

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

CAROLINA MATEDI BARREIRA

**A PRIORIDADE DO CORRETO SOBRE O BEM COMO
FORMA DE GARANTIR A ESTABILIDADE EM SOCIEDADES
MARCADAS PELO PLURALISMO RAZOÁVEL**

VITÓRIA

2018

CAROLINA MATEDI BARREIRA

**A PRIORIDADE DO CORRETO SOBRE O BEM COMO
FORMA DE GARANTIR A ESTABILIDADE EM SOCIEDADES
MARCADAS PELO PLURALISMO RAZOÁVEL**

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 Araujo.

VITÓRIA

2018

Dedico a Regina Stela.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal do Espírito Santo pela oportunidade de fazer o curso e pelo ambiente criativo que proporciona, assim como todos os professores pelo carinho e dedicação com que encaram o programa de pós-graduação em filosofia. Agradeço especialmente ao professor Ricardo Corrêa de Araújo pelas aulas, orientação, paciência, confiança e generosidade intelectual e ao professor Marcelo Martins Barreira pelas aulas e enriquecedores ensinamentos. Agradeço também o professor Denis Coitinho Silveira por seu profundo estudo de Rawls, em que me apoiei no desenvolvimento dessa dissertação e por ter aceitado o convite para compor a banca de avaliação. Finalmente, agradeço também aos colegas do programa e ao grupo de pesquisa em filosofia política pelos inestimáveis debates.

Minha imensa gratidão à minha mãe, Regina, pelo incentivo, apoio e ternura. Aos meus irmãos, sobrinhos e namorado pelo carinho, paciência e compreensão e ao meu pai, em memória. À todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigada.

RESUMO

A pesquisa analisa a questão da prioridade do correto sobre o bem na obra “Liberalismo Político” de John Rawls, por meio dos conceitos fundamentais da sua justiça como equidade, destacando-se o pluralismo político razoável, a concepção política de justiça e o construtivismo político. Pretende-se mostrar como aquela prioridade é um elemento crucial do “Liberalismo Político” e desempenha função medular na justiça como equidade. Também procura-se demonstrar que o correto e as ideias de bem são complementares e que a prioridade do primeiro se mostra mais adequada para a estabilidade das sociedades marcadas pelo fato do pluralismo razoável. O objetivo é expor como isto pode beneficiar sociedades democráticas marcadas por uma profunda pluralidade de ideias de bem, o que justifica a relevância das pesquisas sobre Rawls na atualidade.

Palavras-chave: Correto. Bem. Procedimentalismo. Estabilidade. Razoável.

ABSTRACT

The research examines a priority of the right over the good in John Rawls's book "Political Liberalism", by means of basic concepts of Justice as Fairness, highlighting reasonable political pluralism, political conception of justice and political constructivism. The intent is to demonstrate how that priority is the crucial element of Political Liberalism, and the vital role in justice as fairness. It also tries to demonstrate that ideas of right and the good are complementaries, and that priority of the first is more adequate to guarantee stability of societies marked by the fact of reasonable pluralism. The aim is to expose how this can benefit democratic societies marked by a profound plurality of ideas of good, which justifies the relevance of research on Rawls today.

Keywords: Right. Good. Proceduralism. Stability. Reasonable.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O LIBERALISMO POLÍTICO	19
1.1 O RECONHECIMENTO DO FATO DO PLURALISMO.....	20
1.2 A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA.....	23
1.3 A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA.....	24
1.4 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	26
1.4.1 A Posição original.....	30
1.5 A CONCEPÇÃO DO RAZOÁVEL E DO RACIONAL NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	32
1.6 O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO.....	35
1.7 O CONSENSO SOBREPOSTO.....	40
1.8 A ESTABILIDADE.....	45
2 A PRIORIDADE DO CORRETO SOBRE O BEM	48
2.1 O LIBERALISMO POLÍTICO E A PRIORIDADE DO CORRETO.....	50
2.1.1 O bem como racionalidade.....	51
2.1.2 Os Bens primários.....	52

2.2 AS LIBERDADES BÁSICAS.....	53
2.2.1 A justificação como forma de legitimidade.....	56
2.3 OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA.....	59
2.4 O USO DE CONCEPÇÕES ABSTRATAS.....	64
2.5 A DEONTOLOGIA.....	67
3 O PROCEDIMENTALISMO E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA.....	70
3.1 AS CRÍTICAS AO PARADIGMA DE DISTRIBUIÇÃO.....	76
3.2 AS CRÍTICAS COMUNITARISTAS À JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	83
3.3 A RAZÃO PÚBLICA.....	90
CONCLUSÃO.....	95
REFERÊNCIAS.....	100

INTRODUÇÃO

John Rawls elaborou a ideia de justiça como equidade em sua obra “Uma Teoria da Justiça”, em que ele buscou apresentar uma alternativa à doutrina utilitarista, predominante em grande parte do período moderno e contemporâneo da filosofia moral e política. Esta doutrina propunha que as instituições fossem arranjadas de modo a maximizar o balanço de satisfação líquida totalizada dos indivíduos e, por conseguinte, entendia o correto (*right*) não como um fim, mas como um instrumento para a produção do maior bem (*good*) possível. Deste modo, visualizava o bem como anterior ao correto. Rawls, ao contrário, entendia o indivíduo como um fim em si mesmo e, movido pelo ideal de autonomia kantiano, reelaborou a teoria tradicional do contrato social, lhe proporcionando maior generalidade e abstração. Assim, Rawls procurou por meio da sua concepção de justiça como equidade realizar uma interpretação sistemática da justiça que fosse superior ao utilitarismo. (Cf. RAWLS, 2011, p. XV)

No entanto, em seu trabalho posterior, “O Liberalismo Político”, se deu o que os estudiosos de suas obras alcunharam de “virada política”, isto porque ele reconheceu que a concepção de justiça apresentada em “Uma teoria da justiça” não seria perfeitamente adequada numa sociedade marcada pelo pluralismo político razoável, em que o autor constata o cenário da profusão de doutrinas abrangentes irreconciliáveis entre si como obstáculo à estabilidade política. (Cf. RAWLS, 2011, p. XVII, XLVI) Deste modo, ele procurou estabelecer uma concepção política de justiça que possa ser endossada por todos os cidadãos, apesar da profunda divisão das suas diretrizes morais e crenças. Assim, buscou um procedimento que possa impulsionar tal concepção sem comprometer as crenças pessoais de seus cidadãos. Por conseguinte, a justiça como equidade não procura submeter forçosamente os indivíduos a crenças fundamentadoras, tampouco que seus cidadãos compactuem com tal por uma questão circunstancial. O que se procura na realidade é uma sociedade cooperativa, na qual os cidadãos possam dirimir suas controvérsias tanto quanto possível, ao menos no plano político, e desta forma possam endossar uma mesma concepção de justiça. Deste modo, o filósofo percebe que para ajustar a ideia da sociedade bem-ordenada ao fato do pluralismo razoável, é preciso distinguir o que

chama de doutrina abrangente da justiça do que seja uma concepção de justiça estritamente política. (Cf. RAWLS, 2011, p. XVIII)

Neste sentido, a justiça como equidade passa a ser tratada como uma concepção política no “O Liberalismo Político”. Isto quer dizer que na justiça como equidade só há espaço para concepções e crenças que possam se acomodar na concepção política de justiça, isto é, para as doutrinas abrangentes que são consideradas razoáveis. Deste modo, a validade de uma doutrina abrangente não se dá com base no atestado de sua veracidade, mas na sua razoabilidade. (Cf. RAWLS, 2011, p. XXI) Levando-se em consideração essa denominada “virada política” que se deu pelo reconhecimento do pluralismo político razoável, o presente trabalho se propõe a explorar a questão da prioridade do correto sobre as ideias de bem no plano político, ou ainda pesquisar o porquê do procedimentalismo rawlsiano ser uma proposta adequada para se alcançar certa estabilidade política em sociedades democráticas e liberais marcadas por intenso pluralismo.

Diferente da doutrina proposta em “Uma teoria da Justiça”, Rawls entendeu que, além de superar a instrumentalização utilitarista do ser humano em nome de um bem maior, é preciso garantir que os indivíduos não só não sejam utilizados como meios, mas tenham suas finalidades preservadas, delimitadas apenas por certos limites razoáveis. Para preservar os fins dos indivíduos em sua vida particular, é necessário um procedimento que os assegure disso, ao passo que promova uma concepção que possa ser aceita por todos e que, portanto, não se apoie em qualquer doutrina que seja abrangente. (Cf. RAWLS, 2011, p. XX) Para alcançar tal intento, Rawls propõe que as doutrinas abrangentes razoáveis se aceitem como participantes de um consenso sobreposto razoável, pois não é o bastante que assinalem o regime democrático somente como *modus vivendi*, mas sim como uma concepção política compartilhada por todos. Isto é, na justiça como equidade, se busca um ambiente no qual os indivíduos dos mais diversos segmentos religiosos ou crenças particulares possam aceitar uma concepção de justiça não apenas em vista de um equilíbrio preponderante de forças sociais e políticas, mas, ao invés disso, como membros dedicados e cooperativos de uma sociedade democrática, obtendo assim a estabilidade pelas razões certas e não pela configuração das circunstâncias. (Cf. RAWLS, 2011, pp. XLV-XLVI)

Deste modo, para que as pessoas possam compartilhar uma concepção política (motivados, também, pela proteção de suas próprias doutrinas abrangentes)

e agir não somente pela circunstância, mas como membros plenamente cooperativos, é preciso primeiramente reconhecer que, em se tratando de uma sociedade liberal e democrática, os cidadãos devem ser vistos como livres e iguais. Partindo-se desse pressuposto, dá-se a ideia do contrato que as partes podem endossar em paridade de posição e por vontade própria. Como este contrato não pode se apoiar em qualquer doutrina abrangente, já que a opção por uma implicaria na exclusão de outras, e considerando que as contingências e aleatoriedades da vida, em grande medida, são capazes de determinar as seleções realizadas dentro de um acordo, Rawls optou por excluir do seu contrato essas arbitrariedades morais impostas pela loteria da vida. (Cf. RAWLS, 2011, p. 27) Deste modo, levou a abstração do seu contrato social a um nível muito mais profundo que seus antecessores contratualistas.

Rawls idealizou um acordo inicial que fosse hipotético e não histórico, porém, considerando que acordos hipotéticos não criam obrigações, têm-se na realidade um artifício de representação. Então, o autor explica que se trata de uma situação na qual se pode entrar a qualquer momento, basta apenas conduzir o próprio raciocínio moral acerca dos princípios primeiros em dadas restrições procedimentais estabelecidas. (Cf. RAWLS, 2011, pp. 28-32) Neste sentido, sendo um artifício de representação, as partes adentram nessa situação como representante dos demais cidadãos. Assim, enquanto representantes, as partes defendem os interesses dos cidadãos de modo geral, já que atuam em nome daqueles. Portanto, não se trata de um acordo movido por um ideal de autopreservação, até porque, como será visto, a parte abstraída de suas contingências sequer tem o conhecimento dos próprios interesses. Esta situação é chamada de posição original, na qual as partes encontram-se em igualdade de posições para acordarem sobre os princípios que regerão a estrutura básica da sociedade. Neste artifício, as partes - sob um véu da ignorância que não lhes permite o conhecimento das próprias particularidades e das contingências que envolvem a sociedade, - figuram como criaturas artificiais que habitam tal dispositivo de representação. Como o acordo não pode se respaldar em doutrinas morais abrangentes, a concepção política se estabelece, então, por meio de uma construção na forma da posição original, pois para que ela possa ser aceita por todos, é necessário que se autossustente, prescindindo de quaisquer concepções dadas de antemão, incluindo concepções abrangentes de pessoa, como advindas da psicologia moral disposta pelas ciências da natureza humana ou de qualquer outra doutrina deste tipo. (Cf. RAWLS, 2011, p. 34) Deste modo, o construtivismo político vê a

pessoa na condição de membro da sociedade política e traz a suposição de que as pessoas possuem duas faculdades morais essenciais para a ideia de cooperação social, que são a razoabilidade e racionalidade, ou melhor, a capacidade de ter um senso de justiça e a de constituir uma concepção de bem. (Cf. RAWLS, 2011, p. 22) Assim, sendo a condição de membro da sociedade em questão já dada, não é colocado às partes, na posição original, a opção por modelos ou configurações de outros tipos de sociedade. Nesse sentido, as partes devem acordar sobre certos princípios de justiça, tendo uma lista de alternativas propiciada pela tradição da filosofia política e moral e motivados por fazer o melhor que puderem para proteger o bem das pessoas que representam.

No entanto, como as partes encontram-se envoltas pelo véu da ignorância e não têm o conhecimento de quais são os bens das pessoas, Rawls introduz a ideia dos bens primários elencados numa lista, que tratam mais ou menos dos recursos necessários para propiciar as condições sociais e os meios que podem capacitar as pessoas a realizarem suas próprias concepções do bem. Tais bens primários são as liberdades básicas, direitos e oportunidades equânimes, renda e riqueza e as bases sociais do autorrespeito. (Cf. RAWLS, 2011, pp. 212-213) Estes bens são considerados o que as pessoas livres e iguais necessitam para que possam viver uma vida completa como cidadãos, pois diferente do que sugerem algumas críticas, o liberalismo político admite que se utiliza de ideias de bem em sua concepção política de justiça e, mais do que isso, alega que qualquer conceito de correção ou justiça requer alguma ideia de bem, já que o correto e o bem são complementares. Desta maneira, quando a justiça como equidade afirma a prioridade do correto sobre o bem, como meio possível de acordo entre os segmentos sociais, não está excluindo as ideias de bem, mas significa somente que os princípios de justiça política traçam as fronteiras das formas permissíveis de vida. (Cf. RAWLS, 2011, p. 204) Isto porque a estabilidade no cenário de pluralismo demanda uma concepção de justiça que seja tanto quanto possível imparcial entre as doutrinas abrangentes, de maneira a acomodá-las em seu seio. Portanto, a concepção de justiça se dá como resultado de uma construção política que justifica a noção do correto como um fim em si mesmo, não sendo instrumentalizada em nome de uma finalidade advinda das doutrinas abrangentes. Deste modo, Rawls apresenta a prioridade do correto sobre o bem como uma forma de afastar, também, a predominância das teorias utilitaristas, de sorte que a justiça como equidade nega a subtração da liberdade como meio possível para se

alcançar um bem maior, não permitindo sacrifícios impostos a alguns como modo de se compensar um maior leque de vantagem aproveitado por muitos. Assim, a liberdade dos cidadãos iguais numa sociedade justa é tida como dada e os direitos dos seus cidadãos são assegurados pela justiça, não sendo passíveis de negociação política ou cálculo de utilidade.

Embora essa liberdade seja tida como um fato da democracia, Rawls explica que no próprio seio da tradição do pensamento democrático há grandes controvérsias sobre a maneira como os valores da liberdade deveriam ser manejados nas instituições básicas. O filósofo ilustra esse desencontro por meio da divisão que Benjamin Constant faz entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. (Cf. RAWLS, 2011, p. 5) As liberdades dos modernos são aquelas associadas à ausência de submissão a vontades arbitrárias dos demais indivíduos, direito de consciência própria, de dispor de sua propriedade como melhor lhe convier etc. As dos antigos, por sua vez, são mais associadas a ideias de igualdade e coletividade, como o direito de ocupar o espaço público, votar por leis e deliberar pelos próprios interesses no âmbito político, entre outros. Rawls busca arbitrar entre estas duas tradições conflitantes, propondo dois princípios de justiça que possam orientar a maneira como as instituições básicas devam executar os valores da liberdade e da igualdade. São eles:

- a) Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, neste sistema, as liberdades políticas, e somente estas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido.
- b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2011, p.6)

Para o autor, os dois princípios exprimem uma variante igualitária do liberalismo, já que garantem o valor equitativo das liberdades políticas, de modo que não se tornem meramente formais, ao mesmo tempo em que trazem a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença, que permite as desigualdades contanto que redundem no maior benefício possível aos cidadãos menos favorecidos da sociedade. Esse princípio da diferença estabelece que as partes na posição

original, desconhecendo as contingências sociais e particulares, optam pelo modelo de distribuição de bens que minimize a perda máxima e garanta o ganho mínimo.

No entanto, vários críticos contestaram esse modelo de distribuição de bens, como Axel Honneth e Charles Taylor, que alegam que o paradigma de distribuição do liberalismo procedimental vê com desconfiança os vínculos sociais, como uma limitação à liberdade individual. Desta maneira, alegam que a assegução da autonomia não se dá por meio de um procedimento de distribuição, mas pelo reconhecimento identitário nas interações sociais. Portanto, entendem que o liberalismo possui uma visão muito individualista, mas que a posição original não contempla a autonomia, pois, como as partes não têm o conhecimento do mundo social e das próprias particularidades, supostamente não saberiam quais bens poderiam realizar enquanto cidadãos. Porém, Rawls revela no liberalismo político que de fato, não há uma autonomia plena na posição original, mas uma autonomia racional. Isto quer dizer que as partes, nesta situação, possuem apenas certas faculdades da razão teórica, como a capacidade de análise, de inferência, de lógica etc., suficientes para realizar a razão prática na deliberação da forma como as instituições devem se arranjar. No entanto, a autonomia plena, que pode ser entendida como política, se dá por meio do reconhecimento público e do emprego dos princípios de justiça na vida política, isto é, por meio da razão pública. (Cf. RAWLS, 2011, pp. 85-96) Esta razão pública se dá no fórum político público, composto essencialmente pelo discurso dos juizes, autoridades políticas e candidatos a cargos públicos. Desta maneira, ela se mostra como um meio apto a dar forma ao debate, promovendo uma estabilidade no cenário das mais expoentes demandas da sociedade moderna que, enquanto fluida, anseia por um sistema estável que lhe permita seguir suas próprias finalidades sem sacrificar a harmonia e a reciprocidade do convívio social.

Esta pesquisa verifica a contribuição de John Rawls no que se relaciona ao debate corrente sobre a prioridade do correto sobre as ideias de bem, como maneira de garantir a estabilidade em sociedades marcadas pelo pluralismo moral razoável. Partindo-se de conceitos fundamentais da justiça como equidade rawlsiana, busca-se estabelecer, no primeiro momento, o cenário de intenso pluralismo moral que assola as sociedades democráticas ocidentais e a maneira como Rawls propõe o consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis como uma base de unidade social, capaz de proporcionar uma estabilidade pelas razões certas. Essa base só pode ser articulada por meio de um procedimento que se sustente por si próprio, de modo que

serão abordadas também as ideias do procedimento da posição original e do construtivismo político. De igual forma, serão tratadas as ideias fundamentais para a compreensão deste procedimento, como a concepção de pessoa política, a concepção política de justiça e as faculdades morais da racionalidade e razoabilidade. Num segundo momento, a pesquisa adentra na questão da prioridade do correto sobre o bem e, para estabelecer tal prioridade, elabora considerações sobre os bens primários, especialmente no que se relaciona às liberdades básicas. Após, são trabalhados os dois princípios da justiça e, a partir do princípio da diferença, são trazidas a questão da justiça distributiva e as disposições sobre o procedimentalismo. Finalmente, são analisadas as críticas ao paradigma de distribuição de Rawls e as críticas comunitaristas sobre a correlação entre o liberalismo procedimental, por um lado, e a fragmentação da sociedade e o empobrecimento das relações sociais, por outro. Em conclusão, por meio de um paralelo entre o procedimento e a substância, é analisada a maneira como estes se complementam no liberalismo político, levando em consideração os diversos elementos elaborados ao longo do trabalho.

A relevância da presente pesquisa é justificada no contexto das sociedades democráticas marcadas pela insegurança política, gerada por inevitáveis colisões de segmentos sociais que possuem interesses diversos, no qual o procedimentalismo se mostra como capaz de conter a pulverização de concepções de bem, sem, no entanto, restringi-las arbitrariamente. Portanto, para que se construa uma sociedade bem ordenada, que se pautela pela convivência harmoniosa, pela tolerância e reciprocidade, é necessário que haja uma base comum que permita que cada um exerça suas finalidades sem interferir na autonomia do outro. Ou seja, uma sociedade que não eleja uma única concepção de vida, a ser imposta pela ação do Estado, mas que razoavelmente suporte o exercício das mais diversas doutrinas abrangentes razoáveis. Para que se construa tal sociedade, é salutar uma concepção de justiça que endosse a liberdade individual e a autonomia dos indivíduos. Portanto, que não vise estabelecer os valores e as finalidades individuais dos cidadãos, mas sim que conceba formas que organizem a vida em conjunto, deixando espaço para suas escolhas.

1 O LIBERALISMO POLÍTICO

John Rawls elaborou a ideia de justiça como equidade (*fairness*) em sua obra “Uma teoria da justiça” na qual buscou preparar uma concepção sistemática moral alternativa ao utilitarismo e baseada no contrato social, assim como seus antecedentes da tradição do pensamento democrático, Locke, Kant e Rousseau (Cf. RAWLS, 2011, p. 5). Posteriormente, Rawls se afastou do pensamento liberal iluminista, desfazendo-se de ideias como verdade universal ou essência natural da identidade das pessoas, indicando que a concepção pública de justiça numa democracia constitucional deve ser “[...]tanto quanto possível independente de controvérsia filosófica e de doutrinas religiosas. Assim, para formular tal concepção, aplicamos o princípio da tolerância a própria filosofia: a concepção pública de justiça deve ser política e não metafísica.” (RAWLS, 2011, p. 233). Neste sentido, no “O liberalismo político”, Rawls entende que a concepção de justiça deve ser política, se esquivando de elaborações metafísicas, o que configurou a “virada política” na justiça como equidade (Cf. WEITHMAN, 2015, p. 8).

A necessidade deste tipo de concepção, num cenário de divergências entre os cidadãos, deriva do reconhecimento do fato do pluralismo razoável e, a partir desta constatação, se busca uma concepção de justiça apta a prover uma justificação que pode ser razoavelmente aceita por todos os cidadãos, independentemente de sua contingência social, credo ou concepção filosófica:

O fato de haver uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mas incompatíveis entre si – o fato do pluralismo razoável --, demonstra que, tal como se emprega em *Teoria*, a ideia de sociedade bem ordenada da justiça como equidade é irrealista. (RAWLS, 2011, p. XVII)

No mesmo sentido, ele propôs o “ideal da razão pública”, como maneira de estabelecer a legitimidade em um cenário de pluralismo, ao passo que assegura os valores políticos públicos que servem como base da sociedade democrática liberal. A seguir, serão expostas as principais ideias que compõem a versão da justiça como equidade apresentada por Rawls na série de textos condensada na sua obra “O liberalismo político”, como uma tentativa de corrigir aquilo que a tornou “irrealista”.

1.1 O RECONHECIMENTO DO FATO DO PLURALISMO

As sociedades democráticas parecem seguir predominantemente um modelo liberal de moralidade, pois, não obstante a pulverização de ideologias, credos e doutrinas filosóficas abrangentes que permeiam as democracias, algumas concepções características do liberalismo são pacíficas e até mesmo exaltadas pela população como um todo, entre elas, tolerância, autonomia, liberdade e igualdade. Tais ideias são derivadas de processos históricos que exerceram influência determinante nas sociedades democráticas de hoje, como se pode ver pelo exemplo da Reforma Protestante, que deu azo à multiplicidade de religiões no mesmo espaço e contexto social, o que posteriormente permitiu que se desenvolvesse a noção moderna de liberdade de consciência. (Cf. RAWLS, 2011, p. XXVI) Todavia, esse desdobramento não foi em um primeiro momento harmonioso, afinal, tanto o catolicismo quanto o protestantismo são doutrinas expansionistas e salvacionistas, portanto, sua convivência só poderia se dar pela circunstância e exaustão, que levaria ao *modus vivendi* da liberdade de credo e pensamento. (Cf. RAWLS, 2011, p. 188) Contemporaneamente, o pluralismo de concepções morais e filosóficas ganhou especial relevo com a globalização e a inclusão digital, pois o aumento do acesso à informação e a facilidade de comunicação tornaram a diversidade um dos maiores *standards* do século XXI das sociedades ocidentais, já que permitiram às pessoas o contato com culturas, estilos de vida e credos anteriormente estranhos aos de suas circunscrições sociais.

Michael Walzer ilustra isto explicando que os indivíduos da sociedade atual vivem em constante movimento, numa espécie de fluidez das relações pessoais, acentuada pelas mobilidades geográficas, sociais, conjugais e políticas. De acordo com ele, os movimentos migratórios aumentaram, assim como a oscilação da posição social, o que culmina num aumento de casamentos entre pessoas com religião, etnia e posições sociais diversas, bem como em posicionamentos políticos com pouca fidelidade, sendo comuns mudanças de opinião e votos dirigidos a ideais e interesses próprios. (Cf. WALZER, 2008, pp. 215-220) Assim, é possível observar que o mundo de hoje está cada vez mais plástico, dado a tendência das sociedades modernas abrigarem uma população cada dia mais cosmopolita, na qual seus cidadãos dividem

o mesmo espaço, mas não convergem em suas crenças morais, religiosas ou filosóficas. Todavia, diante deste pluralismo geral, Rawls estabelece uma distinção:

[...] a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço da cultura pública da democracia.[...]Instituições livres tendem a gerar não apenas grande variedade de doutrinas e visões de mundo, como seria de esperar dos diferentes interesses das pessoas e da tendência que elas têm de se concentrar em pontos de vista estreitos. O que ocorre, mais precisamente, é que, entre as visões que se desenvolvem, há uma diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis. (RAWLS, 2011, p. 43).

