalismo *modus vivendi*, que pode decorrer da garantia das iguais liberdades como direitos fundamentais. Esses grupos, sob essa nova perspectiva, podem ter a firme crença de que suas moralidades não serão usadas, publicamente ou não, como causa em si de desamparo político e social, inclusive em termos de um mínimo existencial, seja em relação aos associados tomados singularmente ou mesmo se considerada a associação moral particular como um todo.

---

<sup>75</sup> Não se pode esperar que a partir de crenças profundas que marcam os cidadãos não decorram encontros públicos com outras crenças diversas e até opostas, e que isso não seja objeto de disputa em razão do desejo de se sobrepor que constitui a própria moralidade abrangente particular.

<sup>76</sup> Rawls considera que doutrinas morais abrangentes intolerantes não participariam de qualquer consenso mínimo, razão pela qual devem ser excluídas pela utilização autocrática do poder do Estado. (RAWLS, 1992, p. 33)

Na prática, evitar restrições morais prévias significará ampliar o respeito ao princípio da justa igualdade de oportunidade. Em resumo: quaisquer moralidades, mesmo as avessas à tradição democrática, seriam garantidas não apenas por iguais liberdades, inclusive de oportunidades, mas pelo tratamento favorável que deverão ter garantido enquanto forem politicamente e socialmente fracas.

O respeito aos grupos e pessoas vinculadas por moralidades fracas, ainda que potencialmente abrangentes, dado pelo princípio da diferença, parece ser o que confere a maior força de estabilidade à concepção política de justiça pública. Talvez, Rawls não tenha percebido essa dinâmica, centrando suas forças na ideia de prioridade acentuada nas iguais liberdades, de modo a quase circunscrever o princípio da justa igualdade de oportunidades à uma fonte de meras expectativas. Essa tonalidade hierárquica entre os princípios de justiça, pois, é o ponto que necessita de ajustes práticos.

O princípio da diferença, portanto, se aplicado como critério relevante da política do reconhecimento e da redistribuição (especialmente em termos de um mínimo existencial), viabiliza a escolha dos princípios para além de uma cultura liberal mais ou menos procedimental, marcada pela prioridade que Rawls confere às iguais liberdades e oportunidades.



## CONCLUSÃO

Afinal, qual é o preço do pluralismo? A resposta, embora complexa, passa pela elevação da diferença como questão central para a estruturação de um sistema de justiça pública, juntamente com novas exigências de diálogo e comunicação, assim como uma tolerância irrigada por uma reciprocidade qualificada, como abordamos anteriormente. Consideramos, pois, que esses valores próprios de uma democracia pluralista são, de fato, dados pelo conteúdo do princípio da diferença, como elaborado por Rawls, e que esse mesmo princípio é o que confere o valor de natureza especial à cultura política democrática moderna.

Ao tratar das ideias ou noções básicas que marcam a modernidade e a origem histórica do liberalismo político, assim como do liberalismo em geral, Rawls conjectura que três foram os processos históricos que afetaram profundamente a natureza da filosofia moral e política da modernidade. Segundo afirma, são eles a Reforma Protestante, pela quebra do monopólio religioso, como já vimos; o desenvolvimento do Estado moderno de administração centralizadora e, por fim, o desenvolvimento da ciência moderna. Para Rawls, no entanto, parece que a Reforma Protestante é o principal movimento de criação do que chama de natureza da filosofia moral e política do período moderno, substancialmente marcado pelo fato do pluralismo:

[...] a despeito da importância de outras controvérsias e dos princípios voltados para dirimi-las, o fato da divisão religiosa persiste. Por essa razão, o liberalismo político entende o fato do pluralismo razoável como um pluralismo de doutrinas abrangentes, que inclui tanto as doutrinas religiosas como as não religiosas. Esse pluralismo não é considerado como um desastre, e sim como o produto natural das atividades da razão humana sob duradouras instituições livres. Considerar um desastre o pluralismo razoável é o mesmo que considerar um desastre o exercício da razão em condições de liberdade. Com efeito, o êxito do constitucionalismo liberal foi possível graças à descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista que fosse razoavelmente harmoniosa e estável. (RAWLS, 2011, p. XXVII)

Dessa forma, podemos considerar que os outros dois processos históricos – Estado com administração central e desenvolvimento científico – potencializaram, sob certos aspectos, o desenvolvimento do pluralismo moderno então nascente. Nessa linha de argumentação, dentro de um quadro de distinção entre a liberdade dos antigos e a

liberdade dos modernos, Rawls afirma que se ultrapassou a ideia de que a intolerância, justificada pela crença metafísica na posse da verdade, por exemplo, seria uma condição indispensável para a ordem política e a estabilidade social. Com o crescimento do descrédito público em torno da ideia de uma só doutrina acerca da verdade, por assim dizer, cresceu a aceitabilidade da tolerância como critério de estabilidade política e social.

Mas há uma questão que Rawls parece não considerar. Foi na perspectiva dos enfraquecidos ou desfavorecidos, de modo amplo, que surgiu a noção moderna de tolerância vinculada à liberdade de expressão do pensamento e, assim, a noção de liberdade moral, e não o contrário. Se existe uma lógica entre iguais liberdades e tratamento igualitário dos desfavorecidos, podemos dizer que a primazia, pelo menos até a efetiva possibilidade de exercício efetivo das iguais liberdades, é do princípio da diferença. Desse modo, essa lógica não parte das iguais liberdades para depois se chegar ao tratamento igualitário diante das diferenças. Tratadas as diferenças de modo igualitário, e se chegando à possibilidade de vivência básica de suas moralidades diversas, é que os cidadãos cooperadores ou seus representantes se encontrarão com o caminho aberto para um tratamento igualitário mais procedimental.

É, pois, o princípio da diferença que garante aos cidadãos de uma sociedade democrática pluralista, com suas diferentes e conflitantes questões últimas, e que não deixam de afetar suas também próprias questões políticas, que não serão obrigados a agir sob ameaças ou induções externas. (RAWLS, 2011, p. XXIX) De fato, a relação entre princípio da diferença e tolerância, além da rejeição à escravidão, é central para uma concepção política de justiça pública. Cogitamos, como faz Rawls sobre os contextos históricos, que o “[...]dualismo, no liberalismo político, entre o ponto de vista da concepção política e os muitos pontos de vista das doutrinas abrangentes não é um dualismo que se origine na filosofia. Tem origem, mais precisamente, na natureza especial da cultura democrática marcada pelo pluralismo razoável.” (RAWLS, 2011, p. XXII) Essa natureza especial, por sua vez, está basicamente firmada sobre o fato do pluralismo que se sucedeu à questão religiosa na Reforma Protestante. Ainda que pudesse ser tomada a partir de questões teológicas ou filosóficas, o fato é que a tolerância hoje não depende mais de quaisquer dessas doutrinas morais abrangentes.

Mesmo que Rawls afirme que o liberalismo político não seja um liberalismo abrangente (RAWLS 2011, p. XXX), só não é em função do próprio valor de abrangência do princípio da diferença. O princípio da diferença, assim, como fonte de

*articulação* do esquema de princípios de justiça, deve poder variar contingencialmente, dadas as condições particulares de justificação e consenso.

Mas esse princípio pode ser encarado como fonte de redução da margem de desacordo público em vista de uma esperança consensual ou mesmo de um consenso em termos práticos? Depende.

O problema comum à invocação do princípio da diferença está relacionado à hipótese de efetiva e motivacional participação cooperativa dos membros que seriam reciprocamente beneficiados por ele. Como dissemos, o princípio da diferença, considerado por Rawls como o que confere valor de garantia prática institucionalizada, é o que possibilita a abrangência política de sua concepção de justiça pública. Mas para isso, o princípio da diferença deve ser tido como um tipo de centro de gravidade que operará a justificação do próprio conjunto dos princípios visto como um todo politicamente coerente. Isso significa sua variabilidade dentro do quadro dos princípios, dado o contexto, seja de aproximação ou distanciamento em relação ao primeiro princípio das iguais liberdades. Assim, espera-se ampliar o campo de aplicação da teoria rawlsiana, reforçando o pressuposto de aceitabilidade ampla dos princípios de justiça.

Ressalta-se, contudo, que o princípio das iguais liberdades não perde a sua posição e prioridade, propriamente. O que se perde, ou se enfraquece, é sua posição hierárquica de superioridade quase absoluta dentro do conjunto dos princípios de justiça. Do modo como Rawls se fixa na prioridade das iguais liberdades, podemos dizer que se trata de uma posição dissociada do valor do conjunto, conferido pelo princípio da diferença, comprometendo-se, assim, a própria ideia de um sistema equitativo de cooperação recíproca em benefício mútuo que gera estabilidade social e harmonia política.