Este cenário é o que Rawls chama de “fato do pluralismo razoável”, que se dá pela diversidade das doutrinas abrangentes razoáveis conflitantes e irreconciliáveis que convivem numa dada sociedade democrática. Nesta toada, a questão filosófica que emerge do liberalismo político e passa a ser a pedra angular do trabalho do autor é: “[...]como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas e morais razoáveis?” (RAWLS, 2011, p. XLI) Esta indagação surge na posterior observação de Rawls que a justiça como equidade tal como elaborada em “Uma teoria da justiça” não parecia verossímil com tal cenário de pluralismo razoável. Como já dito, para o autor, é irrealista conceber que os cidadãos de uma sociedade bem ordenada assinalariam, em uniformidade, uma concepção de justiça fundamentada numa doutrina filosófica que ele reconheceu como abrangente ou parcialmente abrangente (cf. RAWLS, 2011, p. XVII). Assim, uma concepção de justiça que tenha tal abrangência não parece realista para os propósitos do liberalismo político, pois as sociedades culturalmente plurais abarcam pessoas com as mais diversas concepções sobre a vida boa. Desta maneira, o problema apresentado é justamente como conceber uma sociedade que seja justa, estável e bem ordenada no contexto da pluralidade razoável, de maneira que “[...]ele acredita que uma sociedade correta deve adotar uma atitude de tolerância e expectativa de pluralismo e deveria deixar as pessoas livres para perseguir seus fins últimos desde que não interfiram nos outros requerimentos de justiça.”¹ (NAGEL, 2010, p.73, tradução nossa)

Para tal desafio, Rawls procura primeiramente limitar a sua concepção de justiça ao domínio do político. Ou seja, deve-se concentrar apenas nas questões que

¹ “[...]He believes a just sociedade should adopt an attitude of toleration and the expectation of pluralism and should leave people free to pursue their ultimate aims provided they do not interfere with the other requirements of justice.”

constituam o essencial para o convívio público. Logo, o liberalismo político se atém ao domínio do político, prescindindo do que seja doutrina abrangente. Deste modo, o autor esclarece que o liberalismo político não é uma forma de liberalismo iluminista, pois considera como dado o fato do pluralismo razoável de doutrinas abrangentes e acolhe, inclusive, crenças não liberais e religiosas. Portanto, não se trata de uma doutrina liberal abrangente, que floresce da razão iluminista e se quer verdadeira. Na realidade, tal concepção política somente se aplica a regimes democráticos constitucionais liberais e apenas no que se relaciona às questões fundamentais da estrutura básica da sociedade. (Cf. RAWLS, 2011, p. 13)

Ademais, este liberalismo não se ocupa de visões mais amplas que excedam o fulcro político, mas se mantém imparcial dentre aquelas, desde que sejam razoáveis. Portanto, o liberalismo político não condena as doutrinas abrangentes, apenas supõe que seus juízos relativos à verdade e às avaliações morais são feitos a partir de suas próprias perspectivas. Ademais, no caso de uma crença abrangente insistir em impor-se sobre as demais, na justificativa de que somente a própria pode ser verdadeira, inevitavelmente será interpretada como desarrazoada. Afinal, qualquer crença abrangente poderia fazer a mesma afirmação. Além disso, a disposição de servir-se do poder do Estado para coagir os demais cidadãos iguais a reconhecerem uma visão particular como verdadeira traduz-se no que Rawls denomina de “fato da opressão” (Cf. RAWLS, 2011, p. 44), pois este tipo de crença só poderia se conservar pelo uso opressivo do poder estatal.

Desta maneira, uma visão que seja razoável tem a aptidão de reconhecer os limites da capacidade de juízo e sua conseqüente restrição ao que se pode justificar razoavelmente aos outros cidadãos. (Cf. RAWLS, 2011, p. 64) Isso não significa encorajar que os cidadãos assumam uma postura cética acerca das próprias crenças, expressa somente a impossibilidade de se arbitrar sobre a veracidade das doutrinas abrangentes numa sociedade democrática pluralista. Por fim, o problema da sociedade bem ordenada, justa e estável ao longo do tempo é da justiça política e, assim, não se traduz no problema sobre o bem supremo. Trata-se apenas de dispor uma base em que as discussões políticas fundamentais possam ser operadas e deliberadas de modo razoável.

1.2 A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Primeiramente, deve-se observar que uma concepção política não se trata de uma concepção genérica. Ao contrário, ela se aplica a um objeto, que são as instituições políticas, sociais e econômicas, isto é, a estrutura básica da sociedade. Sendo assim, a concepção política não busca adentrar diretamente nos aspectos que não digam respeito ao seu objeto, mas delimitar as arestas de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais, os cidadãos. Esta concepção política não adentra no âmbito da crença pessoal dos indivíduos, mas se aplica à chamada “estrutura básica” da sociedade, entendida como as principais instituições políticas e a maneira como se arranjam em um sistema único de cooperação de uma geração à próxima. (Cf. RAWLS, 2011, p. 13) Assim, a concepção da justiça como equidade foi revisada porque sua elaboração em “Uma Teoria da Justiça”² não era suficientemente política. Em TJ, Rawls reconhece que se trata de uma concepção que deve ser aplicada apenas a um tipo específico de objeto, qual seja, a estrutura básica de uma sociedade constitucional democrática. Isto significa que não mais se tem uma pretensão à generalidade, já que desta vez a concepção política de justiça se concentrou nos pilares de um sistema social completo e fechado, no contexto de um constitucionalismo democrático. Portanto, não aspira se implementar em qualquer tipo de sociedade e tampouco adentrar na esfera da moralidade pessoal dos cidadãos:

Rawls passou a reconhecer que qualquer concepção de justiça (seja ela a justiça como equidade ou não) precisa ser compatível com a diversidade natural de doutrinas morais, religiosas ou filosóficas encontradas na vida política dessas sociedades. Rawls denomina essa exigência como o reconhecimento do “fato do pluralismo razoável” entre diferentes concepções de bem. [...] O reconhecimento do fato do pluralismo razoável coloca uma pergunta crucial para o contratualismo rawlsiano: como é possível esperarmos que uma mesma concepção de justiça (e. g. a justiça como equidade) seja assumida por todos como a concepção pública comum para a avaliação das instituições sociais e, ao mesmo tempo, não opressiva? (PETRONI, 2017, p.145)

Neste sentido, Rawls se desprende da visão abrangente de justiça, para se concentrar na concepção política de justiça, que pode ser endossada por todos os

² Daqui em diante, “TJ”.

cidadãos no que se relaciona a um tipo de objeto específico num contexto social igualmente particular. Assim, ele explica que a diferença de uma concepção política para outras concepções morais é o alcance:

[...]uma concepção moral é geral caso se aplique a um leque amplo de objetos – no limite, a todos os objetos, de uma forma geral. É abrangente quando inclui concepções sobre o que tem valor na vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como ideais de amizade e de relações familiares e associativas e tudo o mais que deve orientar nossa conduta no limite em nossa vida como um todo. (RAWLS, 2011, p.15)

Portanto, para que possa ser afiançada por todos os cidadãos como digna de ser seguida, ela não pode se apoiar em alguma espécie de concepção abrangente, mas deve ser formulada como uma visão que se sustenta por si própria (Cf. RAWLS, 2011, p. 14) Em outras palavras, não pode se respaldar em alguma referência moral abrangente, sob pena de comprometer seu caráter essencialmente político. Do mesmo modo, deve-se tomar este objeto ao qual se aplica, qual seja, a estrutura básica, como de uma sociedade fechada. Isto é, deve-se contemplá-la como se não tivesse vínculo com outras sociedades bem como entender que seus membros passam nela o decorrer de todas suas vidas - só entram pelo nascimento e só saem pela morte. Essa percepção é importante para se apreciar uma concepção política que se sustente por si própria, de modo a não abarcar todo tipo de generalidade, já que a justiça como equidade tem por objetivo a formulação de uma concepção política afinada às convicções e tradições entranhadas no Estado democrático moderno, para uma dada sociedade e não para qualquer uma. Em suma, uma concepção política deve se sustentar por si própria sem referência externa e se concentrar em um objeto específico: a estrutura básica de uma sociedade liberal, democrática e constitucional.

1.3 CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA

A justiça como equidade requer também uma concepção política de pessoa. Esta, assim como a concepção política de justiça, procura se desprender das doutrinas abrangentes e esquivar-se de elaborações metafísicas. Portanto, tal concepção busca tratar do aspecto público da vida de um cidadão, deixando para o não público as possíveis elaborações abrangentes sobre a natureza humana ou a

composição psicológica dos indivíduos. Não obstante, a concepção política de pessoa não procura negar quaisquer destas doutrinas. Ao contrário, a justiça como equidade proporciona até mesmo a acomodação dessas concepções abrangentes em seu próprio bojo. O que a concepção política de pessoa estabelece, na realidade, é o aspecto político da identidade do cidadão. Rawls parte da premissa que os cidadãos da sociedade democrática se veem como livres sob três aspectos. O primeiro é que os cidadãos enxergam a si mesmos e aos seus pares como sujeitos que têm a faculdade moral de possuir uma concepção de bem, sendo livres para formular, revisar e se esforçar para a realização desta concepção. Entretanto, os cidadãos não são irresistivelmente vinculados a uma concepção de bem específica, de modo que possuem o direito de se considerarem pessoas independentes de qualquer uma delas (Cf. RAWLS, 2011, p. 35). Will Kymlicka alega que a liberdade de escolher o próprio projeto de vida não se traduz em dispor de tal liberdade como um valor intrínseco³. Na realidade, a liberdade de escolha não é perseguida por si mesma, mas sim como uma condição prévia para a persecução dos fins que são importantes para o sujeito e, neste sentido, deve ser garantida para uma adequada formação e revisão dos seus planos de vida (Cf. KYMLICKA, 2002, p. 222). Rawls parece concordar com tal aceção:

Não há nenhuma garantia de que todos os aspectos de nosso modo presente de vida sejam os mais racionais para nós e que não necessitem pelo menos de alguma revisão, quando não de uma alteração fundamental. Por essa razão, o exercício pleno e adequado da capacidade de ter uma concepção de bem é um meio para o bem de uma pessoa. (Grifo nosso, RAWLS, 2011, p. 370)

Kymlicka dispõe que os indivíduos são considerados livres para indagar a própria participação em práticas sociais existentes e até mesmo decidir por não mais integrá-las, portanto, não são definidos por sua condição de membros de algum sistema de crença em particular, sendo livres inclusive para questioná-la ou rejeitá-la. Por conseguinte, este autor entende que Rawls estabelece a prioridade do indivíduo sobre seus fins no estrito sentido de que não há fim ou objetivo que não seja passível de reexame pelo sujeito (Cf. KYMLICKA, 2002, p. 221). Neste sentido, Rawls explica que mudanças de concepções de bem podem acontecer ao longo da vida e é natural

³ Para Kymlicka, a liberdade como um valor intrínseco, como advogado por liberais abrangentes, é vazia (como é acusada se ser), pois poderia sugerir que quanto mais as pessoas exercitam suas capacidades de escolhas mais livres são e mais valor têm suas vidas. Assim, Kymlicka ilustra que a vida de uma pessoa que escolheu casar vinte vezes não tem mais valor, por isso, do que a vida de alguém que nunca teve razões para questionar sua escolha original. (Cf. KYMLICKA, 2002, p. 223)

que aconteçam, podendo levar até mesmo a uma mudança profunda na identidade moral, que contém a identidade religiosa, como ocorreu com Saulo de Tarso, que se transformou no apóstolo Paulo no caminho para Damasco. Entretanto, tais alterações não transformam a identidade pública ou institucional dos indivíduos, que continuam com os mesmos direitos e deveres (Cf. RAWLS, 2011, p. 37).

O segundo aspecto sob o qual os cidadãos se veem como livres é que se consideram como fontes autenticadoras de demandas válidas. Isto significa que os cidadãos se observam como intitulado da prerrogativa de reivindicar o desenvolvimento de suas concepções de bem, contanto que estas sejam compatíveis com a concepção pública de justiça. Além disso, não enxergam essas demandas como decorrentes dos deveres e obrigações específicos da concepção política, como os que se têm em relação à sociedade. Ao invés, consideram suas reivindicações como detentoras de peso próprio (Cf. RAWLS, 2011, p. 38).

A terceira característica de acordo com a qual os cidadãos se consideram livres é a de ser capazes de se responsabilizar pelos seus próprios fins. Noutros termos, são capazes de adequar suas expectativas e objetivos ao que razoavelmente podem esperar que realizem e, de igual forma, possuem a capacidade de delimitar suas reivindicações em relação à justiça ao que é admitido pelos princípios desta. Por conseguinte, o peso dos pleitos dos cidadãos não é definido pelo tamanho do entusiasmo depositado em suas ambições e anseios:

Isso significa considerá-los capazes de ajustar seus fins, de modo que seja possível empenhar-se em realizá-los, e para isso contam com os meios que podem razoavelmente esperar obter em troca daquilo com que podem razoavelmente esperar contribuir. A ideia de responsabilidade pelos próprios fins está implícita na cultura pública política e é discernível em suas práticas. (RAWLS, 2011, p.40).

Por fim, considerando que a concepção política de justiça tem a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, o cidadão é aquele que pode ser um participante livre e igual ao longo de uma vida completa, sendo capaz de assumir a responsabilidade por seus fins.

1.4 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Dado o reconhecimento do fato do pluralismo e sua pulverização de doutrinas abrangentes razoáveis, é preciso certo contingenciamento destas para uma

convivência harmônica e cooperativa na sociedade, porém, isto não significa restringi-las ou retirá-las do espaço social, mas delimitar seu exercício. Desta forma, é preciso idear uma sociedade que seja bem ordenada e que, portanto, não funcione por equilíbrio de forças de soma zero de conflitantes segmentos morais abrangentes. Pois não basta uma interseção comum que promova um convívio social resistido, mas sim um consenso sobreposto destas doutrinas abrangentes a respeito da concepção política de justiça, o que permite aos membros da sociedade exercitarem suas próprias crenças ao mesmo tempo em que endossem um sistema de cooperação. Portanto, mais do que um *modus vivendi*, é necessária uma sociedade bem ordenada, cujos princípios de justiça sejam aceitos por todos e por cada um, na qual possam reconhecer a estrutura básica como implementadora destes princípios. Ademais, é necessário que os cidadãos tenham um senso de justiça preponderantemente efetivo, de modo que ajam conforme as instituições básicas da sociedade, que consideram justas. Neste sentido, para que se possa aspirar a esta sociedade bem ordenada, é preciso um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis que vá além de um *modus vivendi*, pois não se trata de um consenso social formado por interesses particulares ou por barganha política, cuja alteração das condições de convergência pudesse comprometer a estabilidade, mas sim de um sistema equitativo de cooperação que se reproduz através do tempo:

Rawls deseja mais do que simplesmente um *modus vivendi* entre os agentes morais concorrentes. Preferivelmente, ele anseia por um consenso sobreposto sobre os princípios que as várias pessoas razoáveis julgam representar seus interesses e o dos outros equitativamente. (WILLIAMS, 2014, p. 344, tradução nossa)⁴

A fim de se alcançar a convivência harmônica entre os adeptos das mais diversas doutrinas abrangentes razoáveis e irreconciliáveis, é preciso uma concepção de justiça política, que possa ser compartilhada por todos, para que seja possível um alicerce básico para o convívio dos mais diversos modos de vida em um mesmo espaço público. Como já dito, a concepção política se além ao que se denomina de estrutura básica da sociedade. Tal concepção se sustenta por si mesma, do contrário, inevitavelmente estaria se apoiando em alguma doutrina abrangente. Assim, enquanto

⁴ “Rawls desires more than simply a *modus vivendi* between competing moral agents. Rather, he wishes for an overlapping consensus on principles that various reasonable peoples deem to represent their and others’ interests fairly.”

esta se aplica a todo e qualquer objeto, a concepção política, por sua vez, se firma na mencionada estrutura básica. Esta estrutura funciona como o eixo da sociedade plural, pois o que não se encontra em seu bojo é o espaço da vida não pública, que permite que seus indivíduos professem qualquer tipo de credo ou estilo de vida, enquanto razoáveis. Assim, numa sociedade bem ordenada, os cidadãos afirmam a mesma concepção de justiça, mas não se pode dizer que o fazem por iguais razões. Levando-se em consideração que os cidadãos possuem crenças religiosas, filosóficas e morais distintas, eles sustentam a concepção política a partir de suas próprias doutrinas abrangentes, que muitas vezes são conflitantes. Ademais, a concepção política é o ponto compartilhado entre tais doutrinas, já que, reconhecido o fato do pluralismo razoável, torna-se inviável para uma sociedade democrática eleger alguma doutrina abrangente, com a qual os cidadãos não poderiam todos concordar, para deslindar as questões elementares da justiça política. Por conseguinte, a concepção política é sustentada pelo consenso sobreposto razoável, isto é, pelo consenso entre as doutrinas abrangentes que são razoáveis, embora muitas vezes opostas, e que a sustentam pelas suas próprias razões internas:

Todos aqueles que afirmam a concepção política partem do interior de sua própria doutrina abrangente e se valem das razões religiosas, filosóficas ou morais que essa visão oferece. O fato de que as pessoas endossem a mesma concepção política em nada torna essa adesão menos religiosa, filosófica ou moral, conforme o caso, uma vez que são razões nas quais as pessoas acreditam de forma sincera e que determinam a natureza de sua adesão. (RAWLS, 2011, p.174)

Outro ponto importante é que a concepção política de justiça é composta de algumas ideias fundamentais percebidas como implícitas na cultura pública política de uma sociedade democrática, que abarca as instituições políticas de um regime constitucional, as tradições públicas de interpretação, como o judiciário, assim como o acervo comum constituído por documentos e textos históricos.

Em uma sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cuja substância é pelo menos familiar e inteligível ao senso comum educado dos cidadãos em geral. As principais instituições da sociedade e as formas aceitas de interpretá-las são vistas como um acervo de ideias e princípios implicitamente compartilhados. (RAWLS, 2011, p.16)

Assim, até mesmo em um cenário de intensa pluralidade moral, é observável um conteúdo mínimo compartilhado pelos cidadãos de modo geral e que pode ser

percebido como subentendido nas relações sociais deste tipo de sociedade. Como Rawls aponta, a tradição democrática, cujos cidadãos habitualmente possuem certas diretrizes e agem conforme a expectativa de um determinado comportamento adequado, é uma das contingências de sua doutrina. Seria possível objetar que, em sociedades tão plurais, não há qualquer conteúdo mínimo que pudesse ser compartilhado entre seus cidadãos e que o convívio social jamais poderia se estabelecer como cooperativo, já que se trata apenas de uma coexistência pautada pela estrita necessidade. Do mesmo modo, quando confrontadas com algumas práticas sociais que poderiam se dizer virtuosas, as críticas possivelmente argumentariam que essas condutas não se dão necessariamente por motivações altruístas, mas por questões de convivência, no entanto:

Essa sociedade razoável não é nem uma sociedade de santos, nem uma sociedade de pessoas autocentradas. É, em grande medida, parte de nosso mundo humano ordinário, não um mundo que consideramos de tanta virtude que acabamos por nos ver fora dele[...].” (RAWLS, 2011, p. 64)

Portanto, uma sociedade razoável não é o mesmo que altruística, mas sim uma composta por cidadãos iguais em que cada um possui os próprios fins, os quais esperam implementar, e assim agem de maneira a se beneficiar mutuamente. Neste sentido, a ideia sistematizadora fundamental da justiça como equidade é a da sociedade compreendida como sistema equitativo de cooperação, entre pessoas consideradas livres e iguais, na extensão do tempo de geração a geração, na qual as ideias fundamentais se encadeiam sistematicamente. Para Rawls, é implícito na cultura pública de uma sociedade democrática que os cidadãos não enxergam a ordem social como rígida e natural em seus pensamentos políticos. Tampouco a enxergam como uma hierarquia institucional motivada por conteúdos religiosos ou aristocráticos:

Uma concepção política de justiça identifica termos equitativos de cooperação. Como o objeto fundamental da justiça é a estrutura básica da sociedade, esses termos equitativos são expressos pelos princípios que especificam os direitos e deveres fundamentais no âmbito das principais instituições da sociedade e que regulam as disposições da justiça de fundo ao longo do tempo, de modo que os benefícios produzidos sejam distribuídos equitativamente e compartilhados de uma geração às seguintes. (RAWLS, 2011, p.19)

Deste modo, em uma sociedade democrática liberal, que acomoda as mais conflitantes doutrinas abrangentes em seu seio e que, mesmo assim, compartilha

algumas das premissas básicas da cultura pública política (cultura advinda da história política) e da cultura de fundo (cultura social e de suas associações, advinda das doutrinas abrangentes de determinada sociedade), é profícuo que haja um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes do que seja o conteúdo político, o que possibilitará, posteriormente, a estabilidade política da sociedade.

1.4.1 Posição Original

Partindo-se da ideia organizadora da sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, busca-se identificar qual concepção de justiça especifica os termos adequados dessa cooperação social. Considerando o fato do pluralismo razoável, não é realista pensar que alguma doutrina abrangente pudesse ocupar a concepção de justiça, afinal, essas não são compartilhadas por todos e necessitariam das sanções do poder estatal para persistir, o que não é compatível com a cooperação esperada, mas, ao contrário, redundaria numa opressão. Isto, por sua vez, se mostra incongruente com a condição de livres e iguais dos cidadãos que, enquanto pessoas políticas, procuram acordar sobre a concepção que melhor especifica os princípios que asseguram sua liberdade e igualdade. Portanto, não cabe nesse acordo que seus termos sejam especificados pelo direito natural ou por uma autoridade externa, pois ele se dá entre as pessoas envolvidas que, em paridade de posições, ponderam sobre os princípios no contrato social.

Embora Rawls lance mão da ideia do contrato social, ele se diferencia dos contratualistas tradicionais como Hobbes, Locke e Rousseau, na medida em que não dispõe do seu contrato como histórico e pré-social. Ao contrário, sustenta que teorias que se respaldam num processo histórico hipotético e cujo contrato social é entabulado no estado de natureza são propensas a ter seus termos influenciados pelas contingências e imprevistos decorrentes do processo histórico hipotético. Rawls ilustra tal dificuldade na doutrina lockeana, que estabelece que os cidadãos somente têm o direito de votar por possuírem propriedade, no entanto, como se pode esperar, as acumulações no decorrer do tempo se dão de maneira diversificada, de modo que muitos ficariam completamente destituídos de propriedade sem qualquer culpa em relação isso. Consequentemente, esta sujeição das relações sociais e morais às

eventualidades históricas adstringem os direitos políticos fundamentais, colocando em xeque a liberdade e a igualdade (cf. RAWLS, 2011, p. 340).

Os cidadãos devem comparar suas vantagens, relações e a maneira como as instituições funcionam no presente e não como um suposto desdobramento histórico. Assim, Rawls generaliza e eleva o nível de abstração da teoria do contrato social, na medida em que pensa nesse acordo não como configuração de um governo ou como um modo de entrar numa sociedade específica. Ao invés, sua ideia reside essencialmente na observação dos princípios referentes à estrutura básica como objeto do acordo original. Desta feita, o acordo proposto por Rawls deve ser visto pelas partes como hipotético e não histórico. Para tanto, ele se utiliza de um artifício hipotético de representação, chamado de posição original, na qual as partes livres e iguais, que representam cidadãos igualmente livres e iguais, encontram-se sob o “véu da ignorância”. Isso não lhes permite o conhecimento das contingências naturais e sociais, restando às partes acordarem sobre certos princípios de justiça, contando com uma lista de alternativas fornecida pela tradição da filosofia política e moral, garantindo assim a imparcialidade do procedimento (Cf. RAWLS, 2011, p. 361) Coitinho ilustra:

Na posição original, exclui-se o conhecimento de posições originais, doutrinas abrangentes, raça, etnia, sexo, dons naturais, ou seja, as partes escolhem sob o véu da ignorância para assegurar um ponto de vista não egoísta de escolha. Como o conteúdo do contrato trata dos princípios de justiça para a estrutura básica, na posição original são estabelecidos os termos justos de cooperação entre os cidadãos. Por isso, justiça como equidade. (COITINHO, 2014, p.128)

Parte-se do pressuposto de que a elaboração dos termos equitativos da concepção política de justiça é realizada exclusivamente para regimes democráticos liberais, sendo as instituições da estrutura justas quando realizadas por indivíduos livres e iguais, para que se conceba um sistema equitativo de cooperação. Isto posto, entendido que o acordo deve ser visto como hipotético e não histórico, a posição original deve neutralizar as contingências naturais e sociais, por isso, deve-se supor que as partes não conheçam sua posição na sociedade, o atual estado da sociedade, seus talentos e nem mesmo sua própria estrutura psicológica, de modo a eliminar as vantagens que inevitavelmente surgem sob as instituições de uma sociedade, em razão de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas (Cf. RAWLS, 2011, p. 27) O autor esclarece ainda:

Como artifício de representação que é, a ideia da posição original serve como um meio de reflexão e autoesclarecimento públicos. Ela nos ajuda a elaborar o que pensamos agora, desde que tenhamos uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo entre cidadãos livres e iguais, de uma geração às seguintes. (RAWLS, 2011, p.30)

Deste modo, este artifício estabelece a imparcialidade das deliberações como justificativa da posição original e seu “véu da ignorância”. Afinal, esta parece ser a melhor maneira de resguardar a igualdade e a liberdade, já que se pode pensar nas obrigações políticas como autoimpostas, uma vez que a posição original não se utiliza da autoridade moral externa ou de lei natural, mas somente das deliberações das próprias partes envolvidas no acordo. Ao mesmo tempo, isto garante a condição de paridade nas resoluções deste acordo, dado que é capaz de neutralizar as contingências dos representantes.

1.5 A CONCEPÇÃO DO RAZOÁVEL E DO RACIONAL NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Na elaboração da justiça como equidade, Rawls traz a ideia de consenso sobreposto razoável entre as doutrinas abrangentes endossadas pelos cidadãos, que são vistos como membros plenamente cooperativos de uma sociedade bem ordenada. Para tanto, o filósofo dispõe que as pessoas possuem duas faculdades morais: a de serem razoáveis e racionais. As pessoas são razoáveis enquanto voluntariamente propõem princípios e critérios bem como reciprocamente se resignam às proposições alheias, - com a segurança de que seus pares farão o mesmo, - sobre o que pode constituir os termos equitativos de cooperação.