O primeiro princípio, portanto, assim como afirma Rawls, deve guardar a mesma posição. Todavia, não mais de modo abstratamente isolado. O valor do esquema, dado pelo princípio da diferença, deve ser equalizado, no sentido de ser aplicado a partir de uma hermenêutica de proximidade ou mesmo distanciamento em relação aos princípios das iguais liberdades e das iguais oportunidades. Em outros termos, a força de prioridade do primeiro princípio *dependerá* da justificação prática de certa igualdade de base social, dada pela efetiva observação do princípio da diferença. Não que os princípios de justiça, assim como a concepção política, com essa imposição hermenêutica, possam ser aplicados indistintamente a qualquer cultura política. O que se afirma com a relativização da prioridade, e não dos axiomas em si, é que seu campo

de aplicação ganha abrangência em matéria de aceitabilidade política.

Essa relatividade hermenêutica aplicada aos princípios de justiça, no fundo, é uma exigência que decorre do próprio fato do pluralismo.

Essa relatividade, em matéria de prioridade, deve ser assumida como referenciada a algo que permanece comum às culturas democráticas. As diferenças morais e políticas podem ser ajustadas, permitindo-se a aceitação dos princípios de justiça, basicamente em função dessa nova função de harmonização desempenhada pelo princípio da diferença. Imaginamos que a liberação do princípio da diferença dentro do conjunto arquitetônico dos princípios de justiça contribuirá decisivamente para a realização, pelas instituições públicas marcadas por esse mesmo valor da diferença e da pluralidade, daquilo que Rawls chamou de “justiça de base.” (Cf. RAWLS, 2011, p. 316)

O papel das instituições que fazem parte da estrutura básica é garantir condições de fundo equitativas sob as quais se levam a cabo as ações de indivíduos e associações. A menos que essa estrutura seja regulada e ajustada de forma apropriada, um processo social inicialmente equitativo acabará por deixar de sê-lo, por mais livres e equitativas que as transações possam parecer quando consideradas em si mesmas. (RAWLS, 2011, p. 315)

Essa segurança, pois, não encontra sua ancoragem na priorização das iguais liberdades como únicos direitos *fundamentais*. É necessário, para tal garantia do deixar-viver, de acordo com cada projeto de vida boa, que indivíduos e associações filiados a quaisquer doutrinas, especialmente as enfraquecidas, política, social ou economicamente, se vejam asseguradas por um mínimo existencial em termos de bens sociais básicos disponíveis, sem que suas moralidades particulares sejam colocadas em questão para isso. Trata-se, pois, de uma efetivação prática da liberdade de pensamento, consciência e expressão, dado que a grupos minoritários enfraquecidos, logicamente menos favorecidos, seja conferida a segurança mínima de permanecerem existindo. Essa permanência de movimento, no fim, constitui o valor democrático fundamental expresso na ideia intuitiva global da sociedade como um sistema de cooperação recíproca entre pessoas livres e iguais, considerada, logicamente, a partir do próprio quadro moral liberal com sua natureza especial<sup>77</sup>. Por isso a importância de seu cultivo político.

Destacamos, contudo, que não se trata de financiar as moralidades particulares por elas mesmas. O que dizemos é que as consequências de escolhas morais que desfavorecem seus autores, por desejarem permanecer dentro de uma associação moral

---

<sup>77</sup> Não se trata de exigir a mesma moralidade especial das moralidades particulares. A reciprocidade, nessa relação, deve ser qualificada, como já dissemos.

enfraquecida, por exemplo, individual ou associativamente (ideia de auto sacrifício), não deve gerar insegurança em termos de bens sociais básicos. Isso implica uma concreta correção em termos de uma justiça de base. Nesse sentido, o princípio da diferença deve ganhar força no esquema dos princípios de justiça, sendo tal equalização dada pela possibilidade de certo emparelhamento pontual com o princípio das iguais liberdades em circunstâncias especiais para fins políticos de correção da justiça de base.