Pessoas razoáveis – é isto 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 as demais (RAWLS, 2011, p. 59)

Ser racional, por sua vez, é ser “dotado de faculdades de julgamento e deliberação” (Cf. RAWLS, 2011 p. 60) na execução de seus fins, assim como na forma que estes são ordenados e priorizados, levando também em consideração a escolha do meio adequado, promovendo um cálculo de adequação meio-fins. Ademais, deve-se atentar que o racional e o razoável são ideias complementares:

Agentes que fossem somente razoáveis não teriam fins próprios que desejassem realizar por meio da cooperação equitativa; e agentes que são somente racionais carecem de um senso de justiça e não conseguem reconhecer validade independente das demandas de outros. (RAWLS, 2011, p. 62)

Desta maneira, pode-se associar a ideia de racionalidade à de liberdade, pois as pessoas são livres no sentido de se observarem como detentoras da faculdade moral de ter uma concepção de bem e buscam realizar os fins que são particularmente seus. Isto não significa dizer que pessoas livres e racionais sejam sempre autointeressadas, como se todos seus interesses fossem em benefício próprio, afinal, podem até ser signatários de uma concepção de bem altruísta, mas sim que seus interesses são oriundos de si próprios. De igual forma, pode-se associar a ideia da razoabilidade com a de igualdade, já que os membros da sociedade, sendo dotados de um senso de justiça, se pautam pela reciprocidade, de maneira que desejam se beneficiar juntamente com os demais. Assim, se dispõem a orientar suas ações por um princípio por meio do qual podem raciocinar em conjunto com os outros e, portanto, consideram as consequências de suas condutas para o bem-estar das pessoas. Além disso, o razoável é público de um modo que o racional não é, “Isto significa que é pelo razoável que entramos no mundo público de outros e nos dispomos a propor ou aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação com eles.” (RAWLS, 2011, p. 63). Portanto, na sociedade de cidadãos livres e iguais, todos esperam realizar suas finalidades racionais e estão abertos a acatar e propor termos equitativos de cooperação, podendo esperar que os outros razoavelmente façam o mesmo. Deste modo, enquanto racionais, as pessoas devem ponderar seus diferentes fins e considerar qual a posição adequada para eles em sua forma de vida, da mesma forma, enquanto razoáveis, devem analisar o peso das reivindicações de seus pares, não somente confrontando com as próprias, mas também em relação às instituições comuns, entre si e suas próprias práticas.

Desta feita, o cidadão dotado de razoabilidade não atuará na sociedade como um oportunista⁵ que, sem a capacidade para a reciprocidade, possivelmente terá como motivação para assinalar este tipo de modelo político o usufruto das vantagens que esta sociedade possa lhe proporcionar, ao invés de buscar se beneficiar juntamente com os demais. Sendo assim, se utilizaria dos mecanismos da estrutura básica para se beneficiar sem, em contrapartida, cooperar como um cidadão plenamente ativo:

[...] as pessoas não são razoáveis nesse aspecto mais básico quando planejam envolver-se em esquemas cooperativos, mas não estão dispostas a honrar, nem mesmo propor, exceto como um expediente necessário de simulação pública, quaisquer princípios ou critérios gerais que especifiquem termos equitativos de cooperação. São aquelas que estão sempre prontas para violar esses termos de cooperação, quando as circunstâncias os permitem, segundo as próprias conveniências. (RAWLS, 2011, p.59)

Assim, as faculdades da racionalidade e razoabilidade não deixam espaço para o *free rider* na justiça como equidade, pois seus cidadãos enquanto razoáveis 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 em que todos possam aceitar[...]” (RAWLS, 2011, p.59) e, por conseguinte endossam uma reciprocidade em que as pessoas se beneficiem mutuamente. Desta forma, a racionalidade e razoabilidade proporcionam possivelmente alguma estabilidade, já que se espera de pessoas dotadas destas faculdades morais ao menos um mínimo de coerência e previsibilidade no comportamento social. Portanto, a estimativa é de que um membro racional da sociedade tenha algum plano de vida, ainda que intuitivo, e noção dos meios que empregará a fim de satisfazer tais projeções. Embora seja comum que os planos de vida possam se alterar ao longo do tempo, é preciso algum ponto de referência que pautar o comportamento do indivíduo, que não necessariamente seja fixo, mas que seja apto a propiciar certa coerência nas relações sociais. O razoável, por sua vez, garante a ponderação suficiente para uma sociedade que se quer recíproca e democrática, visto que agentes exclusivamente racionais não possuem um senso de justiça e portanto não são exitosos em reconhecer a validade independente das demandas de seus pares (cf. RAWLS, 2011, p.62). Por conseguinte, o racional e o razoável são complementares.

⁵ Denis Coitinho traz o problema do “oportunista” (*free rider*) como o sujeito que usufrui das vantagens da cooperação sem realizar qualquer contribuição correspondente. (Cf. COITINHO, 2016, p. 51)

Sendo assim, os cidadãos, como seres razoáveis que são, reconhecem e aceitam as consequências dos limites da capacidade de juízo. Isto significa que não se deve ter expectativa de que os indivíduos conscienciosos se reduzam a uma mesma conclusão após uma ampla e livre discussão na qual se utilizaram plenamente de suas faculdades da razão. Esses limites são essenciais para a compreensão democrática de tolerância.

1.6 O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO

John Rawls toma como axioma o fato de que as sociedades ocidentais são liberais e democráticas, uma vez que passaram por eventos históricos que as levaram irreversivelmente ao liberalismo democrático (Cf. RAWLS, 2011, p. 9). Sendo assim, valores como tolerância, reciprocidade e liberdade de consciência são basilares na construção de um alicerce comum político. Partindo-se deste pressuposto, é importante a construção de uma sociedade que permita a cada um seguir seus próprios objetivos, sem interferência do Estado em suas vidas pessoais. Para tanto, é fundamental uma estrutura básica que seja essencialmente política, dispensando as doutrinas abrangentes em sua elaboração. Rawls explica que, como parte do liberalismo político, o construtivismo político se limita ao político. O autor elabora:

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). Nesse procedimento, tal como modelado na posição original, agentes racionais, na condição de representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, escolhem os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento – é o que conjecturamos – expressa todas as exigências relevantes da razão prática e mostra como princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática em conjunção com concepções de sociedade e de pessoa, concepções que constituem elas próprias, ideias de razão prática. (RAWLS, 2011, p.106)

Este construtivismo político se inspira no construtivismo moral kantiano e Rawls admite que a distinção entre o razoável e o racional remete a Kant, de modo que o razoável pode ser associado ao imperativo categórico e a razão prática pura e o racional ao imperativo hipotético e à razão prática empírica (Cf. RAWLS, 2011, p. 57n).

Rawls explica que Kant procurava encontrar uma forma de reflexão moral que pudesse ser razoavelmente usada para verificar a pureza dos motivos que pautam as ações humanas e uma maneira de articular essas reflexões, que seria por meio do procedimento do imperativo categórico, que busca formular uma representação procedimental dos critérios que são relevantes para a condução do raciocínio moral, aplicados aos seres humanos situados em seu mundo social (Cf. RAWLS, 2000, pp. 167-217) Desta forma, explica que a noção kantiana de razão prática pura se dispõe como aquela que por si mesma determina a vontade, independentemente dos desejos naturais e das inclinações do agente, enquanto a razão prática empírica é condicionada por essas inclinações e desejos (Cf. RAWLS, 2000, pp. 147-150)

Neste sentido, o procedimento do imperativo categórico sujeita as máximas racionais, que são elaboradas levando em conta a razão prática empírica dos agentes, aos limites razoáveis contidos nesse procedimento, de modo a restringir a conduta do sujeito aos requerimentos da razão prática pura (Cf. RAWLS, 2003, p.115). Da mesma maneira, na posição original, as partes que são somente racionais são restritas por condições razoáveis que garantem que a posição original seja equitativa. Assim, o procedimento rawlsiano representa as duas faculdades morais, o racional e o razoável (Cf. RAWLS, 2011, p.362).

A capacidade dos cidadãos de ter uma concepção do seu bem de maneira que seja apropriado a justiça política é modelada no procedimento pela suposição de racionalidade das partes. Já a capacidade dos cidadãos de ter um senso de justiça é modelada no próprio procedimento, mediante características como a condição razoável de simetria (igualdade) de acordo com a qual seus representantes estão situados, bem como pelos limites de informação expressos pelo véu da ignorância. (RAWLS, 2011, p. 123)

Assim como o de Kant, o procedimento rawlsiano busca representar e unificar os elementos de uma reflexão moral pautada no mundo social presente (Cf. RAWLS, 2011, p. 326). Porém, diferente daquele, Rawls pretende, na realidade, proporcionar um terreno comum baseado no consenso sobreposto, deste modo, é por meio da abstração feita pelo véu da ignorância que se torna possível articular a base pública de justificação para a estrutura básica. Por conseguinte, o construtivismo de Rawls reserva muitas diferenças em relação ao de Kant.⁶ Primeiramente, deve-se entender

⁶ “Rawls sees this difference in method as explaining why he and Kant reach different ranges of substantive ethical claims. While Kant hoped to provide a quite general method for addressing ethical issues, including questions of justice, Rawls came to the conclusion that his Kantian constructivism could build an account only of justice: we can construct a reasoned account of the right, but not of the

que o construtivismo moral kantiano é uma doutrina moral abrangente, que pode até vir a integrar o consenso sobreposto razoável, mas que não pode proporcionar uma base pública de justificação no que se relaciona às questões de justiça política, dado o pluralismo razoável de doutrinas abrangentes. Ademais, as concepções de pessoa e sociedade kantiana fundam-se no seu idealismo transcendental, enquanto na justiça como equidade as ideias fundamentais são de natureza política, de modo que as doutrinas metafísicas não têm parte na organização destas ideias (C. RAWLS, 2011, p.119). Neste seguimento, a posição original é modelada a partir da ideia de uma sociedade bem ordenada compreendida como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos razoáveis e racionais, considerados livres e iguais. Sendo assim, o procedimento é modelado para que apresente condições razoáveis às partes que, como representantes racionais, selecionam os princípios públicos de justiça para a estrutura básica de uma sociedade assim concebida.

Deste modo, o construtivismo político baseia-se na razão prática comum, que busca elaborar os objetos de acordo com uma concepção desses objetos. Isto é, os indivíduos razoáveis e racionais devem formular os princípios de justiça que tipificam a concepção dos objetos que devem ser construídos e, desse modo, conduzir a conduta pública pela razão prática (Cf. RAWLS, 2011, p.140). Em outras palavras, “[...]uma concepção de justiça deve especificar os princípios estruturais necessários e apontar a direção geral da ação política.” (RAWLS, 2011, p. 337) Portanto, a justiça como equidade opera com fundamento na combinação da razão prática com as concepções de sociedade e de pessoa, que são noções complementares, haja vista que a razão prática só pode ser expressa pelas reflexões e ponderações de pessoas razoáveis e racionais que são concretizadas na *práxis* social e política. Logo, Rawls denomina as concepções de pessoa e de sociedade de “concepções da razão prática”, uma vez que descrevem agentes que usam da razão e especificam o contexto dos problemas práticos (Cf. RAWLS, 2011, p.127), afinal, sem os conceitos de pessoa e sociedade, a aplicação dos princípios dessa razão seria vazia de sentido. Assim, os cidadãos representados na posição original são pessoas livres e iguais por

good; of justice, but not of virtue.” (Rawls enxerga essa diferença de método como explicando porque ele e Kant alcançam diferentes gamas de demandas subjetivas éticas. Enquanto Kant espera providenciar um método bastante geral ao dirigir-se aos problemas éticos, incluindo as questões de justiça, Rawls chegou à conclusão de que seu construtivismo Kantiano poderia construir uma versão somente de justiça: Podemos construir uma consideração de direito ponderada, mas não de bem; de justiça, mas não de virtude.) (O’NEILL, 2003, p.352, tradução nossa)

possuírem as duas faculdades da personalidade moral, isto é, a capacidade de ter um senso de justiça e de ter uma concepção de bem. A noção fundamental de sociedade, por seu turno, se dispõe por meio de seus membros, que conduzem suas ações de acordo com as normas e procedimentos publicamente reconhecidos, concretizando assim o sistema equitativo de cooperação.

Do mesmo modo, para que haja o reconhecimento público dessas normas e procedimentos, estas não devem se pautar por alguma autoridade moral, religiosa ou pelo que se entenda por lei natural. A cooperação social na sociedade marcada pelo pluralismo razoável se estabelece no caso de seus termos equitativos de cooperação serem caracterizados pelo construtivismo político, sendo que a base para tais termos encontra-se nas ideias fundamentais na cultura política pública, assim como nas concepções de razão prática. Rawls explica:

Por conseguinte, é somente subscrevendo a uma concepção construtivista – uma concepção que é política, não metafísica- que os cidadãos podem ter a expectativa de descobrir princípios que todos possam aceitar. Isso é algo que podem fazer sem negar os aspectos mais profundos de suas doutrinas abrangentes razoáveis [...]. O apelo, mais precisamente, é o valor político de uma vida pública conduzida com base em termos que todos os cidadãos podem aceitar como equitativos. (RAWLS, 2011, p.116).

Sendo assim, esta construção política se dá pela necessidade da sociedade democrática extrair explicitamente do consenso sobreposto uma articulação dos seus valores políticos fundamentais. Portanto, o que torna a concepção política o enfoque de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é o fato de que tal concepção articula os princípios de justiça a partir das ideias públicas compartilhadas, especialmente a ideia fundamental da sociedade como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos considerados como pessoas livres e iguais, contando com a razão prática comum dos próprios cidadãos.

Destaca-se que se trata de uma concepção construtivista de justiça política e não de uma doutrina moral abrangente. Por conseguinte, é importante diferenciá-la do intuicionismo racional, que estabelece a conjectura de que princípios e julgamentos fundamentais, se corretos, são assertivas verdadeiras sobre uma ordem independente de valores morais, sendo esta independente de atividade da mente humana e não podendo ser explicada por essa atividade (Cf. RAWLS, 2011, p. 109). O construtivismo político, por sua vez, não toma qualquer afirmação como dada e verdadeira, já que isto implicaria recorrer a alguma doutrina abrangente, tampouco

enxerga o indivíduo como um mero agente de cognição. Primeiramente, porque os cidadãos⁷ são concebidos como livres e têm a faculdade moral de ter uma concepção de bem, assim, pleiteiam o direito de reputar sua própria pessoa como independente de qualquer concepção particular desse gênero ou de um sistema de fins próprio de alguma ideia de bem.

Contudo, deve-se atentar que nem tudo é construído, já que é preciso ter à disposição alguma matéria para se iniciar. No caso, o procedimento se dá utilizando como ponto inaugural as concepções fundamentais de sociedade e de pessoa, bem como o papel público de uma concepção política de justiça. Ou seja, o que efetivamente se constrói nesse procedimento é a concepção política de justiça, cujo teor se expressa pelos princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição original. Neste sentido, o que se estipula é uma estrutura de argumentação na qual seja possível reconhecer os fatos pertinentes de uma perspectiva apropriada e estabelecer sua relevância como razões, assim, uma concepção política construtivista não é inconciliável com as ideias compartilhadas de senso comum sobre a verdade e as questões de fato. O autor explica:

Quando elaboramos uma concepção política para um regime constitucional a partir das ideias fundamentais de uma sociedade bem-ordenada como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos, devemos entendê-la como uma possibilidade de construção implícita na família de concepções e princípios da razão prática que são a base da construção, como afirmar que a escravidão é injusta e que as virtudes da tolerância e do respeito mútuo e um senso de equidade e civilidade são grandes virtudes políticas que tal regime pode promover. (RAWLS, 2011, p.146)

Portanto, a construção da concepção política na representação artificial da posição original se dá por meio das ideias de bem compartilhadas na sociedade que possuem status político e não abrangente, de maneira que regule a vida social dos

⁷ “The form of constructivism that Rawls reached by the time He wrote Political Liberalism was deeply political in its focus on justice to the exclusion of other ethical issues, in the role assigned to public reason in justifying principles of justice, and in its insistence that such justification is internal to a bounded society (plausibly, a state) rather than universal or cosmopolitan. Such justification does not address others who are not fellow citizens [...]. In many ways its resonance is more Rousseauian than Kantian, more civic than cosmopolitan.” (A forma de construtivismo que Rawls alcançou quando escreveu ‘O liberalismo político’ foi profundamente política no seu foco na justiça e na exclusão de outros problemas éticos, no papel assinalado à razão pública em justificar os princípios de justiça e em sua insistência de que tal justificação é interna a uma sociedade fechada (plausivelmente, um Estado) no lugar do universal ou cosmopolita. Tal justificação não se endereça a outros que não sejam membros cidadãos [...]. De muitas maneiras isso ressoa muito mais rousseauiano do que kantiano, mais cívico do que cosmopolita.) (O’NEILL, 2003, p. 353, tradução nossa)

cidadãos, deixando suas vidas privadas serem reguladas por seus próprios fins e concepções de bem abrangentes.

1.7 O CONSENSO SOBREPOSTO

Antes de se adentrar no consenso sobreposto, é preciso, entretanto, compreender o que levou à sua introdução em “O liberalismo político”.⁸ Neste sentido, Rawls aponta que a inserção deste elemento foi o produto do seu esforço em dirimir a questão da estabilidade tal como estava disposta em “Uma teoria da justiça”, que não guardava coerência com a justiça como equidade como um todo. (Cf. RAWLS, 2011, p. XVI) Deste modo, tanto TJ quanto LP trazem a ideia do contrato social firmemente associada à tentativa de proporcionar certa consistência e coesão às relações interpessoais, sendo, portanto, impulsionada pela expectativa de consenso e, conseqüentemente, de estabilidade. No entanto, não há qualquer garantia que as pessoas acatarão as cláusulas de um hipotético contrato, afinal, para fazê-lo, elas devem subordinar a busca pelos próprios fins às exigências do que é correto. Logo, é preciso identificar a fonte da motivação de um indivíduo em agir conforme a vontade pública definida em um contrato social. Rawls, diferente de Hobbes, entende que a motivação humana de adentrar em um esquema social estável não é pautada em interesses egoístas, que induzem ao consentimento das regras sociais a fim de se autopreservar. Ao invés, aduz que uma pessoa correta possui um senso de justiça. (Cf. FREEMAN, 1994, p.623)

Porém, esse senso de justiça não parece ser o suficiente para proporcionar a estabilidade, uma vez que, se confrontado com as ideias de bem dos indivíduos, não há qualquer segurança que a disposição destas pessoas em se submeter às exigências do correto não seja sacrificada em nome dos seus fins últimos. Neste sentido, em TJ, Rawls argumenta que, em uma sociedade bem ordenada, o senso efetivo de justiça pertence ao bem de uma pessoa e, assim, advoga pela existência de uma congruência entre o correto e o bem, de modo que as pessoas são motivadas a agir conforme o senso de justiça na medida em que é racional para elas tal comportamento. Isto é, agir de maneira razoável faz parte do plano racional ou da concepção de bem das pessoas. Por conseguinte, os indivíduos enxergam o senso

⁸ Daqui em diante, “LP”.

de justiça não somente como um instrumento para avançar a própria concepção de bem, mas como um bem intrínseco e um fim em si mesmo.

Desta maneira, levando em consideração que o bem é aquilo que é racional as pessoas desejarem e a racionalidade é o desejo de avançar o máximo possível seus interesses, o senso de justiça enquanto bem intrínseco e racional procura prosperar e se exercitar por si mesmo. Portanto, a escolha dos princípios da justiça sem o conhecimento das próprias contingências sociais e dotes naturais é o desenvolvimento e o exercício do desejo de agir conforme as exigências do correto *per se*, de modo que os membros da sociedade bem ordenada adquirem uma concepção de si mesmos como livres das eventualidades e circunstâncias e se percebem como moralmente autônomos. Assim, Rawls sugere que as pessoas agem autonomamente quando os princípios que são escolhidos expressam sua natureza como seres racionais livres e iguais. Por conseguinte, sendo a autonomia o exercício da natureza humana e considerando que as pessoas desejam expressar sua natureza, estas possuem o senso de justiça como prioritário entre seus bens, assim como consideram a autonomia um bem intrínseco. (Cf. RAWLS, 2005, p. 515) Ademais, o argumento da autonomia buscava demonstrar que o senso de justiça não se encontrava alicerçado numa submissão autodegradante às autoridades, que nega a real natureza do ser humano. Pelo contrário, acreditava-se que, deste modo, a justiça como equidade proporcionava uma objetividade de julgamentos, já que não abria espaço para a instabilidade resultante de julgamentos arbitrários oriundos das contingências e até mesmo de possíveis ilusões.

Paul Weithman considera que a inadequação deste argumento da coerência entre o correto e o bem foi o que motivou as grandes mudanças de TJ para LP, como forma de corrigir os seus graves equívocos em relação à estabilidade. Isto porque não é possível esperar, de modo geral, que os membros da sociedade bem ordenada sejam motivados a consentir com os requerimentos do correto, a partir da interpretação kantiana da autonomia como forma dos seres humanos realizarem sua natureza como racionais, livres e iguais. (Cf. WEITHMAN, 2015, p. 29) Assim, Rawls reconhece que o pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis e muitas vezes conflitantes é um fato da sociedade, portanto, é incompatível com tal interpretação. (Cf. RAWLS, 2011, XVII) Afinal, não é plausível esperar, por exemplo, que os católicos liberais que atribuem somente a Deus a fonte de toda moralidade, assim como consideram uma exigência da essência humana se submeter à lei natural enquanto

fruto da criação divina, consintam com a ideia de razão autônoma do ser humano. Neste sentido, Rawls percebeu que suas suposições eram irrealistas e não serviriam como base para justificação pública, visto que os indivíduos, dotados da liberdade de consciência, afirmam os princípios de justiça por diferentes razões, não sendo realista esperar um suporte geral à interpretação kantiana.

De fato, diversos filósofos defendem que uma concepção de justiça pode ser especificada por uma única concepção de bem vista como verdadeira que, por tal condição, deve ser reconhecida por todos cidadãos, de modo que suas instituições consequentemente são justificadas na medida em que promovem esse bem. A justiça como equidade, na contramão, entende que a pluralidade de doutrinas conflitantes é o produto da razão prática sob instituições livres do decorrer do tempo. (RAWLS, 2011, p. XLV) Portanto, ainda que de fato exista uma concepção de bem verdadeira, esta não poderia servir como base de justificação pública, em função do fato do pluralismo razoável de doutrinas abrangentes. Como visto, uma doutrina que seja abrangente não é capaz de proporcionar uma base para a unidade social, ao contrário de uma concepção política fornecida por um procedimento de construção que pode ser objeto de consenso. Coitinho esclarece:

Assim, diferentemente do é que dito no parágrafo 86 de TJ, que defende a estabilidade dos princípios com o argumento da congruência entre o justo e o bem, o que significa um uso de um argumento transcendental da autonomia racional e sociedade bem-ordenada (TJ § 86, p. 577/505 rev.), a justiça como equidade não pode ser compreendida como uma doutrina abrangente (comprehensive) e isso leva à rejeição de uma teoria moral que busca identificar uma concepção de bem a qual deve ser reconhecida como verdadeira por todas as pessoas vistas como inteiramente racionais, sendo as instituições justas por promoverem esse bem[...]. (COITINHO, 2013, p.169).

Neste sentido, em LP não se requer o rompimento dos valores não políticos dos cidadãos, ao contrário, busca-se proporcionar bases para a justificação pública que sejam práticas, ou seja, que não se amparem em doutrinas metafísicas ou abrangentes. Isto porque, para alcançar uma razão compartilhada por todos os cidadãos, a concepção política deve ser tanto quanto possível independente das conflitantes doutrinas abrangentes que são inerentes à sociedade. Assim, ao invés de justificar uma concepção pública de justiça a partir de doutrinas que poderiam ser contraditórias aos bens dos membros da sociedade bem ordenada, os cidadãos podem endossá-la por suas razões próprias não públicas. Deste modo, a estabilidade

deixa de ser sustentada pelo argumento da congruência entre o correto e o bem, passando a se apoiar na ideia do consenso sobreposto razoável. Portanto, para que seja possível um consenso sobreposto entre essas doutrinas abrangentes, é preciso uma concepção política que se sustenta por si própria. Assim, tal concepção política pode ser endossada por qualquer doutrina abrangente razoável, de maneira que funcione como um módulo que pode ser encaixado nas diferentes crenças e doutrinas, por conseguinte, pode ser apoiada pelos diferentes segmentos da sociedade por suas razões próprias.

Outrossim, considerando que a motivação da maioria dos cidadãos da sociedade bem ordenada em se comprometer com os princípios públicos de justiça surge dos diferentes valores e razões implícitos em suas diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, o correto será, portanto, racional para cada um dos indivíduos, seja intrínseca ou instrumentalmente, a depender da concepção particular de bem subscrita. Neste sentido, entendendo a racionalidade como a capacidade de ter uma concepção de bem, tal capacidade pode ser parte de determinada concepção de bem ou um meio para concretizá-la. (Cf. RAWLS, 2011, p. 373) Sobre o senso de justiça,⁹ Rawls explica:

Ao escolher os princípios de justiça que garantem de forma mais efetiva o desenvolvimento e o exercício do senso de justiça, as partes não são motivadas pelo desejo de realizar essa faculdade moral por si mesma, e sim pela percepção de que ela é o melhor meio para estabilizar uma cooperação social justa e, por conseguinte, de promover as concepções determinadas dos bens das pessoas que representam. (RAWLS, 2011, p. 367)

Neste sentido, a justiça como equidade só pode ser razoável na medida em que alcança o suporte para si própria invocando a razão de cada cidadão e o modo como estes articulam sua vida não pública e sua vida pública. Isto é, comparativamente, considerando que a parte na posição original não conhece suas contingências, ela posteriormente deve se indagar se os princípios selecionados proporcionam estabilidade à sociedade bem ordenada e, por conseguinte, o senso de justiça em seus membros.