A prioridade das iguais liberdades, assim, passa potencialmente a ser uma prioridade acompanhada, de modo igualitário, do princípio da diferença. Trata-se o princípio das iguais liberdades, inclusive em relação às liberdades de oportunidades, como o primeiro princípio entre os iguais. Nosso argumento passa, inclusive, pelo sintomático incômodo provocado pelo princípio da diferença, a partir das críticas lançadas sobre *Uma teoria da justiça*, que fez Rawls reposicioná-lo, alterando o esquema em *O liberalismo político*. A inversão na ordem de posição entre o princípio da diferença e o princípio das iguais oportunidades já foi exposta anteriormente. Tomamos a flutuação do princípio da diferença como um sinal de carência do modo como o conjunto de princípios deve ser estruturado e, assim, aplicado. Não se trata, de modo preciso, de afirmar a correção da arquitetura de *Uma teoria da justiça* em relação à reformulação em *O liberalismo político*, ou vice-versa<sup>78</sup>. A questão é que tanto uma quanto a outra *podem* constituir uma apropriada configuração dos princípios de justiça para sociedades democráticas. Mas isso não parece ser possível a partir de regras de interpretação fixadas aprioristicamente em uma ordem rígida de prioridades, como faz Rawls. Isso significa, em outros termos, que comparadas *Uma teoria da justiça* e *O liberalismo político*, o que Rawls empreende é uma guinada hermenêutica sem, contudo, reconhecer suficientemente tal viragem e suas consequências.

Vimos inicialmente que Rawls inverte a ordem lexical no segundo princípio de justiça, quando comparadas as condições formuladas em *Uma teoria da justiça* e posteriormente na *Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica*. Na mesma linha de relativização da ordem serial, pensamos que a definição de prioridades é de certo modo dependente da aplicação concreta do princípio da diferença. Apenas sob a condição de implementação concreta, ou seja, aqui e agora, das vantagens para os mais enfraquecidos ou menos favorecidos, é que poderão ser justificadas *tanto* a garantia das iguais liberdades fundamentais, *como* a outra condição do segundo

---

<sup>78</sup> Em *Uma teoria da justiça*, o princípio da diferença é fixado logo na sequência às iguais liberdades: "[...] proporei uma ordenação desse tipo classificando o princípio da liberdade igual antes do princípio que rege as desigualdades sociais e econômicas." (RAWLS, 2008, p. 53)

princípio, referente à ideia de justiça de tratamento igualitário, vinculada às justas oportunidades.

O que sustentamos aqui é que o princípio da diferença deve ser assumido como *concorrentemente* prioritário na relação com os princípios formais das iguais liberdades e justas oportunidades. Não se ignora que a concepção de justiça de Rawls seja complexa, mas também é verdade que ele insiste na priorização absoluta do princípio das iguais liberdades fundamentais. Sua justiça como equidade ganha uma feição reconhecidamente procedimentalista<sup>79</sup> por essa razão. Mesmo em sua concepção reformulada em termos políticos, ainda assim se mantém fiel à inclinação fortemente procedural de sua teoria, embora precisemos reconhecer que avançou na consideração daquilo que chamou de complementariedade entre o justo e as visões do bem, aglutinando ao seu discurso a questão da influência política inevitável das doutrinas morais abrangentes.

A questão é que essa ordem dura de prioridades parece, em alguns casos, inflacionar o princípio de garantia de iguais liberdades fundamentais, abrindo espaço para uma rejeição aos princípios de justiça e, conseqüentemente, uma desestabilização da estrutura básica da sociedade. Mas, se o princípio da diferença for hermeneuticamente desbloqueado dentro do conjunto dos dois princípios de justiça, o esquema pode ganhar força e conferir maior valor à promessa de iguais liberdades fundamentais. Nisso, diferenças e desigualdades devem ser avaliadas. Se o que subscreve o valor das garantias institucionais é o princípio da diferença, o mesmo princípio precisa ser elevado à condição de critério de ponderação dos princípios de justiça tomados como um conjunto equilibrado. Isso se deve, basicamente, à necessidade de razoavelmente equilibrar as condições de base sob as quais os cidadãos possam projetar suas vidas, sem exclusão prévia e externa de suas concepções morais de vida boa. A ordem sucessiva ou lexicográfica dos princípios, pois, deve, de algum modo, ficar aberta à modulação prática em relação à justiça de base exigida pela posição originária e o princípio que a informa, qual seja, o princípio da diferença. Isso porque o princípio da diferença é a condição de possibilidade política da posição originária e, por consequência, dos princípios em seu conjunto.

Esse pressuposto é o que parece permitir a ideia de prioridade do justo sobre as concepções conflitantes do bem. Por isso falamos de modulação dos axiomas, em vez de uma sucessividade dada de saída, distinguindo-se, desse modo, uma crível

---

<sup>79</sup> Embora, segundo Rawls, Habermas a acuse de ser substantiva. (RAWLS, 2011, p. 498)

capacidade de generalização teórica (política), em detrimento de uma noção de universalidade (prévia) incondicionada. Assim como tratado na questão da avaliação da prioridade entre os princípios de justiça, não se trata, contudo, de simplesmente criar uma polarização entre as condições regulativas internas ao princípio da desigualdade, fixando o princípio da diferença como prioritário ao da eficiência ou, ainda, prioritário às iguais liberdades fundamentais. Caso fosse assim, o problema permaneceria, ainda que sob face diversa. O que se propõe é o destrancamento da priorização, elevando o problema mesmo à categoria de uma possível concepção política, não metafísica.

Seja pela desigualdade decorrente da injusta distribuição econômica, seja pela injustiça no campo do reconhecimento das diferenças, o fato é que só se tem reciprocidade com efetivo benefício mútuo. Quem não dispõe de bens sociais básicos não pode se reconhecer participante dessa reciprocidade ou vantagem mútua. Essa condição afeta até mesmo o próprio exercício das liberdades políticas. Sem o mínimo existencial, portanto, sequer se poderia falar em reciprocidade ou vantagem mútua como justa compensação ou sua expectativa. Assim como no caso dos princípios de justiça, é necessário, pois, que seja enfraquecida essa hierarquização excessiva pela ordem serial rígida, de modo que as liberdades tidas como fundamentais pressuponham uma potencialmente eficiente garantia de participação livre e igualitária dos menos favorecidos nas deliberações públicas. Esse reconhecimento recíproco do valor do exercício das liberdades básicas exige, por si mesmo, o reconhecimento da reciprocidade em termos de um “bem mútuo”.

[...]quais princípios disponíveis às partes, na posição original, são os mais efetivos para coordenar e para combinar as muitas uniões sociais em uma única união social? Sobre isso, há duas exigências. A primeira é que esses princípios devem ser conectados de forma reconhecível com a concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais, a qual deve estar implícita no conteúdo e ficar manifesta, por assim dizer, na frente desses princípios. A segunda é que esses princípios, como princípios que são para a estrutura básica, devem conter uma noção de reciprocidade apropriada a cidadãos considerados pessoas livres e iguais, comprometidas com a cooperação social ao longo da vida. (RAWLS, 2011, p. 382)

Somente assim a ideia de benefício ou vantagem funcionaria como um mecanismo de estabilização do esquema básico da sociedade, podendo-se reconhecer amplamente os princípios de justiça como aceitáveis ou até mesmo justos. Sobre a crítica de que esse esquema pode gerar uma acomodação injusta das desigualdades, no sentido de uma indevida compensação paralisante dos membros menos favorecidos da sociedade, não se pode ignorar que a adequada justificação das desigualdades e

diferenças provavelmente produzirá rearranjos sociais, de maneira que se instaure uma tendência de legítimo fortalecimento político em torno da aplicação prioritária do princípio das iguais liberdades fundamentais. Mas isso não se pode garantir, para qualquer das preferências, de modo *a priori*. Trata-se, no fundo, de uma questão de escolha política, ainda que proveniente das ideias intuitivas básicas.

Essa escolha, aliás, funcionará como critério de avaliação da modulação, por exemplo, diante de um regime de discriminação positiva. O reconhecimento dessa condição política deve, enfim, servir para a própria ponderação acerca do uso razoável dos bens sociais primários. De todo modo, o esquema não deixa de ser precário, como é próprio de uma concepção política, funcionando a partir de paradigmas razoavelmente reformáveis, mais ou menos contingentes, especialmente quando se trata da questão da modulação entre os dois princípios de justiça. Nossa esperança política é de que, com esses ajustes, obtenha-se uma melhor resposta à pergunta de Rawls sobre a maneira como se poderia “[...]resolver o problema eterno de que as liberdades fundamentais podem revelar-se mera formalidade, por assim dizer.” (RAWLS, 2011, p. 385) Entendemos que é justamente o *valor* da liberdade, e não uma ideia de liberdade em si mesma, o que exige esse reposicionamento do princípio da diferença, de certa forma, como melhor regulador da harmonia política dos princípios de justiça.

Com isso, apenas como um exemplo dentre outros, consideramos aplicável a inversão das condicionantes de implementação do chamado princípio de justificação das desigualdades, juntamente com a regulação da prioridade relativa ao primeiro princípio das iguais liberdades. Assim, mantido integralmente o primeiro princípio das iguais liberdades, as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem beneficiar maiormente os membros menos favorecidos da sociedade; segundo, elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidade, sendo que (regra de prioridade específica) é a primeira parte desse segundo princípio que subscreve o valor das garantias institucionais. Em conjunto, e se se dá prioridade ao primeiro princípio, sob a condição de implementação da primeira parte do segundo princípio em relação a bens sociais básicos, eles regulam as instituições básicas que realizam esses valores.