Assim, a ideia de consenso sobreposto encontra-se articulada à noção de justificação da sociedade política, de maneira que Rawls divide a ideia de justificação

⁹ A suposição de que os cidadãos possuem a capacidade de ter um senso de justiça é puramente formal. Ou seja, é suposto que as pessoas representadas pelas partes são capazes de desenvolver o senso de justiça informado pelo senso comum e pela teoria da natureza humana de maneira correspondente às deliberações das partes (Cf. RAWLS, 2011, p. 374).

em três partes: a justificação *pro tanto*, a plena e a pública. A justificação *pro tanto* é aquela que no fórum público leva em consideração somente os valores políticos. Trata-se de uma justificação completa, no entanto, nada obsta que seja superada pelas doutrinas abrangentes dos cidadãos, como visto no início deste mesmo tópico, pois a simples disposição em se submeter aos requerimentos do correto pode não ser forte o suficiente para proporcionar a estabilidade quando confrontada com as ideias de bem dos indivíduos. A justificação plena, por sua vez, é feita individualmente pelo cidadão, que aceita a concepção política e integraliza sua justificação, introduzindo esta na sua própria doutrina abrangente, de maneira que tal concepção é inserida como um módulo nas diferentes doutrinas professadas. Finalmente, na justificação pública, os conteúdos explícitos dessas doutrinas não possuem qualquer função normativa, pois os cidadãos razoáveis se consideram reciprocamente como pessoas que apoiam determinada concepção política cuja consideração mútua modela o condão moral da cultura pública da sociedade política. É por meio da justificação pública que a concepção política funciona como terreno comum em que os cidadãos num consenso sobreposto razoável aceitam considerar os juízos ponderados dos outros cidadãos razoáveis, mantendo-se em um estado de equilíbrio reflexivo amplo e geral. Deste modo, a ideia de justificação é indissociável da noção de consenso sobreposto razoável, de acordo com Rawls:

A ideia que denomino consenso sobreposto razoável – é que a concepção política de justiça é primeiro articulada como uma visão que se sustenta por si própria e que pode ser justificada *pro tanto*, sem levar em conta ou tentar ajustar umas às outras as doutrinas abrangentes existentes, ou mesmo sem conhecê-las. Essa justificação *pro tanto* procura não colocar nenhum obstáculo a que as doutrinas razoáveis subscrevam uma concepção política, ao eliminar de tal concepção toda ideia que vá além do político, e a qual não seria razoável esperar que todas essas doutrinas pudessem aceitar (recorrer a ideias que vão além do político viola a ideia de reciprocidade). Uma vez que a concepção política satisfaça essas condições e também esteja completa, esperamos que as doutrinas abrangentes razoáveis que cidadãos razoáveis professam na sociedade possam subscrevê-la, e ela, com efeito, se mostre capaz de moldar essas doutrinas, inclinando-as em sua direção. (RAWLS, 2011, p. 460)

Deste modo, numa sociedade democrática marcada pelo fato do pluralismo razoável, em que os cidadãos professam diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, o consenso sobreposto sobre a concepção política torna possível a estabilidade pelas razões certas, uma vez que não compromete os seus compromissos profundos de

ordem religiosa ou filosófica. Além disso, os cidadãos conseguem realizar a base de unidade social mais profunda disponível. Essa unidade é a mais razoável e a mais profunda, respectivamente, porque é endossada por todas as doutrinas abrangentes e porque as ideias da concepção política são apoiadas por estas doutrinas abrangentes, que refletem as convicções mais profundas dos cidadãos. (Cf. RAWLS, 2011, p. 463) Por conseguinte, a sociedade bem ordenada, que possui uma justificação pública assentada na relação recíproca dos cidadãos, não se realizará como um mero *modus vivendi*, como poderia ser numa sociedade em que os indivíduos se agrupassem apenas com suas justificações plenas e suas concepções políticas, sem estabelecer qualquer liame com a concepção política compartilhada.

1.8 A ESTABILIDADE

Em uma sociedade pulverizada pelas mais diversas e incompatíveis doutrinas abrangentes, é imperativo que haja certa coerência nas relações humanas, de modo que as expectativas legitimamente geradas sejam aptas de serem correspondidas. Do mesmo modo, é essencial a confiança de que a práxis social corresponderá ao que é entendido como correto, com o ideal de justiça vigente. Portanto, a clareza do que se pode esperar de um sistema justo é indispensável para pautar o comportamento dos cidadãos que, sabendo de antemão quais são suas demandas válidas, agem de forma previsivelmente compatível com a perspectiva geral do que é esperado, gerando pacificação social. Mas, para além do aludido, o filósofo busca a estabilidade em uma sociedade justa, que contemple tanto a liberdade individual quanto a política. Neste cenário, a estabilidade não se institui meramente pelo comprometimento com regras, mas pelo comprometimento pelas razões certas. Rawls afirma:

O que se deve ressaltar, então, é que o problema da estabilidade não é levar os que rejeitam uma concepção a acatá-la ou agir em conformidade com ela por meio de sanções efetivas, se necessário, como se o problema consistisse em encontrar maneiras de impor essa concepção uma vez que estivéssemos convencidos de sua validade. A justiça como equidade não é razoável, em primeiro lugar, a menos que possa conquistar apoio para si própria apelando à razão de cada cidadão e do modo como isso é explicado dentro de sua própria estrutura analítica. (RAWLS, 2011, p. 169)

Assim, uma sociedade bem ordenada tem seus princípios reguladores de justiça publicamente reconhecidos e frequentemente invocados como base para

decisões e justificações de regras e instituições básicas. Diferente das doutrinas abrangentes, que não são defensáveis como concepção política, quando tornadas públicas as condições de uma sociedade bem ordenada, isto é, em condições de publicidade, a justiça como equidade é mais estável que o utilitarismo, por exemplo. Isto ocorre porque este dispõe a distribuição de benefícios e encargos de modo a maximizar o bem-estar geral, gerando ressentimento naqueles que tiveram seus interesses sacrificados em nome de um bem maior. Os princípios de justiça, por sua vez, são delineados a fim de alcançar uma progressão recíproca das posições na sociedade, de maneira que ninguém lucre às custas dos menos favorecidos. Portanto, a justiça como equidade, enquanto promotora da prioridade das liberdades básicas iguais, não submete seus cidadãos ao jugo da vontade alheia.

Desta maneira, a estabilidade pelas razões certas não se confunde com a estabilidade precária proporcionada pelo *modus vivendi*, que é afetada pelo equilíbrio de forças em circunstâncias que são contingentes e, conseqüentemente, propensa a flutuações frequentes. Ademais, a estabilidade pelas razões certas só se dá pelo consenso sobreposto razoável, no qual a concepção política de justiça, sustentada por si mesma, não considera nem busca se adequar as doutrinas abrangentes existentes (Cf. RAWLS, 2011, p. 460). Isto porque devido ao pluralismo razoável, os cidadãos possuem doutrinas abrangentes que são razoáveis, embora muitas vezes conflitantes e, portanto, precisam analisar se há razões suficientes que justifiquem a possibilidade do consenso sobreposto sobre a concepção política, na qual os cidadãos possam conceber uma concepção de justiça como equidade que consiga ser de fato defendida diante dos demais, sem que haja a necessidade de declinar ou criticar as próprias crenças filosóficas ou religiosas profundas.

Assim, pode-se tomar a concepção política de justiça como uma base de razões que são compartilhadas pelos cidadãos, de modo que os outros que não podem ser considerados menos razoáveis afirmam a mesma base. Portanto, o liberalismo político assume que os cidadãos de uma dada sociedade política, por meio do consenso sobreposto razoável, podem colocar em prática a base de unidade social possível e mais razoável. Esta unidade é o que proporciona a estabilidade pelas razões certas. Deste modo, a base da unidade social é tão profunda quanto possível, pois sua ideia da concepção política é subscrita pelas doutrinas abrangentes razoáveis que reproduzem as crenças mais caras aos cidadãos (Cf. RAWLS, 2011, p. 463).

2 A PRIORIDADE DO CORRETO SOBRE AS IDEIAS DE BEM

A posição original, proposta pelo construtivismo político, é um meio que busca garantir a isonomia e a imparcialidade das regras construídas por uma determinada sociedade com seus valores particulares. É, assim, um procedimento que busca garantir a harmonia e a coerência no convívio social. A sociedade democrática liberal demanda estabilidade política porque a diversidade cultural gera certa volubilidade nas relações sociais, que precisam ser dirimidas ao menos no que concerne aos pilares de uma sociedade, para que haja uma base comum que permita cada um adotar o estilo de vida que lhe convir. Contudo, para que seja possível esse ambiente de pacificação social, é preciso que seja priorizado o correto em detrimento do bem. Este modelo procedimental busca se contrapor aos modelos teleológicos da filosofia moral, já que estes compreendem o bem como independente do correto ou ainda como um fim extrínseco ao agir moral.

Neste sentido, a corrente teleológica mais expoente e que Rawls busca combater é o utilitarismo, especialmente o clássico, encabeçado por Jeremy Bentham e Henry Sidgwick. Este utilitarismo defende que os arranjos sociais devem figurar como verdadeiros propulsores da maximização da felicidade plena dos seus componentes, sem realmente considerar a maneira como esses benefícios e desvantagens serão distribuídos, mas somente como essa distribuição afetará a totalidade (Cf. OLIVEIRA, p. 25). Portanto, as instituições e os atos são justos na medida em que, dentro das alternativas disponíveis, produzem o maior bem possível. Sendo assim, os termos da cooperação social seriam estabelecidos por circunstâncias que obtenham a maior soma de satisfação dos desejos racionais dos indivíduos, sendo o bem definido independentemente do correto ou, ainda, o correto como maximizador do bem. Assim, é perfeitamente justificável a violação da liberdade de alguns pelo bem maior dividido por muitos. Numa sociedade democrática e liberal como a da justiça como equidade, por sua vez, as liberdades básicas são tidas como garantidas e os direitos assegurados pela justiça não são objeto de barganha política ou de cálculo de interesse social. Desta maneira, a justiça como equidade busca a prioridade do correto, demonstrando que as convicções comuns foram a base para a escolha dos princípios na posição original.

Outro aspecto desafiador para a doutrina utilitarista é que as sociedades modernas ocidentais e democráticas têm o conceito de bens¹⁰ afetado pelo pluralismo. Portanto, não há como tomar por paradigma uma suposta demanda de uma maioria, como se fosse de uma única pessoa, quando se sabe que não há unicidade nem mesmo na mencionada maioria, ao contrário, o que se observa é uma fragmentação de perspectivas dentro do próprio grupo majoritário. Assim, não se trata de um corpo coletivo predominante, trata-se, na realidade, de um grupo de pessoas que não se juntam por afinidade ou por cooperação genuína, mas sim por conveniência. Por conseguinte, defendem um determinado bem que lhes é apropriado em um dado instante e que pode deixar de sê-lo no outro, visto que esse arranjo de utilidade mútua pode alterar sua configuração a qualquer momento, de acordo com circunstâncias aleatórias, dada a diversidade e flutuação de interesses dentro de uma suposta maioria. Neste sentido, não seria possível calcular qual o melhor custo-vantagem da atribuição de um determinado bem a uma maioria em detrimento de poucos, quando a própria maioria é tão plástica quanto o conceito de um bem. Além de não ser viável alterar a distribuição dos bens toda a vez que não for mais vantajoso para a parte preponderante, pois corrompe a estabilidade tão almejada em sociedades plurais, afinal, não é possível ter qualquer coesão em uma sociedade que muda seus critérios de adoção do substantivo a todo momento.

Assim, Rawls (Cf. RAWLS, 1999, p. 21) explica que, enquanto o utilitarismo estende para a sociedade o princípio da escolha de um homem (equilíbrio de ganhos e perdas de diferentes pessoas como se fossem uma), a justiça como equidade, sendo

¹⁰ Como já trabalhado nessa dissertação, as sociedades democráticas liberais contemporâneas marcadas pelo fato do pluralismo e pelas mobilidades categorizadas por Walzer, sugere uma fluidez das concepções de bens, que assumem as mais diversas formas, não se podendo confiar na fidelidade de uma convicção de qualquer tipo que seja. Álvaro de Vita critica a maleabilidade de preferências: “[...]pode-se duvidar que seja possível realizar comparações interpessoais de bem-estar que levem em conta a intensidade das preferências individuais. Mesmo que concordemos que o bem-estar individual deve ser estimado somente com base na utilidade, e esta somente com base na satisfação de preferências individuais, restaria ainda o problema de o procedimento de agregação adotar para o cálculo uma ‘função social de utilidade’.” (DE VITA, 1995, p. III) Rawls explica a visão utilitarista: “Já que o princípio para um indivíduo é avançar tanto quanto possível em seu próprio bem-estar, em seu próprio sistema de desejos, o princípio para a sociedade é avançar tanto quanto possível o bem-estar do grupo, para perceber a maior extensão possível, o sistema abrangente de desejos advém dos desejos de seus membros. Assim como um indivíduo balanceia ganhos presentes e futuros contra as perdas presentes e futuras, a sociedade também pode balancear satisfações e insatisfações entre diferentes indivíduos. E então, por essa reflexão, [...] a sociedade é propriamente arranjada quando suas instituições maximizam o balanço geral de satisfação. O princípio de escolha de uma associação de homens é interpretada como uma extensão do princípio da escolha de um homem”, (RAWLS, 1999, p. 21)

uma visão contratualista, assume que os princípios da justiça são eles próprios objeto de um acordo original. O autor americano explica, ainda, que essas teorias teleológicas têm um apelo intuitivo, pois em um primeiro momento pode parecer evidente que as relações e os atos devam ser organizados de maneira a obter o maior bem. No entanto, não é conveniente, em uma sociedade marcada pelo fato do pluralismo, pensar nestes termos, já que implicaria justificar ações autoritárias de um determinado grupo em detrimento de outros. Portanto, se assumido que a pluralidade de distintas pessoas com separados sistemas de fins é uma característica fundamental das sociedades democráticas, não se deve presumir que os princípios de escolhas sociais sejam utilitários, mas devem ser privilegiadas as formas de vida que valorizem a autonomia individual de cada um por meio da prioridade do correto, como será visto a seguir.

2.1 O LIBERALISMO POLÍTICO E A PRIORIDADE DO CORRETO

A prioridade do correto é componente fundamental do liberalismo político e, embora se sustente que este deve ser priorizado em detrimento das ideias de bem, deve-se compreender que o correto e o bem são complementares, afinal, não é possível a nenhuma concepção de justiça se respaldar integralmente no correto ou no bem. Rawls afirma, inclusive que:

[...] toda concepção de justiça, deve, isto sim, combinar ambos os tipos de ideias de forma específica. A prioridade do justo não nega isso [...]. Na justiça como equidade, a prioridade do justo significa que os princípios de justiça política impõem limites às formas de vida permissíveis e, portanto, as exigências que os cidadãos façam de perseguir fins que transgridam esses limites não tem nenhum peso. (RAWLS, 2011, p. 204)

Para se compreender tal prioridade, deve-se ter em mente que o liberalismo político apresenta uma concepção política de justiça para a vida política e não para a integralidade da existência. Portanto, as doutrinas abrangentes e a concepção política (que regula a estrutura básica) devem ser muito bem diferenciadas, já que a concepção política, embora não se apoie nas doutrinas abrangentes, se baseia em várias ideias de bem, quando políticas. Levando em consideração que o correto e o

bem são complementares, é evidente que é necessário algum tipo de conteúdo historicamente associado ao liberalismo. Rawls aponta que as ideias do bem assumidas devem ser políticas, integrando a concepção política razoável de justiça, devendo satisfazer duas condições; 1) essas ideias devem ser compartilhadas pelos cidadãos considerados livres e iguais e 2) não há pressuposição de nenhuma doutrina plena ou parcialmente abrangente (Cf. RAWLS, 2011, p. 207). Para a justiça como equidade, essas restrições às ideias de bem expressam a prioridade do correto, “[...]ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e nela desempenhar importante papel.” (RAWLS, 2011, p. 207). Sendo assim, para se compreender melhor essa prioridade, o filósofo americano destaca cinco ideias de bem que se pode encontrar na justiça como equidade e que cumprem as condições requeridas, que serão vistas a seguir.

2.1.1 O bem como racionalidade

A ideia do bem como racionalidade significa que os membros de uma sociedade democrática têm um projeto racional de vida ou, ao menos, uma indicação interna sutil de como dispor seus esforços necessários dentro dos recursos disponíveis, para realizar suas concepções de bem durante a vida. Ao executar tais projetos, é suposto que as pessoas consideram suas necessidades e condições em circunstâncias futuras com expectativas razoáveis. Sendo assim, qualquer concepção política de justiça que se quer praticável, que possa servir como base pública de justificação e que se espera que os cidadãos reconheçam como válida, deve considerar a vida humana – desde as necessidades humanas aos objetivos humanos básicos – como um bem geral, assentindo à racionalidade como um dos princípios fundamentais da organização política e social. Trata-se de um bem que o autor chama de fraco (cf. RAWLS, 2011 p. 209), pois ele auxilia a encadeação de outras ideias do bem. A racionalidade, enquanto parcela de uma estrutura, auxilia o discernimento de uma lista exequível de bens primários. Assim, aos representantes na posição original é dada uma lista de concepções de justiça para regular a estrutura básica da sociedade e a escolha das partes é justamente definida pelo anseio de obter bens primários.

2.1.2 Bens primários

Levando em consideração que o fito da ideia do bem enquanto racionalidade é proporcionar parte da estrutura conceitual crucial à compreensão dos bens primários, deve-se ter em vista que tal ideia deve ser conjugada à concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais. Além disso, o liberalismo político estabelece que os cidadãos devem ter suas concepções do bem e suas associadas doutrinas abrangentes compatíveis com os bens primários, sendo assim apropriadas para uma ideia compartilhada de vantagem racional. O autor enumera os bens primários da seguinte maneira:

- 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 autorrespeito. (RAWLS, 2011, p.213)

Neste toar, para o emprego dos bens primários, deve-se presumir que os cidadãos, em decorrência de suas faculdades morais, assumam responsabilidade pela formação e o cultivo dos seus fins pessoais. Para tanto, é preciso tomá-los como aptos a reverem seus fins e desejos de acordo com sua expectativa de bens primários. Não obstante ao que possa parecer em um primeiro momento, os bens primários não correspondem aos valores fundamentais da vida humana, na realidade, estes bens tipificam quais são as necessidades dos cidadãos quando confrontados com questões de justiça. Sendo assim, não devem ser identificados como uma doutrina abrangente, ao contrário, devem ser encarados como um construto realizado no seio de uma concepção política. Tal construto é essencial para que os cidadãos possam endossar uma concepção política, especificada por princípios de justiça confirmados pelo consenso sobreposto como justos, e reconhecer as instituições básicas da sociedade como supridoras das suas necessidades.

As necessidades dos cidadãos são objetivas em um sentido em que os desejos não o são, pois expressam as exigências de pessoas que têm determinados interesses de ordem superior e certo papel ou *status*. Se as exigências não são satisfeitas, os cidadãos não podem desempenhar seu

papel e manter seu status, nem realizar seus objetivos essenciais. A pretensão de um cidadão de que algo constitui uma necessidade pode ser refutada quando não se trata de uma exigência dessa índole. Com efeito, a concepção política de pessoa e a ideia de bens primários especificam uma classe especial de necessidades que é apropriada a uma concepção política de justiça. As necessidades, em qualquer outro sentido, juntamente com os desejos e as aspirações, não desempenham nenhum papel nisso. (RAWLS, 2011, p. 223n)

Entretanto, o cidadão no sistema equitativo de cooperação, para além das suas exigências, deve anuir à chamada “divisão social da responsabilidade”. Nestes termos, a sociedade se responsabiliza pela preservação das liberdades iguais e pela igualdade equitativa de oportunidades bem como assegura aos membros dessa estrutura institucional sua parcela equitativa de bens primários. O indivíduo-cidadão, por sua vez, se responsabiliza por adaptar seus fins aos meios possivelmente dispostos. Esse compartilhamento de obrigação se fundamenta na capacidade dos indivíduos de avocar a responsabilidade por seus fins, ao passo em que moderam suas exigências às instituições sociais. Portanto, a única contenção aos projetos de vida são os princípios públicos de justiça e o único refreamento das reivindicações é quando estas não se ativerem ao objeto passível de pleito (bens primários) e nos moldes que tais princípios dispõem.

2.2 LIBERDADES BÁSICAS

O primeiro bem primário listado por Rawls, as liberdades fundamentais, são valores exaltados e vigentes nas sociedades liberal-democráticas, cujas diversas ideias de bem se fundem nestes valores com fartos desdobramentos e significados. Dentre os valores éticos que buscam se estabelecer nas sociedades modernas, a liberdade tem se mostrado a mais duradoura, especialmente a que tem por acepção a autonomia do indivíduo. Do mesmo modo, a autodeterminação individual se mostra como o expoente da subjetividade e articuladora dos valores constitutivos da modernidade.

Isaiah Berlin afirma que na revolução francesa floresceu o desejo pela liberdade positiva, isto é, aquela em direção à própria coletividade (Cf. BERLIN, 1958, p. 26). Este contexto histórico é importante, uma vez que não se deve supor que os indivíduos

são providos de proposições *a priori* como valores verdadeiros, ao contrário, para a construção da concepção de justiça, parece mais adequado limitar-se às fontes ordinárias, que são as observações empíricas e o conhecimento humano, ou em termos rawlsianos, à cultura pública de fundo, que indicam uma sociedade contemporânea liberal e democrática. Neste sentido, a liberdade que Berlin chama de negativa é aquela em que o homem pode agir sem a obstrução do outro, em outras palavras, a ausência da liberdade nestes termos se traduz somente no caso do indivíduo ser impedido de acessar um objeto por outro ser humano. Já a liberdade positiva deriva do desejo do indivíduo de ser seu próprio mestre, cuja vida e decisões só dependessem dele próprio e não de forças externas e, portanto, fosse instrumento de si mesmo e não da vontade de outro homem (Cf. BERLIN, 1958, pp. 22-23)

Rawls pensa esse desencontro entre liberdade enquanto autonomia individual e a liberdade enquanto autonomia social como um desacordo no seio da própria tradição do pensamento democrático: de um lado, a tradição encabeçada por Locke, com as liberdades associadas à consciência, propriedade privada etc., do outro, aquela representada por Rousseau, com as liberdades políticas iguais, a autonomia legislativa e etc. O autor americano utiliza essa dicotomia para ilustrar a maneira como a justiça como equidade resolve essas duas tradições historicamente.

A “justiça como equidade” procura arbitrar essas duas tradições conflitantes propondo, dois princípios de justiça que sirvam de orientação para as formas como as instituições básicas devem realizar os valores da liberdade e igualdade e, em segundo lugar, especificando um ponto de vista a partir do qual esses princípios possam ser considerados mais apropriados do que outros princípios conhecidos de justiça à ideia de cidadãos democráticos, entendidos como pessoas livres e iguais. (RAWLS, 2011, p. 4)

A falha da primazia baseada unicamente na liberdade negativa, muito em voga no período das guerras civis religiosas dos séculos XVI e XVII, é que não considera a incapacidade de uma pessoa obter certo objeto como sinônimo de falta de liberdade. Por exemplo, ao se considerar um indivíduo desprovido de dinheiro, incapaz de pagar por qualquer coisa que não tenha restrição legal (como um pão ou despesas legais para se acessar o sistema judiciário), este tem sua liberdade tão restringida quanto se isso lhe fosse proibido por lei. Isso porque o suposto acordo realizado no estado de natureza não considera os obstáculos internos, mas somente os externos. Portanto, a falta de meios materiais necessários para acessar os bens disponíveis, decorrente da incapacidade física ou mental, é uma privação da liberdade como qualquer outra

dita externa. Neste sentido, deve-se considerar a liberdade como um fim e não como uma necessidade circunstancial, assim, ela tem primazia absoluta em relação aos outros bens públicos.

Na perspectiva do liberalismo político, não se pode negar a liberdade política a certo grupo social sob o argumento de que seu gozo comprometeria a eficiência de certas políticas necessárias à sociedade. Neste seguimento, as reivindicações das liberdades básicas não podem ser revogadas por considerações de outros bens, podendo ser limitadas ou negadas somente em nome de outra liberdade básica, o que implica na prioridade da liberdade (Cf. RAWLS, 2011, p. 350). Assim, as sociedades democráticas contemporâneas não buscam apenas a liberdade negativa, mas também uma liberdade política em que seja possível efetivar a vontade dos cidadãos democraticamente negociada. Sendo assim, cabe às instituições governamentais a implementação do produto da liberdade positiva exercida pelos cidadãos que logram um entendimento recíproco.

Neste passo, a articulação de um consenso sobreposto que estabelece os princípios justos, invariavelmente remete à autonomia, tanto a autonomia política dos cidadãos, que de modo equitativo e representativamente impõem suas próprias regras, quanto a individual, de se seguir uma vida pessoal livre de interferências de concepções de bem alheias ao campo político. Portanto, Rawls parece equilibrar as duas liberdades, uma vez que os representantes, embora imbuídos de sua autonomia racional, encontram-se sob um véu que não lhes permite o conhecimento de suas prévias predileções. Isto significa que suas decisões são formadas com base na faculdade do cidadão de ser racional e optar pelas alternativas propostas. Ou seja, no momento da deliberação, a parte exerce sua liberdade positiva de impor a si próprio os princípios que regularão sua vida, ao mesmo tempo em que protege a liberdade negativa ao elaborar uma concepção política que torna possível que cada um siga sua doutrina abrangente livre da interferência dos outros.

Uma crítica importante quanto a este ponto foi feita por Habermas que, na contramão, concluiu de maneira diferente, criticando tal ignorância por parte dos representantes como uma grave imposição da liberdade dos antigos (liberdade positiva) sobre a dos modernos (liberdade negativa), explicando que uma vez que o véu fosse levantado e os cidadãos se tornassem de carne e osso, não reconheceriam os princípios estabelecidos sob uma condição em que não tinham verdadeira autonomia, visto que não lhes era permitido o conhecimento prévio de suas próprias

concepções de bem (Cf. HABERMAS, 1995, p. 128). Rawls responde que isto não é uma opção do cidadão, uma vez que a justiça como equidade deve ser determinada como se fosse para a perpetuidade, não podendo se alterar as ideias de correção como melhor lhe convir, de maneira a adequá-las aos interesses racionais e ao conhecimento das circunstâncias. O que não significa dizer que esta concepção está determinada de uma vez por todas, já que está sempre apta a ser confrontada pelos juízos ponderados (RAWLS, 2011, p. 470). Outro ponto que pesa contra argumentação de Habermas é que, se os representantes estivessem conscientes de suas particularidades, não poderiam imparcialmente construir princípios aptos a formar uma concepção que fosse política e que, portanto, protegeria a esfera pessoal de cada um seguir a concepção de bem abrangente que lhe agradasse, pois o escopo de tal deliberação é justamente proteger a autonomia pessoal dos cidadãos no cenário do fato do pluralismo.

2.2.1 A Justificação como forma de legitimidade

A orientação pela justiça é, também, a expressão da capacidade dos indivíduos de justificação, pois, para que tais princípios sejam aceitos como legítimos, é preciso que os indivíduos enxerguem os ideais e as regras como razoáveis ou certas, sendo merecedores de serem seguidos. Entretanto, muito se discute acerca da possibilidade de uma justificação ética, uma vez que não se pode dar a qualquer moral ou ética o status de verdadeira sem recorrer à metafísica. Assim, alegam que as declarações morais são expressões das emoções, preferências, comandos universais, ou ainda o esforço social para se ganhar poder sobre a vontade do povo.

No entanto, para Rawls, a justificação pode ser conectada com a ideia de objetividade¹¹ de julgamento, que pessoas racionais e razoáveis podem aplicar na argumentação para chegar a uma mesma conclusão correta. O que não significa apelar a alguma ideia de bem tida como auto-evidente, mas promover uma concepção

¹¹ “As convicções políticas [...] são objetivas – fundadas realmente em uma ordem de razões – se pessoas razoáveis e racionais, que sejam suficientemente inteligentes e conscienciosas ao exercer suas faculdades de razão prática e cujo raciocínio não exiba nenhum dos defeitos comuns de raciocínio, acabam por endossá-las, ou por reduzir de maneira significativa suas divergências em relação a elas, desde que conheçam os fatos relevantes e tenham examinado suficientemente as razões pertinentes à questão em condições favoráveis à reflexão cuidadosa.” (RAWLS, 2011, pp. 141-142)

política passível de ser justificada e endossada justamente por ser razoável e construída e não resignada a alguma concepção metafísica ou até mesmo epistemológica. Rawls, assim, estabelece a objetividade de julgamentos morais na capacidade das pessoas serem mais ou menos razoáveis, sendo a justificação dos julgamentos morais decorrente de abstratos princípios morais não sujeitos à prova lógica, mas cognoscíveis por meio da razão prática. Scanlon sintetiza a visão rawlsiana:

Rawls sustenta que a moralidade, ou pelos menos a justiça, não tem pressuposições controversas empíricas ou metafísicas. Julgamentos considerados sobre moralidade e justiça não precisam, a fim de ter a importância reivindicada por eles, ser resultados de nossas interações causais com propriedades ou entidades morais existentes independentemente. De acordo com Rawls, as pressuposições que precisam ser resgatadas para defender a moralidade são práticas e não teoréticas. O tipo de objetividade apropriada à moralidade não requer que aquela deveria ser sobre entidades existentes independentemente, mas, ao invés, que deveria ser um modo de raciocínio sobre o que fazer que é distinto de qualquer dado ponto de vista individual e produza respostas determinadas, ao menos, em muitos casos. Em adição[...], é crucial à moralidade que ela também seja um método de raciocínio sobre o que fazer que todos os indivíduos razoáveis tenham boas razões para considerar como autoritativo. (SCANLON, 2003, p.147, tradução nossa).¹²

Assim, uma concepção de justiça não pode ser deduzida de uma premissa autoevidente, como querem alguns filósofos intuicionistas e utilitaristas, pois a justificação pública se verifica quando cidadãos efetuam uma justificação da concepção compartilhada de justiça, introduzindo-as em suas próprias doutrinas abrangentes razoáveis (Cf. RAWLS, 2011, p. 458). Portanto, a justificação repousa sobre uma concepção moral, amoldada aos julgamentos próprios num equilíbrio reflexivo. A ideia de equilíbrio reflexivo traz os julgamentos ponderados juntamente com convicções morais razoáveis, sendo o primeiro resignado a favoráveis condições do exercício de um senso de justiça, limitando que o indivíduo o articule de maneira a

¹² "Rawls holds that morality, or at least justice, has no controversial empirical or metaphysical presuppositions. Considered judgments about morality and justice need not, in order to have the importance claimed for them, be the results of our causal interaction with independently existing moral properties or entities. According to Rawls, the presuppositions that need to be redeemed to defend morality are practical rather than theoretical. The kind of objectivity that is appropriate to morality does not require that it should be about independently existing entities but rather that it should be a way of reasoning about what to do that is distinct from any given individual's point of view and yields determinate answers in at least many cases. In addition, [...] it is crucial to morality that it also be a method of reasoning about what to do that all reasonable individuals have good reason to regard as authoritative."

atender as circunstâncias que propiciem um cenário conveniente para exprimir justificações escusas que o levariam a um erro de avaliação. Como exemplo de convicções morais razoáveis, tem-se a assertiva de Rawls de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas. Sendo essas convicções ponto fixo ao qual se presume que qualquer concepção de justiça deve se amoldar. Em outras palavras, o equilíbrio reflexivo é a ponderação de princípios que governam ações moldados pelo autoexame. Assim, o equilíbrio reflexivo não é fundacionalista, pois não busca preparar o terreno para princípios e julgamentos tidos como axiomáticos e não abertos à revisão. Ao contrário, as convicções morais devem se adaptar aos princípios políticos. Portanto, algumas dessas convicções devem ser objeto de revisão para que sejam consistentes com os princípios de justiça no equilíbrio reflexivo, a fim de promover o bem imparcialmente construído.

[...]o equilíbrio reflexivo amplo, no caso de um cidadão, é aquele alcançado quando ele examinou com cuidado concepções distintas de justiça e a força dos diferentes argumentos a favor delas.[...]O equilíbrio reflexivo é amplo considerando a reflexão de largo alcance e as muitas alterações de ponto de vista que possivelmente o precederam[...]Visto que os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção política de justiça, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é afirmada nos juízos ponderados de todos e cada um. Assim, os cidadãos alcançaram o equilíbrio reflexivo geral e amplo ou um equilíbrio reflexivo que podemos considerar pleno. Em tal sociedade, não somente existe um ponto de vista com base no qual os cidadãos podem adjudicar suas exigências de justiça política como também se reconhece mutuamente que esse ponto de vista é afirmado por todos em um equilíbrio reflexivo amplo. (RAWLS, 2011, pp. 454n)

Por conseguinte, o equilíbrio reflexivo se torna uma reivindicação metodológica para a justificação da concepção do justo, mostrando como esta se adéqua às convicções morais razoáveis, concluindo-se que esse equilíbrio não necessariamente exclui o intuicionismo racional e outras visões fundacionalistas. O desafio, portanto, é achar uma concepção política, em uma sociedade marcada pelo fato do pluralismo, que seja passível de ser endossada pelos cidadãos plenamente cooperativos, tendo em vista a justificação que garante sua legitimidade e, por conseguinte, a estabilidade necessária nas sociedades modernas.

2.3 OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA

Como já foi trabalhado ao longo da presente dissertação, a concepção política de justiça é construída dentro de uma sociedade que previamente adota o modelo

democrático e constitucional, que considera os indivíduos como livres e iguais de antemão. Rawls busca conciliar liberdade e igualdade através de dois princípios orientadores que são extraídos da posição original, o procedimento criado pelo seu construtivismo político:

- c) Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, neste sistema, as liberdades políticas, e somente estas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido
- d) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2011, p. 6)

O primeiro princípio identifica as liberdades fundamentais e o segundo trata da igualdade e da justificação das desigualdades, que se traduzem nos princípios de igualdade equitativa de oportunidades e no princípio da diferença. O primeiro princípio não se refere apenas à liberdade em geral,¹³ mas às liberdades básicas, dentre as quais ele menciona: liberdade de consciência e pensamento, liberdade de associação, liberdade política equitativa, liberdade da pessoa, da integridade física e moral bem como direitos e liberdades abarcados pela noção de Estado de direito. Pode-se perceber que as liberdades básicas são uma combinação tanto da concepção advinda de Locke, que protege a pessoa em seu caráter individual, quanto de inspiração rousseauiana, assumindo o ideal democrático de cidadãos que equitativamente influenciam a legislação e tomam parte da vida pública política. Desta forma, embora o liberalismo político não seja uma doutrina abrangente, se inspira muito mais no liberalismo kantiano do que no liberalismo utilitarista, pois enxerga a liberdade das pessoas como um fim primeiro e não como instrumento da felicidade individual.

Neste toar, o primeiro princípio tem prioridade sobre os demais bens públicos e sobre o segundo princípio, pois a prioridade dessas liberdades se dá pela necessidade de proteger a coerência na estrutura de uma sociedade que se quer liberal e democrática. Deste modo, tomar qualquer outro princípio como anterior ao

¹³ Como a intenção do liberalismo político é contingenciar os meios de vida permissíveis, conseqüentemente, não é qualquer tipo de liberdade que gozará de proteção, pois não é razoável, por exemplo, esperar que o indivíduo tenha a liberdade de dirigir intoxicado ou o mais rápido que lhe convir.

primeiro poderia importar na total retirada da eficiência deste, o tornando completamente obsoleto. Tomando como exemplo o segundo princípio, se a luta contra a desigualdade social ou econômica fosse prioritária em relação às liberdades básicas, poderia justificar a restrição ao exercício da liberdade política de um cidadão. Poderia fazê-lo, ainda, sob a alegação que a limitação desta liberdade seria justamente para o maior benefício dos membros menos privilegiados, pois supostamente teriam mais conhecimento sobre as medidas necessárias para o maior benefício deles. Isto tornaria o primeiro princípio e o próprio princípio consecutivo meras formalidades, em vez de princípios efetivos, já que a liberdade política equitativa é fundamental para a própria concretização da igualdade de oportunidades, sendo esta, portanto, subordinada às liberdades básicas: “[...]as liberdades políticas iguais não podem ser negadas a certos grupos sociais com o argumento de que gozá-las permitiria bloquear as políticas necessárias para a eficiência e o crescimento econômico.” (RAWLS, 2011, p. 349). Do mesmo modo, se a luta contra as desigualdades sociais e econômicas tivesse prioridade sobre as liberdades individuais, seria possível explorar financeiramente liberdades como a integridade física e moral de uma pessoa com a argumentação de que lhe reverteria maior benefício econômico. Desta maneira, Rawls entende esses princípios como uma ilustração do conteúdo de uma concepção política de justiça de essência liberal, com as três características com as quais o teor desse tipo de concepção é definido:

a) a especificação de determinados direitos, liberdades e oportunidades fundamentais (de um tipo que nos é familiar dos regimes democráticos constitucionais); b) a atribuição de uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, sobretudo, no que se refere às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas; e c) a proposição de medidas que propiciem a todos os cidadãos os meios polivalentes apropriados que lhe permitam fazer o uso efetivo de suas liberdades e oportunidades. (RAWLS, 2011, pp. 6-7)

A prioridade do primeiro princípio deve ser aplicada dentro de uma configuração das instituições que satisfaça os requisitos deste princípio. O que não significa que todas as liberdades fundamentais devam ser garantidas de modo idêntico, mas que, independente da forma que essas sejam manejadas para a constituição de um sistema coerente, tal sistema deve ser igualmente garantido a todos os cidadãos. Neste sentido, devido à ignorância ou mesmo à ausência de meios polivalentes suficientes, nem todos os cidadãos conseguem exercer plenamente esses direitos,

pois as pessoas que possuam mais renda e riqueza, por exemplo, possuirão mais condições de realizar seus fins. Ao passo que, pessoas que possuem fins por demais sofisticados, que exigem dispendiosos meios materiais que não possuem, terão o uso efetivo que são capazes de fazer da sua liberdade afetado. Deste modo, Rawls não enxerga estas dificuldades como restrições à liberdade, mas como fatores que afetam o seu valor. Portanto, a capacidade do uso efetivo determinado pela lista de bens primários não se dispõe pelo bem-estar dos indivíduos, mas pelas necessidades das pessoas enquanto cidadãos. Nesse sentido, as liberdades são as mesmas para os cidadãos na justiça como equidade, mas a fruição que cada um é capaz de fazer dessas liberdades não é a mesma para todos. Afinal, não se pode negar o papel das contingências naturais e sociais bem como as eventualidades que afetam o proveito que se pode tirar das liberdades. Entretanto, o princípio da diferença compensa tais desigualdades na medida em que reverte o maior benefício possível aos membros desfavorecidos, de maneira que assim seja mais vantajoso para eles do que se a configuração dos índices de bens primários de outro jeito se dispusesse. Do mesmo modo, a estrutura básica busca elevar tanto quanto possível os bens primários aos menos privilegiados.

No entanto, o mesmo não acontece com as liberdades políticas, que são tratadas de forma especial. Diferente das outras liberdades fundamentais, a liberdade política não deve ter seu valor afetado pelas eventualidades e circunstâncias sociais. Rawls alega que a posição social e o lugar que o cidadão ocupa na distribuição de riqueza afetam muito mais o proveito que se pode tirar das liberdades políticas do que das demais liberdades fundamentais (Cf. RAWLS, 2011, p. 389). Por esta razão, a liberdade política deve possuir valor equitativo, de modo que evite que aqueles que possuam mais recursos financeiros excluam os que possuem menos, não permitindo que estas desigualdades no seio das configurações sociais possam afetar a liberdade política, tornando-a mera formalidade. Rawls explica:

Essa garantia significa que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos, seja qual for sua posição social ou econômica, deve ser aproximadamente igual ou pelo menos suficientemente igual, a fim de que todos tenham uma oportunidade equitativa de ocupar cargo político e influenciar o resultado das decisões políticas. (RAWLS, 2011, p. 387)

Não obstante, não se pode negar a possibilidade de conflito entre as próprias liberdades básicas, desta feita, uma liberdade fundamental só pode ser restringida em

prol de outra liberdade dita fundamental e disto pode-se concluir que nenhuma liberdade possui caráter absoluto. Rawls afirma: “O que isso quer dizer é que, qualquer que seja a maneira como sejam ajustadas essas liberdades a fim de que constituam um sistema coerente, este deve ser garantido igualmente a todos os cidadãos.” (RAWLS, 2011, p. 350).

O segundo princípio, por sua vez, requer que as desigualdades sociais e políticas estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades, sendo, portanto, subordinado ao primeiro princípio. O autor elucida:

O papel do segundo princípio de justiça é assegurar igualdade equitativa de oportunidades e regular o sistema social e econômico de modo que os recursos sociais sejam utilizados de maneira apropriada e que os meios necessários aos fins dos cidadãos sejam produzidos com eficiência e partilhados equitativamente. (RAWLS, 2011, p. 435)

Este princípio também requer que sejam ajustadas as desigualdades existentes, de modo que isto reverta da maneira mais efetiva possível em benefício dos menos privilegiados (Cf. RAWLS, 2011, p. 7). O conceito chave para se compreender esta segunda parte do segundo princípio, o princípio da diferença, é o recurso do véu da ignorância, presente no artifício de representação da posição original. Como se tem conhecimento, as partes, enquanto vendadas de todo conhecimento sobre as circunstâncias que as cercam e enquanto seres racionais que são, não tomarão decisões inclinadas pelos próprios interesses, mas sim dos cidadãos que representam. Neste sentido, as partes deliberam de maneira que não coloquem os menos favorecidos, tanto quanto possível, em posição de ainda maior desvantagem em relação aos demais.

Poderia se arguir que, numa situação de total desconhecimento dos fatos, as partes poderiam optar pela distribuição dos bens de modo idêntico ou então que optariam pelo bem-estar geral em detrimento de alguns poucos, de modo a instrumentalizar a liberdade em nome de uma maximização de rendimentos. A segunda objeção pode ser descartada *prima facie* pela própria condição do véu da ignorância, afinal de contas, é possível que a parte ocupe uma posição minoritária ou desvantajosa, portanto, não seria racional tomar este tipo de decisão. Quanto à distribuição de bens em cotas idênticas, é provável que de fato não seja a alternativa mais adequada, pois como salienta Walzer “[...]a igualdade literalmente entendida é

um ideal propenso a traição[...]” (WALZER, XI, 1983), porque a igualdade simples não poderia se prolongar por muito tempo, já que o mercado de livre troca traz desigualdades em seu próprio bojo e os indivíduos lidam de modo diverso com os recursos que possuem. De maneira que a igualdade simples só poderia se sustentar por meio de um Estado centralizador e ativista que pudesse regular um periódico retorno dos indivíduos ao *status quo*.

Deste modo, o princípio da diferença parece uma estratégia melhor de distribuição do que a igualdade simples, primeiramente, porque um Estado da magnitude que este tipo de igualdade exigiria não seria compatível com a sociedade liberal e democrática, marcada por uma difusão de doutrinas abrangentes. Segundo, porque o princípio da diferença é adequado ao cenário que pode ser nominado de loteria genética ou das circunstâncias, de maneira que uma distribuição pela igualdade simples não é, tendo em vista que não parece possível eliminar todas as contingências do mundo social, redistribuindo os dons e talentos dotados pela natureza em cotas idênticas, por exemplo. Isto se dá porque as habilidades, os dons naturais e as circunstâncias sociais operam na vida das pessoas de modo aleatório, portanto, aquele que, por acaso, nasceu com alguma deficiência cognitiva ou em um lar desestruturado já se encontra em desvantagem na distribuição de bens realizada pela natureza ou pela circunstância social. Dessa forma, uma distribuição realizada pelos próprios cidadãos por meio de um contrato será apta a, senão corrigir, pelo menos melhorar a situação daquele que se encontra em uma posição pior, já que, como as partes se encontram envoltas pelo véu da ignorância, não conhecem os próprios dons e circunstâncias, de maneira que estarão propensas a atenuar a distribuição arbitrária feita pela sorte.

Neste sentido, quando o princípio da diferença é utilizado como critério, a distribuição natural de habilidades pode ser vista, de certo modo, como um ativo coletivo, de maneira que os talentos peculiares de cada um, que muitas vezes fazem parte de suas identidades, possam ser reconhecidos e explorados de modo a formar uma base para os vínculos sociais. Desta forma, as desigualdades são para a vantagem de todos e aqueles que a ganharam por uma boa sorte devem realizá-las de maneira que os menos favorecidos possam concordar.

[...]o princípio de diferença representa um acordo que determina que a distribuição dos talentos naturais seja considerada um bem comum e que os benefícios dessa distribuição sejam compartilhados, sejam eles quais forem.

[...]O que deve ser considerado um bem comum é, portanto, a distribuição dos talentos naturais, isto é, as diferenças entre as pessoas. (RAWLS, 2003, p.107)

Finalmente, o princípio da diferença não realiza qualquer interferência arbitrária nas distribuições e transações particulares, pois se aplica ao sistema de direito e normas públicas do contexto institucional em que tais transações são realizadas e não nas decisões privadas dos indivíduos ou associações. Do mesmo modo, são preservadas as expectativas legítimas dos cidadãos quanto aos rendimentos e titularidades, na condição de que sejam efetuadas as devidas redistribuições e transferências e se obtenha as titularidades de acordo com sistema público de normas. (Cf. RAWLS, 2011, p. 335) Desta forma, como o representante na posição original não sabe o status que ocupa na sociedade, é plausível que escolha uma distribuição na qual possa preservar suas diretrizes morais pessoais e peculiaridades ao mesmo tempo em que tente minimizar o tanto quanto for possível a condição de desfavorecimento, que pode atingi-lo também.

2.4 O USO DE CONCEPÇÕES ABSTRATAS

Ao levantar a questão de quais princípios devem ter prioridade em relação aos demais, deve-se ter em mente que os princípios não devem ser tidos como dados pela intuição (embora em certa medida não se possa negar sua participação no processo de construção política)¹⁴, tampouco devem ser desvendados como algo verdadeiro e uníssono que permeia toda a identidade de uma sociedade, como dispõem algumas teorias de ordem teleológica. Os princípios, apesar de serem moldados por desdobramentos de um longo processo histórico que influenciam, de certo modo, a construção política, não devem ser enxergados como fruto de uma descoberta sociológica,¹⁵ mas como princípios que podem razoavelmente ser aceitos pelos

¹⁴ “[...]é importante, portanto, tentar estabelecer alguma prioridade entre estes preceitos conflitantes. Esta é a tarefa que Rawls se propõe – desenvolver uma teoria política que estruture nossas diferentes intuições.” (KYMLICKA, 2002, p. 65)

¹⁵ Existe, é verdade, uma variedade de ideias básicas e familiares que estão implícitas na cultura pública política de uma sociedade, que inclusive dão azo à formulação do liberalismo político. No entanto, não se trata de moldar os princípios à práxis política socialmente dominante, mas dentro de uma sociedade marcada historicamente pela democracia liberal, construir um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes que permita que cada um viva de acordo com o próprio plano racional - “A filosofia política não se afasta da sociedade e do mundo. E também não tem a pretensão de descobrir

cidadãos. Assim, embora as circunstâncias sociais e os fatos morais possam ser claramente identificáveis, não parece plausível desvendar a finalidade última ou quais são os princípios que verdadeiramente fundamentam uma dada sociedade. É claro que é possível observar o padrão de comportamento moral nas sociedades democráticas culturalmente plurais e até mesmo intuir quais princípios seriam estes. No entanto, eles não devem ser entendidos como autoevidentes, mas sim como resultado de um procedimento, a posição original, cujo resultado, os princípios de justiça, podem ser apoiados pelo consenso sobreposto justamente porque articulam ideias implícitas na cultura política pública das sociedades democráticas liberais.

A questão prática, portanto, é alcançar um acordo razoavelmente fidedigno de julgamentos ponderados, para que se possa estabelecer uma concepção comum de justiça, sendo tais princípios escolhidos na posição original na qual os cidadãos podem representativamente acordar, como requer uma doutrina contratual. As teorias teleológicas, que descartam um ideal de justiça para se concentrarem somente nas questões que acreditam serem éticas, falham em estabelecer a autonomia dos indivíduos, ao disporem diretrizes éticas como correspondentes aos princípios (políticos) gerais. Assim, estabelecem uma regra que acreditam atender à realidade social, quando na verdade tiram do indivíduo sua capacidade de deliberação. Não parece possível extrair normas morais diretamente da análise social e tampouco tê-las como inequívocas por si mesmas, tendo em vista a pluralidade das doutrinas abrangentes conflitantes, como Charles Taylor ilustra:

Diante de uma questão como, por exemplo, o aborto, não parece possível que algum dos lados venha a convencer o outro. Os protagonistas de ambos os lados tendem a pensar que sua posição está fundada em algo auto-evidente. Para alguns, simplesmente parece claro que o feto não é uma pessoa, e que é absurdo arruinar a vida de alguém que inegavelmente tem essa condição, a fim de preservá-lo. Para outros, é absolutamente claro que o feto não apenas é vida mas vida humana, por isso lhe extirpar essa vida só é certo se o assassinato o for. Nenhum dos lados pode ser demovido de crer em suas intuições iniciais, e uma vez que se aceite um deles, as injunções morais correspondentes parecem ser consequência. (TAYLOR, 1995, p. 48)

Desta forma, não parece desejável estabelecer regras supostamente autoevidentes ou coletivamente dominantes em uma sociedade democrática liberal,

[...]apartada de toda e qualquer tradição de prática e pensamento políticos, em que consiste a verdade.” (RAWLS, 2011, p. 53)

primeiro pela dificuldade de estipular precisamente quais seriam estas e depois porque invariavelmente elas carecerão de legitimidade,¹⁶ ao passo que parcela significativa da sociedade não as reconhecerão como aceitáveis, mas como arbitrárias. Por outro lado, parece mais fácil reconhecer uma norma que, embora contrarie as posições pessoais de alguns indivíduos, possa ser enxergada como autoimposta e renovadamente consentida por meio do equilíbrio reflexivo. A ilustração do acordo realizado sob o véu da ignorância parece muito esclarecedora nesta situação, já que ao optar por deixar as doutrinas abrangentes fora do espectro da deliberação,¹⁷ se torna possível analisar os princípios sem as motivações pessoais e as circunstâncias sociais. Isto, por sua vez, possibilita uma análise mais objetiva e que não é contaminada pelos interesses individuais, enquanto a autonomia (racional) é preservada na medida em que são os próprios representantes que estabelecem as normas das quais serão posteriormente destinatários e que, portanto, deliberam como seres racionais que exprimem ideais autenticáveis e não autointeressados. Estes ideais são autenticáveis no sentido de que, como foi explicado anteriormente, a racionalidade dos indivíduos é, em parte, a capacidade de projetar sua vida; de vislumbrar o meio mais adequado para chegar a um determinado fim, como também a capacidade do indivíduo de ter uma concepção de bem. Assim, o indivíduo na posição original não é apenas um motor impessoal de decisões precavidas e de cálculos de prejuízo mínimo, mas também um ser capaz de analisar as questões como ideais que merecem ser seguidos e, por conseguinte, terá motivação adiante para tal, uma vez que os reconhecerá como legítimos.

Outrossim, a formulação de um conjunto de princípios, posteriormente conjugado às crenças dos cidadãos e ao conhecimento de suas circunstâncias, propicia o florescimento de uma concepção de justiça que se caracteriza, também, pela sensibilidade moral nas ponderações cotidianas. O que leva ao entendimento de que o juízo de correção não deve ser enxergado como advindo do senso comum ou

¹⁶ “Em algum ponto a injustiça dos resultados de um procedimento democrático legítimo corrompe sua legitimidade.[...]Mas antes que esse ponto seja alcançado, os resultados de um procedimento legítimo, quaisquer que sejam, são legítimos.” (RAWLS, 2011, p. 508).

¹⁷ “Como ninguém sabe a posição que irá ocupar, pedir às pessoas que decidam o que é melhor para elas tem a mesma consequência que pedir que decidam o que é melhor para todo mundo, considerado imparcialmente.[...] para decidir por trás de um véu da ignorância que princípios promoverão meu bem, devo colocar-me no lugar de todos os outros da sociedade e ver o que promove o seu bem, já que posso acabar sendo qualquer uma dessas pessoas [...] pois devo identificar-me solidariamente com todas as pessoas na sociedade e levar em conta o seu bem, como se fosse o meu.” (KYMLICKA, 2002, p. 82)

derivado da aprendizagem, de modo que sua execução não demandaria qualquer esforço reflexivo. Na realidade, o senso de justiça só se torna de fato tangível quando confrontado por meio da ponderação, de maneira que sua praticabilidade se dá quando encontrada uma maneira sistemática de cobrir um grande leque de casos em que tais princípios possam ser aplicados.

Sendo racionais, as pessoas na posição original reconhecem que deveriam considerar a prioridade desses princípios. Pois, se desejam estabelecer padrões consensuais para julgar as suas reivindicações mútuas, elas precisam de princípios para a distribuição de pesos. Não podem supor que os seus juízos intuitivos serão os mesmos; devido às suas diferentes posições na sociedade, certamente não serão. (RAWLS, 2000, p. 45)

Desta maneira, Rawls sugere a prioridade dos princípios fundamentais por uma ordem serial ou lexical. Tal ordem traz que os princípios devem ser elencados de maneira sequencial, isto é, deve-se satisfazer cada princípio por vez. Exaure-se o primeiro princípio, para então contemplar o seguinte e assim por diante:

Ao falar da prioridade da liberdade estou me referindo à precedência do princípio da liberdade igual em relação ao segundo princípio de justiça. Os dois princípios estão em ordem lexical, e portanto as reivindicações da liberdade devem ser satisfeitas primeiro. Até conseguirmos isso nenhum princípio entra em jogo. (RAWLS, 2000, p. 267)

Deste modo, como ilustrado, se dispostos os demais princípios em desacordo com as liberdades fundamentais para a proteção dos bens primários, se produziria uma sociedade em que os princípios sucessivos sequer seriam coerentes com a ideia inicial da concepção de pessoas concebidas como livres e iguais, o que frustraria completamente toda a ideia de justiça como equidade, que sequer faria sentido.