Destravada a hermenêutica dos princípios de justiça, na pretensão de uma melhor conjugação entres liberdades e igualdade, devemos, ao mesmo tempo, reconhecer a recorrência desse tensionamento. Todavia, nutrimos a esperança, na trilha aberta por Rawls, de que a construção de uma sociedade política justa é possível (Cf. RAWLS,



2011, p. LXIX). Nela, igualdade e liberdades se aproximarão. Os desvios de olhares e ouvidos aos enfraquecidos ou desfavorecidos serão considerados desarrazoados. Comumente mãos serão estendidas e isso constituirá como que a natureza moral dos seres humanos dessa sociedade política.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. Cidade de Deus. Parte II. Petrópolis: ed. Vozes, 2010.

AQUINO, São Tomás. Suma Teológica. III, Q. I, a. 7. São Paulo: Loyola, 2003.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Liberalismo político e crítica comunitarista: examinando o princípio de exclusão das razões abrangentes na esfera pública. Síntese - Rev. de Filosofia, v. 41 n. 131, p. 359-372, 2014.

\_\_\_\_\_. John Rawls e a visão inclusivista da razão pública. Revista *Dissertatio* v. 34, p. 91-105, 2011.

\_\_\_\_\_. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: Nythamar Fernandes de Oliveira; Draiton Gonzaga de Souza. (Org.). Justiça e Política: homenagem a Otfried Höffe. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 29-45.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. do grego de António de Castro Caeiro. 4ª edição. Lisboa, Portugal: editora Quetzal textos clássicos, 2012.

BOCCHIOLA, Michele. "*Il rifiuto liberale della diversità culturale*". Publicado in *Simposio "Liberalismo, pluralismo e questioni pubbliche"*, OS Vol. 14, § *Simposio Liberalismo, pluralismo e questioni pubbliche*, LUISS, Roma, 2010.

DE VITA, Álvaro. "A tarefa prática da filosofia política em John Rawls". Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n.25, São Paulo: abr. 1992.

FARO, Julio Pinheiro; MARQUES, Fabiano Lepre. O princípio da dignidade da pessoa humana: um conceito a partir da teoria da justiça como equidade de John Rawls, in revista *Derecho y Cambio Social*, vol. 036, 2014.

HABERMAS, Jürgen. Quanto de religioso o Estado liberal tolera? Tradução de Moisés Sbardelotto, Rev. Unisinos (<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas>), 2012.

KANT, Immanuel. A metafísica dos costumes. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

LOCKE, John. Segundo Tratado do Governo. Ensaio sobre a verdadeira origem, alcance e finalidade do governo civil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LUCHI, José Pedro. A superação da filosofia da consciência em J. Habermas. Roma: *Editrice Pontificia Università Gregoriana*, 1999.

OLIVEIRA, Nythamar de. “Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica”. *Revista Síntese (FAJE)*, v. 41, n. 131, Belo Horizonte, 2014.

PLATÃO. O Político. Tradução do grego, introdução e notas de Carmem Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014.

RAWLS, John. “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica” (*Justice as fairness: political not metaphysical. Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, 3, 1985). Lua Nova: Revista de Cultura e Política nº 25 - São Paulo: Abril de 1992.

\_\_\_\_\_ Uma teoria da justiça. Trad. Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_ O Liberalismo político. Edição ampliada. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROUSSEAU. O Contrato Social (Manuscrito de Genebra). Trad. de Manuel João Pires. Introdução e notas de João Lopes Alves. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012.

SANDEL, M. J. O Liberalismo e os limites da justiça. 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SILVEIRA, Denis Coitinho. “Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo”. Revista *Trans/Form/Ação* (UNESP), São Paulo, 30(1), pp. 169-190, 2007.

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

WEBER, Thadeu. “A ideia de um ‘mínimo existencial’ de J. Rawls. Revista *Kriterion*, vol.54, n.127, versão On-line (ISSN 1981-5336). Belo Horizonte, 2013.  
\_\_\_\_\_. “Autonomia e consenso sobreposto em Rawls”. Revista *ethic@*, Florianópolis (UFSC), v. 10, n. 3, p. 131 - 153, dez. 2011.