2.5 A DEONTOLOGIA

As teorias deontológicas são vistas na filosofia política como aquelas influenciadas pelo pensamento kantiano, que trata do agir em conformidade com o dever e, assim, valorizam o procedimentalismo e a autonomia individual. Desta maneira, o liberalismo deontológico pode ser identificado como uma teoria sobre a justiça, que não traz valores intrínsecos em seu seio e, portanto, enseja a

consideração dos princípios como abertos para a construção humana, de modo que as pessoas afirmam valores como construídos ao invés de dados, tendo em vista o processo de desencantamento do mundo (Cf. SANDEL, 1987, p.176)

No mesmo sentido, o procedimento rawlsiano não recorre à natureza ou à metafísica para dotação do sentido, mas são as próprias partes que o conferem. Neste esquema deontológico, o indivíduo pode ser visto como descolado dos ditames da natureza ou de qualquer ordem transcendente, sendo elencado como autor dos significados morais existentes. Então, na ausência de um fim dominante numa sociedade, as pessoas são livres para construir os princípios de justiça, os propósitos e os fins, não restringidas por uma ordem de valores dada de antemão, pelo costume ou pela tradição. Enquanto não são injustas, estas concepções de bem carregam peso, simplesmente por terem sido escolhidas, dado o fato dos cidadãos serem fontes autenticadoras de demandas válidas.

A definição que Rawls faz das teorias deontológicas, entretanto, é residual. Logo, o que ele entende por teoria deontológica é na realidade não-teleológica. Isto significa que esta teoria não traz a definição de bem como independente do correto, como fazem as teleológicas (Cf. RAWLS, 2000, p. 32). O utilitarismo, por seu turno, embora não seja uma visão metafísica, se trata de uma doutrina teleológica, que entende o bem como a satisfação de um desejo racional e independente do correto, assim como busca o maior balanço de satisfação líquida, o que leva à compreensão do correto como maximizador do bem. Neste sentido, a doutrina utilitarista entende o bem como prioritário em relação ao correto, de modo que não há limites sobre os sacrifícios que podem ser reclamados institucionalmente em nome do bem-estar geral.

Assim, eles utilizam o conceito do correto como um instrumento para a produção da maior soma de felicidade possível, dada a natureza humana de assimilar o prazer como interesse, reconhecendo, entretanto, que é por meio do dever que emerge a possibilidade de combinar seu bem-estar com o dos outros. Neste sentido, a maneira utilitarista de lidar com o pluralismo ético seria realizar uma identificação artificial dos interesses pessoais e dos das demais pessoas (Cf. RAWLS, 1999, p. 49), de modo a proporcionar a felicidade ao maior número possível de indivíduos, acreditando que o sacrifício do interesse pelo dever não seja praticável. Para este impasse, Rawls reconhece que, idealmente, as regras devem ser dispostas de

maneira que um homem motivado por seus próprios interesses seja inclinado para uma ação voltada para os fins socialmente desejáveis:

[...]a conduta de indivíduos, guiada por seus planos racionais, deve ser coordenada tanto quanto possível para atingir resultados que, embora não pretendidos ou talvez nem mesmo previstos por eles, sejam mesmo assim os melhores do ponto de vista social. (RAWLS, 2000, p. 60)

O autor afirma que, em uma possível identificação artificial de interesses, as regras (procedimentais) são moldadas de maneira a produzir uma legislação (aqui entendida como resultado) mais propensa a acordar com os princípios de justiça do que com os de utilidade. Alega, ainda, que alguns esquemas têm maior tendência a produzir regras injustas, portanto, o desafio seria selecionar um arranjo procedimental o mais justo e defensável possível. Assim, para resolver esse impasse, os representantes na posição original têm a informação das crenças e interesses dos homens na sociedade e suas táticas políticas em dadas circunstâncias, ressalvadas as informações particulares dos indivíduos bem como deles próprios. A ausência da informação dos interesses das partes permite uma melhor construção de regras que preservem a esfera política dos interesses particulares, ao mesmo tempo em que permite aos indivíduos desenhar seus projetos de vidas de acordo com seus próprios planos racionais.

Portanto, a ideia rawlsiana de sociedade justa costuma ser alocada como uma teoria deontológica, já que os indivíduos têm sua ação política não somente voltada para o interesse próprio, mas movida pelos princípios de justiça sustentados pelo consenso sobreposto. Isto porque, a expressão “deontológica” vem muito associada com as teorias de inspiração kantiana, que possuem a visão do homem como fim em si mesmo e não como instrumento para a produção de uma felicidade geral, isto é, de um bem entendido como autoevidente.

3 O PROCEDIMENTALISMO E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

A noção de neutralidade ética é fundamental para a concepção do Estado liberal, visto que é historicamente associada à ideia de que o Estado não pode beneficiar nenhuma concepção de bem específica, garantindo que cada um viva a própria vida da maneira que escolher e tenha igualdade de tratamento. Não obstante, as objeções ao liberalismo consistem na acusação de que este favorece valores como o individualismo em detrimento de valores da comunidade. Embora Rawls se mostre reticente com o termo “neutralidade”, que poderia sugerir princípios impraticáveis (Cf. RAWLS, 2011, p. 225), esta serve para especificar, no que se relaciona aos objetivos das instituições, o terreno comum que proporciona uma base pública de justificação para a estrutura básica. A concepção de neutralidade que interessa tratar aqui é a procedimental, que será analisada adiante. Todavia, antes disso, é preciso especificar os seus outros significados.

Araújo define outros três tipos de neutralidade, que são: a de oportunidades, a de efeito e a de objetivos. A primeira, a neutralidade de oportunidades, afirma a capacidade de acomodação de todos os tipos de doutrinas abrangentes na sociedade, sejam elas razoáveis ou não. Tal tipo de neutralidade não é compatível com a justiça como equidade, que admite a pluralidade das doutrinas somente na condição de que estas sejam razoáveis. (Cf. ARAÚJO, 2014, p. 363) A neutralidade de efeito ou de influência, por sua vez, aduz que as decisões políticas legítimas não devem promover ou prejudicar o desenvolvimento de algumas concepções de bem em prejuízo de outras. (Cf. ARAÚJO, 2014, p. 364) Esta neutralidade de efeito também não cabe na justiça como equidade, uma vez que se trata de uma noção impraticável, já que nenhuma concepção de justiça política poderia restringir as influências sociais que privilegiam algumas doutrinas em prejuízo de outras. Do mesmo modo, não se pode afirmar que a estrutura básica não provoque nenhuma influência sobre quais doutrinas persistirão ou não na sociedade. Quanto à neutralidade de objetivo, esta estabelece que os objetivos das instituições básicas e das políticas públicas devem ser neutros em relação às doutrinas abrangentes, de modo que podem ser afirmados pelos cidadãos em geral, no escopo da concepção política de justiça, e é o único tipo de neutralidade endossado pela justiça como equidade.

De modo geral, a justiça como equidade não é procedimentalmente neutra, já que os princípios de justiça são seguramente substantivos, afinal, para se construir uma estrutura básica de um regime constitucional, parte-se de ideias intuitivamente implícitas na cultura política pública. E como, historicamente, as ideias expoentes do pensamento liberal são relacionadas à autonomia, à liberdade, à igualdade etc, estas funcionam como pontos compartilhados numa dada sociedade democrática e providenciam o terreno comum no contexto do pluralismo razoável. Neste sentido, o modelo procedimental proposto pela justiça como equidade não poderia ser neutro, se o que se entender por neutralidade aqui for a ausência de concepções morais em sua própria justificação. Se de outra maneira fosse, se realmente se pudesse falar em neutralidade de valores sem qualquer carga normativa dos costumes e da cultura, seguramente nenhuma parte racionalmente se engajaria em qualquer tipo de acordo dito neutro, já que não haveria nenhuma medida que pudesse justificá-lo como correto. De fato, se torna inviável pensar em um contrato que não garante condições formais mínimas que assegurem o seu pleno cumprimento, como a autonomia da vontade ou o consensualismo, mas estes são valores substantivos. O que se pode observar é que, idealmente, as partes entabulam um acordo quando se encontram munidas de certas garantias que asseguram que este acordo seja justo, como o consentimento e a igualdade entre as partes, que são noções morais assimiladas pela cultura de fundo como verdadeiras ou óbvias. Desta maneira, pode-se dizer que os contratos acontecem, de modo geral, sobre certo contexto cultural, no qual alguns conceitos substantivos são vistos como requisitos mínimos formais para que exista um contrato correto, seja qual for seu conteúdo. Estes conceitos são o que Rawls chamou de “condições razoáveis”:

Nesse procedimento, tal como modelado na posição original, agentes racionais, na condição de representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, escolhem os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. (RAWLS, 2011, p. 106)

Em outras palavras, a neutralidade do procedimento pode ocorrer se o procedimento em questão puder se justificar ou se legitimar sem utilizar-se de qualquer valor moral. Entretanto, como demonstrado, isto pode mostrar-se inviável, pois a apresentação de algo como justificado parece exigir o auxílio de certos valores, portanto, o procedimento neutro também pode ser entendido como aquele cuja

justificação se dá por meio de valores ditos neutros, como a imparcialidade ou a paridade das partes. Mesmo nesse sentido, a justiça como equidade não pode ser procedimentalmente neutra, pois seus princípios de justiça substantivos extrapolam os valores que poderiam se dizer procedimentais:

[...]a visão como um todo aspira articular uma base pública de justificação a partir de ideias intuitivas fundamentais implícitas na cultura política pública e fazendo a abstração de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Busca um terreno comum[...]. Mas esse terreno comum, assim definido, não é um terreno procedimentalmente neutro. (RAWLS, 2011, p. 226)

Deste modo, a posição original não deve ser concebida como moralmente neutra, mas sim elaborada para ser correta com os membros de uma dada sociedade, enquanto pessoas morais, no delineamento das instituições comuns. Portanto, não seria possível uma neutralidade de procedimento, mas se requer que este seja correto. Neste sentido, o cenário do procedimento de distribuição é muito ilustrativo para a compreensão do procedimentalismo e suas três modalidades dispostas por Rawls, a justiça procedimentalmente perfeita, a justiça procedimentalmente imperfeita e a justiça procedimentalmente pura. (Cf. RAWLS, 2011, p. 87)

O primeiro trata da justiça procedimentalmente perfeita, que é aquela que invariavelmente providenciará o resultado almejado. Rawls ilustra pelo exemplo do bolo, na qual a melhor forma de garantir que os indivíduos recebam fatias iguais é atribuir ao responsável pelo corte a escolha residual da parte que lhe cabe, pois, sendo o último a optar pelo pedaço do bolo, certamente não irá reparti-lo de maneira que possa ficar em desvantagem. No entanto, este tipo de procedimento parece muito implausível de ser aplicado na prática, tendo em vista a complexidade das relações humanas.

Esta dificuldade leva a outro tipo de procedimento, o imperfeito, que pode ser exemplificado pelo julgamento criminal. Neste cenário, o resultado que se espera é que o réu seja condenado somente se de fato houver cometido o crime que lhe foi imputado. Portanto, o que se busca com esse procedimento é a verdade dos fatos. Não obstante, as regras legais deste tipo nem sempre levarão ao resultado correto, pois, ainda que o procedimento seja seguido minuciosamente, é possível obter o resultado errado, assim, tanto um homem inocente pode ser imputado por um crime que não cometeu quanto um homem culpado pode ser absolvido por um crime que de fato cometeu. A injustiça deste caso não advém somente da falibilidade humana, mas

também da má sorte do entrecruzamento de circunstâncias aleatórias que derrogam os propósitos das regras legais. Embora a justiça procedimentalmente imperfeita tenha um critério independente para a produção de um resultado que seja correto, não se pode alegar que este seja assegurado.

Por último, o autor explica a justiça procedimental pura, em que não existe nenhum critério independente para que se alcance o resultado correto, mas sim um procedimento correto que, por conseguinte, produz um resultado correto. Rawls exemplifica esse tipo de procedimento por meio do cenário do jogo de azar: “[...]se um número de pessoas se engaja em uma série de apostas justas, a distribuição do dinheiro após a última aposta é justa, ou pelo menos não injusta, qualquer que seja essa distribuição.” (RAWLS, 2000, p. 92) Desta maneira, numa aposta realizada de forma correta, transparente e voluntária, na qual todos tenham a oportunidade de jogar o número de vezes estipulado, o indivíduo assume conscientemente o risco de nada receber, pois ele já sabe de antemão as regras dos jogos, não havendo frustração de expectativas. Neste sentido, não existe critério de referência que pode demonstrar que um resultado é correto, o que o torna justo é que tenha sido alcançado por meio de apostas justas.

Desta forma, o procedimento de justiça puro se dá de acordo com o sistema público de regras da estrutura básica, que estabelece quais demandas são legítimas na distribuição de resultados, sendo tal distribuição correta quando responde aos indivíduos engajados com o esquema de cooperação. Rawls explica que “[...]uma distribuição não pode ser julgada separadamente de um sistema da qual ela é resultado, ou do que os indivíduos fizeram de boa-fé à luz de expectativas estabelecidas.” (RAWLS, 2000, p. 94) Portanto, não se trata de uma justiça alocativa, na qual o loteamento de um estoque de bens é realizado de acordo com sujeitos concretos com necessidades e desejos associados, mas sim de acordo com o mencionado sistema público de regras.¹⁸ Na prática, a justiça procedimental pura não

¹⁸ Não há necessidade de identificar indivíduos com suas respectivas concepções de bem e planos de vida, pois não se pode garantir a todas as concepções de bem igual satisfação: “se adotarmos o princípio da satisfação proporcional, pode-se ter um efeito notável na alocação de recursos sociais[...] poderia encorajar as pessoas a desenvolverem uma concepção de bem custosa, de modo a inclinar a distribuição de meios de satisfação em sua direção [...], na justiça como equidade os indivíduos não são identificados por seus reais ou possíveis planos, mas vistos como seres que tem a capacidade para formar, adotar e mudar esses planos.[...]Outro ponto é que o princípio da igual satisfação proporcional divide com o princípio da utilidade que vontades e desejos, como tais, estabelecem uma demanda a recursos sociais[...]. O princípio da diferença então, trabalha como princípio de contribuição: desigualdades econômicas e sociais são governadas pela regra que maiores benefícios são justificados somente para melhorarem a posição dos menos favorecidos[...].Fortes sentimentos e aspirações

precisa dar conta da multiplicidade de circunstâncias e de posições mutáveis de indivíduos particulares. Neste sentido, David Miller explica o que entende por “justiça puramente procedimental”:

“[...]quando o bem que tentamos alocar é indivisível e não há razão convincente para dá-lo a um solicitante ao invés de outro, como não há base para julgar um resultado mais justo que outro nestas circunstâncias, o peso deve recair sobre o método de alocação, que se trata do caso que Rawls chama de ‘justiça puramente procedimental’”. (MILLER, 1999, p. 97, tradução nossa)¹⁹

Assim, para Miller, quando não for possível determinar a correção de um resultado, o procedimento considerado correto resultará conseqüentemente em um resultado correto, sem a necessidade de recorrer a um critério externo de referência. Dessa maneira, Miller explica que a justiça procedimental tem um valor que não é meramente instrumental, mas que acha suporte no respeito ao indivíduo e na cidadania equitativa. Desta forma, elucida que o exemplo do jogo do azar é correto porque todos têm iguais chances de ganhar ou de perder. Portanto, não é necessário que tal contrato exprima uma verdade, contanto que assegure a expressão da escolha dos contratantes num contexto de paridade de posições, o que se observa como suficiente na cultura de fundo para assegurar a confiança e cooperação de seus pares. (Cf. MILLER, 1999, p. 104) Por conseguinte, um indivíduo não sai necessariamente em vantagem de um contrato, mas nem por isso se sente trapaceado, pois acredita que um acordo que se firma por escolha própria livremente expressa será justo ao seguir as regras convencionadas.

Desta maneira, pode-se observar que a liberdade de escolha do indivíduo, ainda que possa ser contestada como uma ficção iluminista, é uma noção moral plenamente assimilada e compartilhada entre os indivíduos do contexto cultural liberal bem como único meio possível para a formação de qualquer acordo, de modo que sua função como condição formal em nada retira seu caráter substantivo. Assim, o

zelosas por certos objetivos não dão as pessoas uma demanda por recursos sociais.[...]A teoria dos bens primários é uma generalização da noção de necessidade, distinta de aspirações e desejos.” (RAWLS, 1975, p. 270)

¹⁹ “[...]when the good we are trying to allocate is indivisible and there is no compelling reason for giving it to one claimant rather than another. Since we have no grounds for judging one outcome as fairer than another in this circumstances, all weight must fall on the method used for the allocation. These are the cases that Rawls describes as exemplifying “pure procedural justice.”

próprio Rawls, em resposta a Habermas, reconhece que o procedimentalismo, enquanto uma teoria liberal, não poderia deixar de ser uma visão substantiva:

Começo explicando o que considero a distinção entre a justiça procedimental e a justiça substantiva como aquela que há entre, respectivamente, a justiça (ou equidade) de um procedimento e a justiça (ou equidade) de um resultado, respectivamente – e ambos os tipos de valores combinam-se no sentido de que a justiça de um procedimento sempre depende (deixando-se de lado o caso especial do jogo) da justiça de seu provável resultado ou da justiça substantiva. Desse modo a justiça procedimental e a substantiva estão relacionadas, não separadas. Mas isto ainda permite que procedimentos equitativos tenham valores que lhes sejam intrínsecos – por exemplo, um procedimento que exprima o valor da imparcialidade ao assegurar a todos igual oportunidade de defender sua opinião. (RAWLS, 2011, p. 499)

Neste sentido, é possível extrair que, embora nem sempre tenha diretrizes substantivas como referência, um procedimento contém valores em si mesmo advindos do juízo substantivo que o caracterizam como procedimento, tais como a imparcialidade, a igualdade, a ausência de coerção, a unanimidade etc. Portanto, tais valores são partes do procedimento, pois são essenciais para tornar o resultado correto ou razoável.

Outro ponto que merece destaque é que a substancialidade não se confunde com as doutrinas abrangentes, pois embora estas também sejam abarcadas pelas ideias de bem, deve-se ter em mente que as ideias de bem podem tanto ser políticas como não políticas, sendo a primeira que realmente interessa para o procedimentalismo da justiça como equidade. Assim, para que haja um procedimento não apenas formal, mas que também seja capaz de produzir resultados efetivamente corretos, é necessário o acordo da sociedade sobre o conteúdo político. Como Cohen elabora, os desacordos de doutrinas abrangentes no seio social podem criar um obstáculo entre o procedimento e a substância (Cf. COHEN, 2004, p. 616), pois ainda que o comprometimento procedimental seja relevante, é necessário também o comprometimento substantivo, que estabelece os fins racionais da vida de um indivíduo, de modo que as pessoas endossam a concepção política pelas razões certas, isto é por suas próprias razões extraídas de suas doutrinas abrangentes:

[...] a rejeição aos horrores da crueldade e tortura e ao mal associado aos prazeres de exercer dominação - permanecem, de modo subjacente, como controles substantivos que revelam o caráter ilusório de quaisquer ideias que se supõe puramente procedimentais e de justiça política. (RAWLS, 2011, p. 512)

Portanto, ainda que os desacordos substantivos de toda espécie cresçam, uma concepção política de justiça, que traz em seu seio ideais substantivos considerados políticos, é capaz de evitar o corte entre o procedimentalismo e a substância, já que pode ser endossada por toda a sociedade, pois independente da doutrina abrangente da qual sejam adeptos, é possível enxergar os ideais políticos como merecedores de serem seguidos. Assim, a correção de um resultado, pode, às vezes, ser justificada como produto de um procedimento correto. Nesta toada, a posição original pode ser entendida como procedimentalmente pura, pois a ausência do conhecimento das próprias ideias de bens por parte dos representantes impossibilita tê-las como referência externa. Assim, enquanto inserido em uma sociedade liberal, o procedimento é moldado de modo a ser compatível com o que esse tipo de sociedade entende por um procedimento justo (imparcial, transparente etc). Sem referências externas, a concepção política se sustenta por si própria, não recorrendo a nenhuma doutrina abrangente para sua construção. Desta feita, essa concepção política se revela perfeitamente adequada às sociedades pluralistas, pois mesmo que seus membros não dividam todos as mesmas ideias de bens, compartilham a ideia do que seja procedimentalmente correto e é aí que reside a prioridade do correto sobre o bem. Finalmente, tal ideia de procedimentalismo parece a mais adequada a atender sociedades multiculturais que buscam coerência e previsibilidade em suas relações interpessoais, de modo que possam ter expectativas de direitos mediante o cumprimento de suas responsabilidades, de maneira a trazer a estabilidade necessária às sociedades democráticas liberais contemporâneas.

3.1 AS CRÍTICAS AO PARADIGMA DE DISTRIBUIÇÃO

A ideia de procedimentalismo vem firmemente associada à de distribuição de bens, como sugere a posição original com os seus já predefinidos “bens primários”. Como já discutido no decorrer deste trabalho, o que se busca com esse artifício é a busca de princípios de justiça para reger uma sociedade bem estruturada, em que todos possam perseguir seus fins num contexto de igualdade de oportunidades, o que pressupõe uma distribuição correta daqueles bens primários. Na contramão, há um movimento filosófico de inspiração hegeliana, que defende a justiça social não como

uma questão de distribuição de bens, mas sim de reconhecimento de identidade. Os críticos do procedimentalismo rawlsiano, o entendem como promovedor da justiça como distribuição de bens, que trata das desigualdades mais como uma questão econômica do que propriamente identitária, de modo que promoveria uma igualdade econômica que não se traduz, necessariamente, numa igualdade em respeito à identidade. Assim, acreditam que aquele procedimentalismo reduz o papel do reconhecimento social para endossar uma suposta liberdade individual, o que leva a uma sociedade fragmentada e atomística. Assim, autores que advogam pelo reconhecimento, como Charles Taylor e Axel Honneth, contestam as ideias procedimentalistas, arguindo que uma justiça social que busque precipuamente uma garantia recíproca de autonomia individual leva à visão dos vínculos sociais como limitações à liberdade individual, reduzindo a justiça social a somente uma questão de distribuição de bens básicos:

O paradigma de distribuição, que elas tomam por base, revelou-se inadequado para determinar o material da justiça na modernidade: ao invés de falar de “bens”, deveríamos falar de relações de reconhecimento, ao invés de pensar em “distribuição”, deveríamos pensar em outros modelos para assegurar a justiça. (HONNETH, 2009, p. 355)

Para tal linha de pensamento, não são suficientes as políticas de redistribuição, pois a simples alocação dos bens não é o suficiente para se pôr fim a preconceitos e a diferenças de tratamento entre os cidadãos no interior de uma sociedade. As dificuldades dos homossexuais, por exemplo, são essencialmente relacionadas à falta de reconhecimento e não propriamente à desigualdade de tratamento formal (Cf. FRASER, 2003, p. 18). Nesse sentido, os adeptos da teoria do reconhecimento sugerem uma mudança cultural simbólica que promova diferentes padrões de representação e interpretação. Assim, Taylor alega que o procedimentalismo é “cego às diferenças” (Cf. TAYLOR, 1995, p.251) porque procura trazer todos para o mesmo status formal, mas se omite em relação ao preconceito entranhado nas relações interpessoais não propriamente políticas. Deste modo, a igualdade de tratamento formal não atesta as particularidades dos grupos sociais, pois o que se demanda não é a devolução do terreno social sem qualquer desigualdade, mas sim a manutenção e o cultivo do distintivo. Isto é, a liberdade de formação identitária e o seu respectivo reconhecimento não podem ser dispostos por uma distribuição de bens, mas por uma mudança cultural profunda no seio da sociedade.

No mesmo passo, para Iris Young (Cf. YOUNG, 1990, p. 25), os direitos expressam relacionamentos e não coisas, assim, são construídos por meio de lutas sociais e reconhecimento recíproco, ademais, não existe uma autoridade superior que tivesse o domínio de tais direitos à sua disposição para distribuir, uma vez que são frutos de conquistas sociais intersubjetivas. Neste sentido, a justiça social não é algo que possa ser recebido (Cf. YOUNG, 1990, p. 28) e, conforme Forst explica, a autora entende que tais ideias são derivadas de uma noção “procedimentalizada” de autonomia kantiana, de modo que conquistas sociais são vistas como criações autônomas de agentes (Cf. FORST, p. 262). Porém, como demonstrado neste mesmo capítulo, não se trata de uma justiça alocativa, pois na justiça procedimental pura as distribuições de vantagens não são consideradas a partir dos desejos e necessidades associados a um indivíduo determinado. Ao invés, a distribuição se dá de acordo com o sistema pública de regras, já que uma distribuição não pode ser avaliada apartada do sistema do qual ela é resultado:

Ao contrário do que acontece no utilitarismo, o conceito de justiça alocativa não tem aqui qualquer aplicação. Não há nenhum critério para uma distribuição justa fora das instituições de fundo e das titularidades que emergem do funcionamento efetivo do procedimento. São as instituições de fundo que fornecem o contexto para a cooperação eqüitativa no interior da qual surgem as titularidades. (RAWLS, 2003, p.71)

Neste toar, os filósofos mencionados criticam a maneira como o liberalismo procedimental supostamente estabelece a autonomia, que seria dada ou adquirida por si mesma e não por meio do intercâmbio de agentes no exercício de um reconhecimento intersubjetivo. Neste sentido, Honneth afirma que a autonomia não é algo que possa ser distribuído ou acumulado individualmente, como supostamente dispõe uma teoria procedimental distributiva, mas só pode advir do reconhecimento recíproco de identidades:

O paradigma distributivo com o qual elas operam dá origem à sugestão de que aquilo que deve tornar igualmente possível a autonomia poderia ser de algum modo distribuído segundo determinados princípios; nisso está pressuposto que este “material” da justiça encontra-se sempre já em um estado preparado, concreto, e que, além disso, pode ser acumulado individualmente pelos respectivos sujeitos. Mas ambas condições são impossíveis se nós só alcançamos a autonomia pela via do reconhecimento recíproco. (HONNETH, 2009, p. 354)

No mesmo seguimento, Taylor considera que as identidades são formadas em diálogo aberto na sociedade, sendo muitas vezes deformadas em função de roteiros sociais previamente definidos. Deste modo, entende que o não reconhecimento de uma identidade é uma forma de opressão, assim como um reconhecimento disforme arraigado em padrões sociais de representação e interpretação (Cf. TAYLOR, 1995, p. 241). Portanto, estes filósofos entendem a autonomia como uma capacidade que existe somente no contexto das relações sociais, por isso, Honneth acredita que a posição original e seu respectivo véu da ignorância não contemplam a autonomia. De fato, para que os indivíduos consigam optar pelos bens apropriados, de modo a visualizar a renda como uma oportunidade de liberdade ou ofertas de carreiras como meio para a realização das próprias capacidades, é preciso que eles saibam da sua relação peculiar com tais bens, que só podem ser assim interpretados por indivíduos conectados à sociedade (Cf. HONNETH, 2009, p. 356). Em outras palavras, isso significa que a parte não pode se desvincular da sua própria identidade, ao contrário, deve conhecer seus talentos e capacidades para que possa deliberar de maneira realmente autônoma.

No entanto, o liberalismo político não dispensa o caráter político da autonomia, muito pelo contrário, ele não só admite esta qualidade, como a endossa como característica fundamental da autonomia plena. Todavia, para os fins da posição original, e somente nesta situação, aquela deve ser restringida para que se alcance um resultado correto, o que não significa comprometê-la indefinidamente, mas garanti-la efetivamente. Neste sentido, Rawls distingue entre a autonomia racional (artificial) da posição original e a autonomia plena (política), reconhecendo que a última não se realiza pelas partes na posição original, mas sim pelos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada em sua vida pública: “[...]é em virtude do reconhecimento público e da aplicação informada dos princípios de justiça em sua vida política, como exige seu senso efetivo de justiça que os cidadãos adquirem autonomia plena.” (RAWLS, 2011, p. 92)

Tanto a autonomia racional quanto a plena partem da premissa de que os cidadãos se concebem como pessoas livres em três aspectos: primeiro, que “[...]as pessoas tem a faculdade moral de formular, rever e se empenhar racionalmente na realização de uma concepção de bem.” (RAWLS, 2011, p. 86); segundo, que as pessoas são fontes autenticadoras de demandas válidas e, finalmente, que as

peças são capazes de assumir responsabilidade por seus fins. Deste modo Rawls explica a autonomia racional:

A autonomia racional, que analiso em primeiro lugar, baseia-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Expressa-se no exercício da capacidade de formular, revisar e se empenhar na realização de uma concepção do bem, assim como de deliberar de acordo com essa concepção. Também se manifesta na capacidade que elas têm de alcançar acordo com os outros (quando estão sujeitas às restrições razoáveis). (RAWLS, 2011, p. 86)

Deste modo, Rawls alega que é por meio da autonomia racional que a posição original se torna um caso de justiça procedimental pura (Cf. RAWLS, 2011, p. 86), ou seja, aquele em que a justiça se dá por meio do resultado de um procedimento correto, de modo que quaisquer que sejam os princípios que as partes selecionem da lista de alternativas que lhes seja apresentada, estes serão aceitos como corretos. Neste cenário, levando em consideração que as partes não estão cientes de suas próprias concepções morais e, portanto, não poderiam tê-las como referência externa de justiça, estas só podem contar com suas duas faculdades morais e com a razão prática, isto é, sua capacidade de decisão por meio da reflexão do que seria desejável fazer numa situação de dilema prático.

Desta forma, o que propulsiona a parte a aceitar certos princípios como corretos é o fato das partes se verem como pessoas livres, de modo que são as próprias partes que concedem validade às suas demandas, já que não se pode falar de princípios dados de antemão por alguma revelação divina ou doutrina abrangente, mas somente pelas próprias elaborações das partes dotadas da capacidade de exercer autonomia racional (formular, rever e se empenhar na realização de uma concepção de bem), sem qualquer referência externa para a seleção dos princípios, a não ser a própria razão prática dos envolvidos. Isto significa que, como não há referência a doutrinas abrangentes, a concepção política é sustentada por si própria, na medida em que são as próprias partes, enquanto pessoas livres representando os cidadãos, que concedem validade às suas demandas. A autonomia plena, por sua vez, se realiza na vida pública pelos cidadãos, possuindo valor político e não ético. Isto ocorre porque ela se dá pela afirmação dos princípios políticos de justiça e devidamente protegida pelos direitos e liberdades fundamentais, Rawls explica:

[...]também se realiza pela participação em assuntos públicos da sociedade e pelo compartilhamento de sua autodeterminação coletiva ao longo do tempo. Essa autonomia plena da vida política deve ser distinguida dos valores éticos da autonomia e individualidade, que podem aplicar-se na vida como

um todo, tanto social quanto individual, da forma expressa pelos liberalismos abrangentes[...]. (RAWLS, 2011, p. 93)

Estabelecer a autonomia plena, desse modo, não significa admiti-la como uma doutrina abrangente, como a disposta por Honneth que trata a autonomia como uma espécie de resultado de um processo ontogênico de formação identitária que reflui diretamente na estrutura social ²⁰ (Cf. HONNETH, 1995, p.69). Embora estes tipos de doutrinas não sejam de modo algum rejeitadas na justiça como equidade, também não servem como fundamento para uma sociedade bem ordenada, uma vez que não podem proporcionar um terreno comum, pois extrapolam o limite político. No entanto, podem, evidentemente, fazer parte das doutrinas abrangentes do indivíduos, a justiça como equidade afirma a autonomia política para todos, mas cabe aos cidadãos enquanto pessoas encaixar o peso de sua autonomia ética.

Outra crítica feita ao paradigma da distribuição é que a justiça procedimental distributiva tem aptidão de tornar a sociedade homogeneizada (Cf. TAYLOR, 1995, p. 260). Isto porque a justiça procedimental visa uma distribuição equitativa de bens, por meio de uma não discriminação, que é indiferente à identidade peculiar dos indivíduos. Neste sentido, para Taylor, a redefinição socioeconômica típica desta tradição procedimental trouxe diversos programas sociais de redistribuição que poderiam parecer uma inclinação às políticas de diferença, como a discriminação positiva até o balanço das condições de igualdade. Mas, como este autor explica:

Trata-se de um argumento que parece bastante coerente — onde sua base factual é sólida. Mas ele não justifica algumas das medidas que hoje se pedem a partir da diferença, medidas cuja meta não é nos devolver a um eventual espaço social "cego às diferenças", mas, pelo contrário, manter e cultivar o distintivo, não só agora mas sempre. (TAYLOR, 1995, p. 252)

Deste modo, Taylor enxerga esta forma de liberalismo como desconfiada das metas coletivas e acredita que os direitos individuais juntamente com os dispositivos antidiscriminatórios não deveriam tomar precedência sobre aquelas (Cf. TAYLOR, 1995, p. 262) Para ele, o que resulta disso é um tipo de liberalismo inóspito à diferença, e os beneficiários do reconhecimento anseiam por respeito e não

²⁰ Honneth procura por meio da psicologia social de Mead proporcionar uma abordagem pós-metafísica a teoria da intersubjetividade de Hegel (HONNETH, 1995, p. 70). No entanto, ainda que não fosse possível reputar tal abordagem como metafísica, trata-se de uma doutrina abrangente que não pode servir como fundamento político, na medida em que vai muito além de uma psicologia moral filosófica que se esteia na concepção de pessoa política em Rawls. Aquela, trata do processo de formação identitária que abrange os aspectos éticos e psíquicos da vida humana no meio social como um todo.

condescendência. No entanto, diferente do que sustenta Taylor, a justiça como equidade, na realidade, busca estabelecer os parâmetros equitativos nas desigualdades de perspectivas de vida entre os cidadãos, que derivam das posições sociais, vantagens naturais e das contingências históricas. Assim, a justiça como equidade permite a desigualdade, bem como a fruição pelas pessoas dos benefícios sociais decorrentes da medida de suas capacidades distintivas, desde que sejam aptas a melhorar a condição dos menos favorecidos. De igual forma, Rawls não propõe uma sociedade estratificada, entendendo a importância do sentimento de valor próprio e da convicção de que a própria concepção de bem é digna de ser realizada:

[...]os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada expressam seu respeito mútuo uns pelos outros como algo razoável e digno de confiança, assim como o reconhecimento do valor que todos os cidadãos atribuem a própria forma de vida (RAWLS, 2011, p. 379)

Assim, ele entende que o indivíduo só é completo nas atividades de união social,²¹ sendo a partir dessas uniões sociais que se pode considerar a diversidade da cultura pública da sociedade como resultante da cooperação de todos. Ademais, é por meio da cooperação ativa com os outros que se pode realizar os próprios talentos, é um esforço conjunto. Nesse sentido, a estrutura básica da sociedade “[...]oferece um quadro institucional no interior do qual cada uma dessas atividades podem ser realizadas[...]”, (RAWLS, 2011, p. 381) de maneira que a sociedade pode ser entendida como uma “união social das uniões sociais” (RAWLS, 2011, p. 381), pois acomoda em seu seio uma diversidade de atividades humanas, que se ajustam de modo a se complementarem e coordenarem de maneira adequada. Portanto, essa noção da sociedade como uma união social das uniões sociais demonstra que um regime de liberdade pode, além de acomodar a pluralidade de concepções de bem, ser capaz de coordenar distintas atividades que se tornam possíveis pela diversidade humana, união da qual todos podem participar e com a qual podem contribuir.

²¹ “A ideia é que uma sociedade bem ordenada pelos dois princípios de justiça pode representar, para cada cidadão, um bem de alcance muito mais amplo do que o bem determinado dos indivíduos, quando se deixa isso por conta dos recursos de cada um ou quando se limita a associações menores. [...] as pessoas precisam umas das outras, pois é só mediante a cooperação ativa com os outros que o talento de cada um em particular pode se realizar, e isso, em grande medida, graças aos esforços de todos.” (RAWLS, 2011, p. 381).

3.2 CRÍTICAS COMUNITARISTAS À JUSTIÇA COMO EQUIDADE

O comunitarismo é uma corrente filosófica que critica o liberalismo procedimental e salienta a relação do indivíduo com sua comunidade, preocupando-se, essencialmente, com a correspondência da prática política às dinâmicas e relações interpessoais que surgem no seio da comunidade. Essa corrente de pensamento não entende que o correto deva ser prioritário em relação ao bem e, mais que isso, acredita que esse modelo social típico do liberalismo leva a uma sociedade individualista que substitui os valores comunitários por valores egoístas. Os filósofos comunitaristas que serão tratados aqui são Charles Taylor, Michael Sandel e Michael Walzer, embora tais autores costumem declinar tal rótulo.

Os críticos comunitaristas afirmam que o liberalismo rawlsiano, ao buscar o solo comum político que dá a proteção procedimental aos indivíduos para viverem suas vidas particulares como bem entenderem, valoriza a liberdade individual em detrimento da coletiva ou comunitária. Para Taylor, o liberalismo procedimental se estabelece como se a sociedade fosse uma “associação de indivíduos” (Cf. TAYLOR, 1995, p. 202), cujo bem comum é constituído por bens individuais. Em outras palavras, parte da crítica comunitarista entende que o procedimentalismo se sustenta na ideia de que os princípios de justiça, enquanto expressão da vontade comum dos cidadãos, primam pela noção de liberdade como garantia recíproca da autonomia individual. No entanto, conforme Rawls explica, a sociedade democrática bem ordenada não deve ser confundida com uma associação de indivíduos:

[...] uma sociedade democrática, como qualquer sociedade política, deve ser vista como um sistema social completo e fechado. É completo no sentido de ser autossuficiente e de ter espaço para todos os principais objetivos da vida humana. Também é fechado [...] no sentido de que só se entra nesse sistema pelo nascimento e dele só se sai pela morte. Não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade, não é como se viéssemos de outro lugar. (RAWLS, 2011, p. 48)

Do mesmo modo, a sociedade democrática bem ordenada não é uma mera associação de indivíduos, já que não pode proporcionar cláusulas distintas a seus membros de acordo com o que cada um poderia contribuir para os demais e não há finalidades sociais previamente estabelecidas que possam justificar privilégios diferenciados. Entretanto, a sociedade democrática bem ordenada tampouco pode ser percebida como uma comunidade, se por este termo for entendida uma sociedade

cuja diretriz é fundamentada por alguma doutrina abrangente compartilhada, de maneira que “[...]o fervor em realizar toda a verdade nos leva a procurar uma unidade mais ampla e profunda, que não pode ser justificada pela razão pública[...].” (RAWLS, 2011, p. 51), sendo este tipo de unidade inviável sem a violação de princípios democráticos fundamentais.

Neste sentido, para filósofos como Taylor, as sociedades liberais procedimentais trazem premissas básicas de que a sociedade deve ser neutra em relação ao que constitui uma vida boa, cabendo ao próprio indivíduo estabelecer suas concepções de bem, do contrário, não haveria imparcialidade do Estado, o que redundaria no prejuízo do igual tratamento que todos os cidadãos deveriam gozar. O problema, para ele, é que este tipo de modelo leva a uma sociedade fragmentada, cujos membros encontram dificuldades de se identificar com a sociedade política enquanto uma comunidade (Cf. TAYLOR, 2003, p.117), de maneira que a ausência de um bem comum leva as pessoas ao individualismo, pois passam a se concentrar somente nas próprias vidas sem se importarem com os demais ou com a sociedade.

Em outras palavras, as críticas comunitaristas residem na observação do fato de que as comunidades não prosperam na sociedade liberal, independente do espaço que tenham para tal (Cf. POGGE, 2007, p.186). Segundo tais críticas, no contexto destas sociedades, houve uma fragmentação das crenças e dos comprometimentos profundos, gerada pelo ideal da individualidade. Assim, para Walzer, devido às mobilidades que assolam a sociedade de modo geral,²² os membros da sociedade liberal frequentemente não dividem entre si uma tradição política ou religiosa, são livres dos vínculos e dos valores comuns assim como dos costumes e tradições. Desta forma, trata-se de uma sociedade que se dispõe pela coexistência de “eus”, que se encontram muitas vezes dissociados dos seus pares ao invés de se entenderem como seres sociais. Neste sentido, Walzer observa que o liberalismo dispõe das associações como produto da vontade, quando na realidade as pessoas já nascem

²² Walzer acredita que indivíduos estão constantemente em movimento e continuamente se associam e se desassociam de seus pares, o que gera uma sociedade profundamente instável. Para o autor, este cenário é mais perceptível quando se identifica movimentos como a mobilidade geográfica, no qual as pessoas, muitas vezes, em decorrência do trabalho precisam mudar de cidade, deixando para trás os vínculos afetivos. No mesmo sentido, a mobilidade social dispõe que as mudanças de posição social ocorrem com mais frequência do que antes. A mobilidade conjugal, por sua vez, propõe que os casamentos muitas vezes ocorrem entre pessoas muito diferentes entre si, assim como frequentemente os casamentos são desmanchados, o que resulta numa fragmentação no próprio seio familiar. Por fim, a mobilidade política, em que os indivíduos cada vez mais tomam decisões eleitorais independentes e pensam à revisão, resultando em pouca fidelidade política (Cf. WALZER, 2008, pp. 215-218).

em determinados grupos com uma identidade previamente definida, de modo que suas futuras associações muitas vezes expressam os latentes elementos identitários que não foram escolhidos, mas remotamente impostos. (Cf. WALZER, 2008, p. 225)

Os comunitaristas acreditam que os efeitos colaterais do ideal da individualidade, entre outros, foram a superficialidade das amizades e a fugacidade dos casamentos, que são vistos como parcerias de conveniência que se desmancham tão logo as preferências e interesses se tornem incompatíveis, somente para se reprisar novamente com um novo par. Desta maneira, alegam que os indivíduos não possuem crenças muito sólidas, exceto na justiça, ou melhor ainda, nos próprios direitos, de cuja aplicação não precisam nunca abrir mão, independente do impacto que eles possam ter para os outros. Pogge observa que tais críticas parecem vir acopladas com certa forma de nostalgia, pois apesar do modelo das relações interpessoais de outros tempos ser diferente, não necessariamente era superior. De fato, havia menos divórcios, por exemplo, mas isso não quer dizer que a vinculação moral de um matrimônio era favorável às mulheres, que muitas vezes sofriam com maridos abusivos. Da mesma forma, se havia mais sujeitos comprometidos com uma religiosidade profunda, muitas vezes eles eram sujeitos ao defraude pelos clérigos. (Cf. POGGE, 2007)

Isso não significa alegar que as sociedades modernas não sofreram qualquer tipo de perda de valores, mas que isso é um fato do decurso da história na conquista por direitos, pois, como o próprio Rawls alega, “[...] não há mundo social sem perda”. (RAWLS, 2011, p. 232) No entanto, atestar essa realidade não significa se resignar ao “status quo”, pois Rawls acredita que a sociedade visionada por ele garantiria muito mais pelos valores comuns do que as existentes sociedades que se denominam liberais (Cf. POGGE, 2007, p. 188). Logo, não se deve menosprezar a importância da liberdade negativa nas sociedades modernas nem supor uma superioridade desta sobre a liberdade política numa concepção de justiça rawlsiana. Estas liberdades, juntas, são entendidas como fundamentais e por isso possuem prioridade em sua teoria. Além disso, como já afirmado, o liberalismo político dá um passo além, pois confere à liberdade política, e somente a ela, o valor equitativo, isto é, o valor das liberdades políticas deve ser aproximadamente igual para todos os cidadãos. Rawls reconhece que “[...] uma vertente da tradição liberal considera que as liberdades políticas têm menos valor intrínseco do que as liberdades de pensamento e de consciência e do que as liberdades civis em geral” (RAWLS, 2011, p. 354), mas este

não é o caso da justiça como equidade, que busca justamente uma cooperação entre os cidadãos através do tempo.

No entanto, o comunitarismo insiste que o liberalismo procedimental endossa certa predominância do individualismo e ignora a questão da formação da identidade do indivíduo. Michael Sandel, por exemplo, alega que as considerações sobre a concepção de pessoa feitas por Rawls são no sentido de estabelecer a maneira como os indivíduos se distinguem dos seus fins, utilizando a posição original para estabelecer a pessoa como descolada quase completamente dos próprios fins (Cf. SANDEL, 1998, p. 36), como se os componentes de sua identidade pudessem ser escolhidos. Em outras palavras, Sandel entende que a concepção de pessoa em Rawls tem caráter voluntário, como se as determinações que qualificassem a identidade de um indivíduo fossem uma questão de livre opção. Contra este tipo de ideia, Sandel entende que a identidade de uma pessoa não é objeto de posse, já que é constituída no seio da comunidade e não pode ser percebida como apartada do vocabulário compartilhado desta comunidade, de suas práticas e crenças. Neste toar, Sandel acredita que a justiça como equidade estabelece o indivíduo como prioritário em relação aos seus fins, uma vez que estes fins são sujeitos à posse pelo próprio indivíduo, na medida em que ele pode abstrair de suas crenças e contingências, quando exigido por uma dada situação (Cf. SANDEL, 1998, p. 19). Sandel discorda dessa suposta proposição, uma vez que não enxerga como possível que uma pessoa possa ser concebida separada de suas finalidades, entretanto, Rawls não discorda inteiramente disto quando fala sobre sua concepção de pessoa:

É possível que tenham, e muitas vezes de fato têm, afetos, devoções e lealdades dos quais acreditam que não podem ou não devem se distanciar e dos quais, na verdade, não conseguem se distanciar para avaliá-los objetivamente. É possível que julguem simplesmente impensável se conceberem à parte de certas convicções religiosas, filosóficas e morais, ou de certos vínculos e compromissos duradouros. (RAWLS, 2011, p. 36)

Rawls não nega que se os indivíduos se vissem privados desses fins se sentiriam perdidos ou desmotivados para seguir em adiante, afinal, não teriam mais razões para tal, como se pode supor. Contudo, este autor alega que as pessoas, na condição de cidadãs, são intituladas do direito de reivindicar a própria pessoa como independente de uma concepção determinada de bem, não sendo irresistivelmente amarrados a nenhuma. (RAWLS, 2011, p. 35) Para ele, não se pode negar que as

concepções de bem podem mudar no decorrer do tempo, não é possível obrigar ninguém a se vincular eternamente a uma concepção em que não vê mais sentido, alegando que lhe é intrínseca ou que faz parte da sua formação como pessoa. Isto não seria adequado ao liberalismo político, que permite que as pessoas livremente formem, revisem e se empenhem na concretização de seus fins. Seria compatível, ao contrário, com algum tipo de opressão. Rawls dispõe sobre sua concepção de pessoa:

O essencial é que não se requer, em uma sociedade bem-ordenada, a concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais como um ideal pessoal, associativo ou moral[...]. Trata-se de uma concepção de justiça afirmada com o propósito de estabelecer uma concepção pública e efetiva de justiça. (RAWLS, 2011, p.434)

Assim, [...]a concepção de pessoa é considerada parte de uma concepção de justiça política e social, isto é, a concepção de pessoa caracteriza como os cidadãos devem perceber a si mesmos e uns aos outros em suas relações políticas e sociais, na maneira especificada pela estrutura básica. (RAWLS, 2011, p. 355)

Contudo, o comunitarismo acredita que o liberalismo procedimental promove o individualismo, na medida em que supõe as pessoas como descoladas dos valores comunitários, o que conseqüentemente leva ao atomismo (Cf. TAYLOR, 2003, p.117), cuja anonimização dos relacionamentos sociais se traduz na dissolução de afiliações de grupo. Deste modo, alega que este liberalismo não compreende as tramas dos tecidos sociais, sendo, portanto, alheio às dinâmicas dos agentes entre si na sociedade. Embora a justiça como equidade englobe a cultura pública política e a cultura de fundo, o objeto de sua concepção política é a estrutura básica. Deste modo, o comunitarismo enxerga este caráter generalista do liberalismo procedimental como um desenraizamento do indivíduo, que se revela inclusive no artifício da posição original. Tudo isto gera uma sociedade desconfiada de valores coletivos, que confunde a autonomia com o individualismo, já que a autonomia, para ele, só se exerce por meio do intercâmbio dos agentes no meio social.

Entretanto, essa abstração da pessoa na posição original não significa supor que tais princípios gerais resultantes deste artifício sempre prevalecerão sobre os juízos particulares dos cidadãos, pois os dois são complementares da reflexão prática, assim, devem acomodar um ao outro, para que se constitua uma visão coerente. A abstração, como dito por Rawls, é um artifício de representação, uma ferramenta útil para visualização da resolução de conflitos em que se está envolvido, de modo que facilita a sintonização das concepções abstratas, isto é, idealizadas, com as ideias

fundamentais. Portanto, a filosofia política não se afasta da sociedade, mas também não tem qualquer aspiração por descobrir no que consiste a verdade, por meio de seus métodos peculiares de argumentação, descolada de toda tradição de práxis e pensamentos políticos. (RAWLS, 2011, p. 53)

Entendida a autonomia na teoria rawlsiana, pode-se concluir que não só o liberalismo político não cria um ambiente propício para o atomismo, como enseja um ambiente de cooperação mútua e respeito recíproco que pode ser endossado por todos os cidadãos, independentemente de qualquer suposta peculiaridade identitária. O atomismo visualizado pelos comunitaristas se trata justamente do que Rawls chama de *modus vivendi* ou equilíbrio de forças de soma zero, que é substituído pela cooperação dos cidadãos através do tempo assegurada pela justiça como equidade. De fato, Rawls rejeita o mero *modus vivendi*, pois sua estabilidade é volúvel e sujeita às reconfigurações de divisão de poder. Além disso, esta não é uma estabilidade que se estabeleça pela cooperação mútua dos cidadãos, mas parte-se do pressuposto que há uma competição entre indivíduos que, dotados de autonomia (entendida aqui como capacidade de tomar as próprias decisões sem obstrução do outro), têm seus conflitos de interesses ajustados por um ponto de equilíbrio. Isto é, em condições de igualdade de poder, estes indivíduos adequam seus interesses de maneira que não adentrem na esfera de autonomia do outro, na esperança de que seu par faça o mesmo, pois de outra forma poderiam se aniquilar mutuamente. Neste sentido, os indivíduos se conciliam, pois receiam que tenham os próprios interesses comprometidos, haja vista que não há uma cooperação genuína, mas um ajuste volátil ao equilíbrio de forças, que pode se alterar a qualquer momento e, por conseguinte, modificar os termos de suas coexistências.

Entretanto, a estabilidade proporcionada pela cooperação dos cidadãos no consenso sobreposto se justifica pelas razões certas e não pela autopreservação, até porque a estabilidade precária provida pelo *modus vivendi* persiste sobre uma contínua ameaça de opressão sobre os indivíduos, pois é inevitável a possibilidade de alterações das circunstâncias de disposição de poder. Tendo em vista que não se trata de uma cooperação, mas sim de um conflito resolvido por uma eventual convergência de interesses, há uma disposição de perseguir os próprios objetivos em prejuízo do outro se as circunstâncias assim permitirem, de modo que o *modus vivendi* em nada se assemelha com o consenso sobreposto. Primeiramente, porque o consenso sobreposto não se trata de um consenso social pautado por interesses

particulares ou de grupos, ou até mesmo como “produto de barganha política” (Cf. RAWLS, 2011, p.173), porque se fosse assim haveria uma união social aparente, apenas. Afinal, como dito, essa estabilidade depende de que não exista alterações que interfiram na convergência de interesses. Além disso, o consenso sobreposto tem como objeto a concepção política de justiça, que é uma concepção moral e, portanto, se afirma pautada em razões morais, que inclui a concepção dos cidadãos como pessoa e a concepção de sociedade, além dos princípios de justiça e a interpretação das virtudes políticas em que tais princípios “[...]se cultivam no caráter humano e se expressam na vida pública.” (RAWLS, 2011, p. 174) Deste modo, a concepção de pessoa política rawlsiana não é nada compatível com a natureza predatória e propensa ao egoísmo e à conquista, como parece supor o *modus vivendi*.

Neste sentido, Walzer sugere que a força do Estado é simetricamente relativa à propensão dissociativa dos indivíduos, de maneira que quanto mais atomizada seja uma sociedade mais forte se torna o Estado (Cf. WALZER, 2008, p. 227), mas tal proposição não encontra paralelo no liberalismo político de Rawls. Walzer acredita que o argumento liberal da neutralidade é motivado pela fragmentação no seio social, em que os indivíduos buscam viver suas vidas da maneira como quiserem e, para tanto, terceirizam a garantia dessa autonomia ao Estado, já que este seria o único capaz de proteger seus interesses individuais, dado que promove a neutralidade que permite a cada um a escolha do que seja a vida feliz. No entanto, o consenso sobreposto não se estabelece por essas razões, não se trata de um mero consenso sobre a aceitação de certas autoridades baseada na convergência de interesses próprios, tampouco parte de valores individualistas e de autoproteção:

Todos que afirmam a concepção política partem do interior da sua própria doutrina abrangente e se valem das razões religiosas, filosóficas ou morais que essa visão oferece. O fato de que as pessoas endossem a mesma concepção política em nada torna essa adesão menos religiosa, filosófica ou moral, conforme o caso, uma vez que são razões nas quais as pessoas acreditam de forma sincera e que determinam a natureza de sua adesão. (RAWLS, 2011, p. 174)

Isto significa que o consenso sobreposto se estabelece pelas razões certas, ao contrário da estabilidade proporcionada pelo *modus vivendi*, que se baseia na autoproteção dos indivíduos. Entretanto, para muitos comunitaristas, o consenso sobreposto não é nada mais que uma espécie de *modus vivendi*, visto que uma verdadeira estabilidade só se poderia concretizar pela comunidade política. Porém,

para Rawls, a comunidade política entendida como uma sociedade política unida em prol da aceitação de uma única doutrina abrangente não cabe na justiça como equidade, que reconhece o fato do pluralismo razoável e exclui o uso opressivo do poder estatal:

A justiça como equidade supõe, assim como o fazem outras visões políticas liberais, que os valores das comunidades não só são essenciais, como também praticáveis, em primeiro lugar, nas diferentes associações, que conduzem seus assuntos internos nos quadros da estrutura básica, e, em segundo lugar, naquelas associações que se estendem para além dos limites das sociedades políticas, tais como as Igrejas e as sociedades científicas. O liberalismo rejeita o entendimento da sociedade política como comunidade porque, entre outras coisas, isso leva a violação sistemática de liberdades fundamentais e pode legitimar o uso opressivo do monopólio (legal) que o Estado tem da força. Não há dúvida de que, na sociedade bem-ordenada de justiça como equidade, os cidadãos compartilham um objetivo comum, que tenha alta prioridade: assegurar que as instituições políticas e sociais sejam justas e garantir justiça às pessoas em geral[...]. (RAWLS, 2011, p. 172n)

Deste modo, a partir de uma concepção política que por todos pode ser endossada e que promova a cooperação entre os cidadãos, se cria um ambiente estável para a convivência harmônica almejada pelo liberalismo político. O comunitarismo, por sua vez, não parece demonstrar claramente como dirimir as profundas controvérsias do pluralismo político a partir das suas doutrinas teleológicas, mas parece aprofundar as desavenças no seio social, por impor como finalidade concepções éticas completamente difusas e plurais no meio social das democracias liberais plurais, afetando sua estabilidade.

3.3 RAZÃO PÚBLICA

A justiça como equidade se guia pela prioridade do correto sobre o bem, deste modo, busca-se uma concepção política que se pautar pelo conteúdo da cultura pública política de uma dada sociedade. Esta concepção pode ser aceita por todos, uma vez que não interfere na vida particular das pessoas, que se encontram desobstruídas para perseguir suas próprias concepções de bem. Neste sentido, tal concepção exprime o razoável e não uma verdade, do contrário, seria uma concepção arbitrária em vista da pluralidade de doutrinas incompatíveis entre si que carregam consigo a firme convicção de portarem a verdade. Portanto, a concepção política é o

terreno comum entre as doutrinas abrangentes razoáveis e serve como justificção para a sociedade bem ordenada. Por conseguinte, deve-se ponderar quais razões podem ser ofertadas razoavelmente aos demais no debate público, em termos que possam ser aceitos por todos. Assim, o ideal de razão pública especifica a prioridade do correto sobre o bem na medida em que os argumentos públicos devem ser conformados pela concepção política de justiça e não manipulados por interesses de algum grupo em circunstâncias particulares.

Isso não significa que as doutrinas abrangentes não possam ser incluídas na discussão política pública, nem que essa inclusão na cultura política pública altere a justificção da razão pública. Rawls denomina isso de “visão ampla da cultura política pública” (Cf. RAWLS, 2011, p. 548). As doutrinas abrangentes podem ser incluídas na razão pública, desde que apresentem as razões políticas adequadas no devido tempo. Isto é, as doutrinas abrangentes podem ser introduzidas somente na condição de que também sejam apresentadas razões políticas, condição que se chama de cláusula (*proviso*) (Cf. ARAÚJO, 2011, p. 97). Rawls acredita que os vínculos de amizade cívica são fortalecidos quando os cidadãos declaram suas doutrinas abrangentes e as razões a partir destas que os fazem endossar a concepção de justiça, de maneira que podem oferecer uma justificção pública de acordo com sua concepção de bem e dos valores políticos que retiram dela. Do mesmo modo, os vínculos de amizade cívica são igualmente fortalecidos quando os cidadãos conjecturam o que seja a concepção de bem do outro e, a partir daí, buscam esclarecer as razões que podem motivá-los a endossar a concepção política (Cf. RAWLS, 2011, p. 550).

Em uma sociedade bem ordenada, cujo sistema equitativo de cooperação endossa uma estrutura básica, na qual as principais instituições se articulam em um sistema único como objeto primário da justiça, é esperado que o papel destas instituições seja asseverar as condições de fundo equitativas na qual os indivíduos e as associações possam realizar suas próprias concepções de bem razoáveis. A razão pública trata das circunstâncias práticas desta possibilidade, cujas orientações são abstraídas do contrato hipotético procedimentalmente construído na posição original, que produziu os princípios diretores da vida pública política. Portanto, considerando que a concepção de justiça é política, esta só deve ser aplicada à estrutura básica e às suas principais instituições, deixando o que seja ligado apenas às diversas doutrinas abrangentes razoáveis para a cultura de fundo.

No mais, é indispensável que tal concepção abarque (além dos seus princípios de justiça) orientações que tipifiquem os meios de argumentação “[...]e critérios para os tipos de informação que são pertinentes às questões políticas.” (RAWLS, 2011, p. 264). Desta forma, a razão pública é formada por princípios de justiça e por diretrizes e critérios para aplicar as regras elegidas. Estas ferramentas permitem um discurso público refletido sobre as questões políticas. Portanto, o desafio se encontra em interpretar as diversas ideias de bem fornecidas pela cultura pública de fundo como compatíveis ou não com a concepção política que regula a estrutura básica. Assim, Rawls propõe que, na razão pública, as concepções de bem sejam alteradas pela ideia do politicamente razoável:

É central para a ideia de razão pública que ela não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade politicamente democrática. A exigência básica é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha. (RAWLS, 2011, p. 533)

A razão pública exprime, no seu mais elevado grau, os valores morais e políticos que devem estipular o vínculo de um governo democrático constitucional com seus respectivos cidadãos, bem como a relação destes entre si mesmos. Logo, aqueles que desprezam a democracia constitucional e seu preceito da reciprocidade, conseqüentemente, não aceitarão a ideia da razão pública. A razão dos cidadãos livres e iguais é a razão do público, sendo seu objeto o próprio bem público, enquanto compreendido no âmbito da justiça política fundamental, isto é, aquela relativa aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica (Cf. RAWLS, 2011, p. 524) Ademais, a razão pública não se impõe em todas as discussões políticas a respeito destas questões fundamentais, mas somente no que o autor chama de fórum político público.²³ Este fórum é essencialmente composto pelo discurso dos

²³ “A razão pública rawlsiana de modo algum exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir e decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam, restringindo-se à avaliação daquilo que deve contar como argumento aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos. Na mesma entrevista, Rawls assinala que ‘as pessoas podem utilizar argumentos da Bíblia, se quiserem. Mas eu quero que elas vejam que também deveriam ofertar argumentos com os quais todos os cidadãos razoáveis poderiam concordar. Mais uma vez, qual é a alternativa? Como se pode conviver em um regime constitucional com todas essas outras doutrinas abrangentes?’ Por essa razão, o acordo público está relacionado com os valores políticos que convergem para uma concepção política comum às doutrinas abrangentes razoáveis e que determinam as relações de um governo democrático com seus cidadãos e destes entre si.” (ARAÚJO, 2011, p. 5)

juízes em suas decisões (principalmente os de um tribunal supremo), o discurso das autoridades públicas (destaca-se os chefes do poder executivo e os legisladores) e finalmente o discurso dos candidatos a cargos públicos, especialmente em suas declarações políticas. Apartada desse fórum político público, está a cultura de fundo da sociedade civil, sendo assim, a ideia da razão pública não se aplica à cultura de fundo e suas respectivas formas de razão não pública. Esta cultura de fundo é formada pelas doutrinas abrangentes de todos os tipos e é o que se pode chamar de cultura do social e não do político, pois trata-se da cultura da vida cotidiana e suas associações, que inclui culturas tais como as das Igrejas, das instituições de ensino, principalmente as universidades, sociedades científicas etc. (Cf. RAWLS, 2011, p. 16)

Críticos do liberalismo político, como Sandel, expõem que ignorar no debate público as questões que florescem do seio das doutrinas abrangentes é um erro, pois estas têm uma natureza tão pública como qualquer outra. (Cf. SANDEL, 1998, p.16) Diante disso, Rawls explica que compreende que os que aparentemente rejeitam a ideia da razão pública, na realidade, querem afirmar a indispensabilidade de uma discussão plena e aberta na cultura de fundo e o liberalismo político não discorda disso. (Cf. RAWLS, 2011, p. 526) As questões públicas que se desdobram de dentro de doutrinas abrangentes, que Sandel exemplifica com indagações sobre o aborto, casamento homossexual etc, podem sim entrar no debate político, no entanto, não devem recorrer só a concepções de bem para se fundamentar, mas apresentar também razões em linguagem política, que é igualmente acessível a todos os cidadãos. Para Rawls, na sociedade marcada pela cultura política liberal é possível perfeitamente deliberar sobre tais assuntos sem recorrer às doutrinas abrangentes ou, caso se queira utilizá-las, é preciso que se lance mão também das razões políticas para sustentar aquilo que elas pretendem sustentar:

[...]doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contando que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apóiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como a *cláusula*[...]. (RAWLS, 2011, p. 549)

A despeito do caráter instrumental imanente desses tipos de deliberação, Dryzek critica o liberalismo político no sentido de que a razão pública assume muito mais um caráter material do que propriamente procedimental, uma vez que é

facilmente modulável pelas ideologias dominantes e desvirtuada por forças econômicas estruturadas. (Cf. DRYZEK, 2000, p.17) No entanto, trata-se justamente do contrário, já que procedimentos publicamente reconhecidos tornam a deliberação pública possível, sendo reconhecida como uma qualidade fundamental da democracia para combater a influência do capital:

[...]do contrário, a política passa a ser dominada por interesses corporativos e outros interesses organizados, que por meio de grandes contribuições para campanhas eleitorais distorcem – quando não excluem – a discussão e as deliberações públicas. (RAWLS, 2011, p. 535)

Portanto, a razão pública, sendo previsível e publicamente reconhecida, na realidade impede que as discussões públicas sejam contaminadas por certos tipos de casuísmo, isto é, por deliberações que distorcem as questões políticas para privilegiar certo grupo ou certa concepção de bem em casos especiais. Neste sentido, é importante um modelo que sistematize e dê coerência às relações sociais e que não suscite mais instabilidade em nome de interesses que não são públicos.

Finalmente, o ideal de razão pública se mostra como um meio apto a dar forma ao debate público sem recorrer a doutrinas abrangentes, exceto com o cumprimento da cláusula (*proviso*) acima mencionada, pois tais doutrinas, se centrais neste tipo de deliberação, ou reduzem a democracia a um autoritarismo de uma concepção de bem que se quer verdadeira ou permitem um sistema lábil que abraça incoerências em seu próprio seio e não a consistência da estrutura básica do Estado. Sendo esta estabilidade a mais expoente demanda da sociedade moderna que, enquanto fluida, anseia por um sistema estável que lhe permita seguir suas próprias finalidades sem sacrificar a harmonia e a reciprocidade do convívio social.

CONCLUSÃO

A prioridade do correto sobre o bem, como demonstrado ao longo deste trabalho, é a maneira mais adequada de enfrentar os problemas relacionados à instabilidade das contemporâneas sociedades democráticas e culturalmente plurais. Isto porque proporciona um terreno comum que não se ampara em qualquer doutrina abrangente e que, por esta condição, pode ser endossado por todos os cidadãos, seja como um meio para alcançar seus planos racionais ou mesmo como parte de suas próprias convicções.

Em LP, essa prioridade do correto deixa de repousar sua justificação no argumento da congruência entre o bem e o correto, como disposto em TJ, pois essa afirmação implicava assumir o senso de justiça e sua correspondente autonomia como um bem intrínseco que, por conseguinte, poderia não ser compatível com as diversas convicções abrangentes afirmadas pelos cidadãos e tampouco reconhecidas como normativamente suprema. Desta maneira, o autor introduziu as noções de construtivismo político, consenso sobreposto e razão pública como maneira de justificar adequadamente a prioridade do correto, sem amparar a concepção política em doutrinas abrangentes que são inaptas a proporcionar o terreno comum para as relações políticas interpessoais. Isto significa que é indispensável para estabilidade que esta seja justificável, também, por razões não públicas. Portanto, os membros da sociedade bem ordenada não atendem as exigências do correto por se tratar de um bem intrínseco e de ser a maneira de realizar sua natureza de ser racional livre e igual, mas o fazem a partir do ponto de vista de sua própria visão abrangente, que pode incorporar a concepção política de diversas maneiras.

Porém, considerando que o correto não se alicerça mais na noção de verdade, mas sim da razoabilidade, poderia se arguir que muitas visões abrangentes podem considerar o correto como um bem instrumental para a realização de seus valores não políticos, como um simples meio para avançar seus planos racionais, de maneira que nada obsta que o correto seja preterido ao invés de priorizado quando conflitado com outros valores considerados fundamentais para estas pessoas, prejudicando a tão

almejada estabilidade. A despeito de tal suposição, como explicado no decorrer do trabalho, os cidadãos não partem apenas de sua justificação plena, em que ordenam como desejam a prioridade de seus valores morais, mas realizam também a justificação pública, em que ponderam suas convicções consideradas com os princípios públicos de justiça e, assim, quando estes coincidem, se estabelece o equilíbrio reflexivo. Por conseguinte, é improvável que o cidadão na sociedade bem ordenada privilegie sua visão abrangente em detrimento do correto no debate público, pois é através da justificação pública que a concepção política se dispõe como terreno comum em que os cidadãos num consenso sobreposto razoável aceitam considerar mutuamente os juízos ponderados dos demais cidadãos razoáveis. Deste modo, a justiça como equidade só pode ser razoável na medida em que alcança o suporte para si própria invocando a razão de cada cidadão e a maneira como articulam sua vida não pública e sua vida pública.

Neste sentido, considerando que LP dispõe de uma ideia de sociedade mais realista do que a anteriormente formulada, a motivação de se submeter às exigências do correto deve se reputar às circunstâncias subjetivas de justiça, que refletem as condições históricas nas quais as sociedades democráticas estão inseridas, qual seja, o fato do pluralismo. Como dito, uma concepção de justiça é justa quando pode ser justificada por razões públicas e não públicas num equilíbrio reflexivo. Aqui, Rawls não mais sustenta a prioridade do correto por meio da congruência do racional e do razoável, ao contrário, estes agora são entendidos como ideias independentes e diferentes e, portanto, a base que apoia a noção do razoável não pode ser a ideia do racional. Porém, deve-se entender que estas são noções complementares e, por isso, não podem se dispensar mutuamente, pois numa sociedade bem ordenada funcionam juntas. Enquanto o racional dispõe das razões não públicas, o razoável se estabelece no mundo social público.

Considerando que a concepção política é completa e autossustentada, ela pode ser encaixada como módulo na justificação plena de cada cidadão, que expressa sua racionalidade. A razoabilidade, por sua vez, se torna mais palpável quando se adentra na esfera pública, em que os cidadãos precisam se relacionar reciprocamente e, para tal, a estrutura deve encorajar certas virtudes políticas como a tolerância e o dever de civilidade. Neste sentido, a razoabilidade não poderia deixar de fazer uso de elementos substantivos e não somente daqueles que poderiam especificá-la como instrumental. Isto não significa que esta seja uma noção fundamentadora ou uma

visão abrangente, pois, enquanto na justificação plena, o indivíduo age preponderantemente em acordo com sua racionalidade e com sua liberdade negativa desobstruída, ordenando livremente os valores que lhe são mais caros, quando este indivíduo adentra na esfera pública, por sua vez, não há outro caminho senão reconhecer a limitação da própria capacidade de juízo, garantindo a equidade no plano social ao mesmo tempo em que protege sua esfera pessoal de uma potencial imposição alheia. Ademais, uma sociedade bem ordenada, pública e regulada de modo efetivo por uma concepção política, cria uma atmosfera favorável ao desdobramento do senso de justiça, que conduz seus cidadãos a agir conforme seus deveres de civilidade. Desta maneira, os cidadãos são vistos como pessoas que possuem certas virtudes políticas indispensáveis para um regime liberal realista, que só é possível quando a sociedade bem ordenada contempla a condição de publicidade plena. (Cf. RAWLS, 2011, p. 79)

A publicidade se dá, num primeiro momento, quando a sociedade é regulada, de fato, pelos princípios públicos de justiça, que são aceitos e reconhecidos pelos cidadãos, alicerçados nas crenças publicamente compartilhadas, de modo que todos aqueles providos de razão reconhecem como corretas as instituições da estrutura básica dispostas por estes princípios. Assim, trata-se de uma sociedade em que cada um aceita, assim como sabe que os outros também aceitam, os mesmos princípios de justiça, de modo que uma concepção reconhecida publicamente de justiça fornece a perspectiva comum. Portanto, trata-se do reconhecimento de uma concepção política que se sustenta por si própria, na medida em que não emprega o conceito de verdade moral, e cujos valores políticos são suficientes no que se relaciona aos elementos constitucionais essenciais da justiça básica.

A publicidade, entretanto, se relaciona também com a justificação plena, isto é, aquela feita pelo cidadão individual, em que este aceita a concepção pública de justiça e a integra em sua doutrina abrangente, seja como verdadeira ou razoável, e assim endossa a concepção política por razões próprias e não públicas. No entanto, é suposto que a justificação plena seja, também, publicamente reconhecida ou ao menos publicamente acessível, ao passo que a inserção destas doutrinas abrangentes na cultura política pública não importa em alteração do conteúdo da justificação própria da razão pública, que permanece pautada na concepção política razoável de justiça. Todavia, as bases do compromisso democrático são reforçadas pelo conhecimento recíproco das doutrinas religiosas ou seculares dos cidadãos,

proporcionando a estabilidade pelas razões certas, na medida em que se comprometem com o ideal da razão pública, bem como respeitam a *cláusula* no debate público.

Neste sentido, uma sociedade bem ordenada satisfaz a condição de publicidade plena, uma vez que os fundamentos das suas instituições devem ser acessíveis ao escrutínio informado. Sendo os cidadãos plenamente autônomos, não há nada que precise ser ocultado ou dissimulado no debate público (dentro do limite do razoável), uma vez que a reprodução de aparências enganosas nas instituições leva à percepção equivocada de seu mecanismo, de maneira que a ordem política não deve se escorar em ilusões enraizadas ao longo do tempo. Portanto, atendida a condição de publicidade, a concepção política adota um amplo papel como parte da cultura pública, uma vez que dispõe de uma concepção dos cidadãos como livres e iguais e, assim, os cidadãos são conduzidos a realizarem essa concepção, bem como, são educados de acordo com esta. Desta maneira, a transparência dos cidadãos em relação às suas crenças no debate público fortalece o entendimento público, na medida em que a publicidade permite que os cidadãos possam aceitar os penetrantes efeitos da estrutura básica que molda, inclusive, os próprios fins, a concepção que têm de si mesmos e o seu caráter, conduzindo a um ideal de cidadania e ao estímulo do desejo de atender tal ideal.

Considerando que a estrutura básica promove efeitos sociais profundos e ao longo de tempo, configurando os objetivos e até o tipo de pessoa que os cidadãos desejam ser e que, por conseguinte, a harmonia e o entendimento necessitam do ânimo da cultura pública política, deve-se considerar que o poder político é um poder coercitivo de um regime constitucional, sendo um poder do público na condição de corpo coletivo. Entendendo a legitimidade como o exercício desta coerção, que se estabelece com a observância do procedimento adequado, as decisões e as leis são legítimas porque atenderam às exigências do procedimento e não porque são corretas, devendo apenas serem corretas o bastante conforme as condições sociais e as circunstâncias, havendo certa discricionariedade permitida pela legitimidade que autoriza que algumas injustiças sejam toleradas. Entretanto, a injustiça dos resultados de um procedimento democrático eventualmente comprometerá sua legitimidade e, assim, esta se debilita progressivamente na medida em que a sociedade deixe de ser bem ordenada.

Neste sentido, os procedimentos políticos não podem ser puramente procedimentais, afinal, nenhum procedimento deste estilo poderia estabelecer o teor substantivo da justiça, haja vista a imperfeição dos procedimentos políticos humanos. Deste modo, esses procedimentos institucionais devem ser abertos ao escrutínio dos cidadãos, ao passo que eles devem se perceber como responsáveis por aquilo que as autoridades exercem em seu nome, reconhecendo a autoridade política como derivada deles próprios. Logo, não deve haver obscuridade em relação à autoridade política, de maneira que os juízos ponderados com seus pontos fixos, como a condenação da escravidão, exercem o controle substantivo de maneira implícita e expõem a ilusão de uma ideia de legitimidade e de justiça política que seja puramente procedimental.

Por conseguinte, a justiça como equidade é substantiva em razão de emanar da tradição do pensamento liberal (Cf. RAWLS, 2011, p. 513). Assim, correto e o bem devem ser entendidos como complementares e a prioridade do correto não importa em evitar as ideias de bem, mas que as ideias empregadas no plano público devem ser políticas, isto é, devem se submeter às restrições dispostas pela concepção política de justiça e se acomodar de acordo com o espaço permitido por esta concepção. Ademais, os cidadãos, como pessoas e corpo coletivo, realizam o bem da sociedade política na medida em que resguardam o regime constitucional justo, pois muito embora não endossem a mesma doutrina abrangente, eles aceitam a mesma concepção política de justiça, o que quer dizer que compartilham um fim político, o fim de sustentar as instituições corretas e garantir a correção mutuamente de acordo com essas instituições.

Por fim, resta claro que a prioridade do correto não estabelece que a concepção política não possa utilizar qualquer ideia de bem, contanto que sejam aquelas puramente instrumentais. Afinal, nenhuma concepção de justiça pode se alicerçar somente no correto ou no bem, mas sim em sua combinação. Portanto, a prioridade do correto dispõe que os princípios de justiça estabelecem as fronteiras aos estilos de vida permissíveis, de modo que as instituições corretas e as virtudes políticas que são esperadas dos cidadãos se completam e são endossadas na sociedade bem ordenada.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. **ethic@**, v. 8, n. 3, 2009, pp. 155-173.

_____. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. **Dissertatio**, v. 34, 2011 pp. 91-105.

_____. Liberalismo político e crítica comunitarista: examinando o princípio de exclusão das razões abrangentes na esfera pública. **Síntese – Revista de filosofia**, v. 41 n. 131, 2014, pp. 359-372.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: **Four essays on liberty**. Oxford: Clarendon Press, 1958.

BROOKS, Thom; NUSSBAUM, Martha (Eds.). **Rawls's Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 2013.

COHEN, Joshua. Pluralism and proceduralism. **Chicago-Kent law review**, v. 69, 1994, pp. 589-618.

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

_____. **Contratos & Virtudes** Por uma teoria moral mista. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. Além da Dicotomia Fato/Valor: Justificação e Legitimação. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 1, p. 165-186, Jan./Abril, 2013.

CONSTANT, Benjamin. **De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes**. Paris: Mille et une nuits, 2010.

DE VITA, Álvaro. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

DRYZEK, John. **Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

FRASER, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A political Philosophical Exchange**. London-New York, Verso, 2003.

FREEMAN, Samuel (Editor). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. Congruence and the good of justice. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 277-315

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

FORST, Rainer. **Contexts of justice: Political philosophy beyond liberalism and communitarianism**. Berkeley: University of California Press, 2002.

_____. **Radical Justice**: On Iris Marion Young's critique of the "distributive paradigm". *Constellations*, volume 14, 2007.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*, v. 9, n. 3, Porto Alegre, 2009, pp. 345-368.

_____. **The struggle for recognition**: The moral Grammar of social conflicts. Cambridge: The MIT press, 1995.

KYMLICKA, Will. **Contemporary political philosophy**: introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MANIN, Bernard. Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique: **Le débat** (Gallimard), n.33, 1985, pp. 72-94.

MILLER, David. **Principles of Social Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

NAGEL, Thomas. Rawls and liberalism. In: FREEMAN, Samuel (Editor). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, Samuel (Editor). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge University Press, 2003.

PETRONI, Lucas. O argumento da estabilidade no contratualismo de John Rawls. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 136, 2017.

POGGE, Thomas. **RAWLS: His life and theory of justice**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

RAWLS, John. Fairness to goodness. **The Philosophical Review**, Vol. 84, No. 4, Duke University Press, 1975.

_____. **Justiça como equidade**: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, nº 25, 1992, pp. 25-59.

_____. **Justice as Fairness: Political not metaphysical** in: RAWLS, John. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- _____. **Theory of Justice**: revised edition. Cambridge: Harvard Press, 1999
- _____. **Lectures on the history of moral philosophy**. Cambridge: Harvard Press, 2000a.
- _____. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- _____. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- _____. **Theory of justice**: original edition. Cambridge: Harvard Press, 2005.
- _____. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011
- SANDEL, Michael. **Liberalism and limits of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- _____. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa?. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.
- SCANLON, Thomas. **Rawls on Justification**. In: FREEMAN, Samuel (Editor). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge University press, 2003
- TAYLOR, Charles. **The ethics of authenticity**. Harvard: Harvard University Press, 1991.
- _____. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- WALZER, Michael. **Spheres of justice: a defense of pluralism and equality**. New York. Basic Books, 1983.
- _____. **A crítica comunitarista do liberalismo**. In: *Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- WEITHMAN, Paul. **Why Political liberalism?** On John Rawls's Political Turn. New York: Oxford University Press, 2011.
- _____. Legitimacy and the Project of Rawls's Political Liberalism. In: BROOKS, Thom; NUSSBAUM, Martha (Eds.). **Rawls's Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 2015.
- WILLIAMS, Huw Lloyd. The law of peoples. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Eds). **A companion to Rawls**. West Sussex: Willey Blackwell, 2014.
- YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.