

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

JADERSON BORGES LESSA

ALÉM DOS LIMITES DA JUSTIÇA: A CRÍTICA DE SANDEL A RAWLS

Porto Alegre

2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

JADERSON BORGES LESSA

ALÉM DOS LIMITES DA JUSTIÇA: A CRÍTICA DE SANDEL A RAWLS

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre
2018

Ficha Catalográfica

L638a Lessa, Jaderson Borges

Além dos limites da justiça : a crítica de Sandel a Rawls /
Jaderson Borges Lessa . – 2018.

152 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. John Rawls. 2. Michael Sandel. 3. Justo e Bem. 4. Teorias da
Justiça. 5. Filosofia Política. I. Weber, Thadeu. II. Título.

JADERSON BORGES LESSA

ALÉM DOS LIMITES DA JUSTIÇA: A CRÍTICA DE SANDEL A RAWLS

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 16 de março de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra - UFSC

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira - UNISINOS

Prof. Dr. Fabrício Pontin - PUCRS

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Junior - PUCRS

Prof. Dr. Thadeu Weber (Orientador) - PUCRS

Porto Alegre
2018

Dedico esta tese,
aos meus pais, José e Maria,
por me darem a vida.

À Clarissa,
por me mostrar que a vida é boa e bela.

AGRADECIMENTOS

Ao escrever esta tese, reconheço e agradeço as inumeráveis contribuições que recebi ao longo desses anos de formação. Eu jamais teria terminado esta tese sem a boa vontade de todas essas pessoas. Meus mais sinceros agradecimentos:

A Deus, “ó Sabedoria que não se pode compreender”, e a minha Família, de maneira especial, aos meus pais – José e Maria – pelos valores preciosos na simplicidade, pelo apoio incondicional, o qual tornou possível receber o primeiro título de doutor desta família.

À Clarissa e à Família Garcia. À Clarissa, por arquitetar amor, bondade, beleza, cuidado e tantos outros atributos, os quais me conduzem *além dos meus limites* e constroem um verdadeiro horizonte de sentido; também pelo aporte e suporte na vida acadêmica e pessoal. À família Garcia, pelo incentivo, oração e convívio.

Ao Prof. Dr. Thadeu Weber, pelo inspirador e fraterno convívio, pela dedicação e paciência de horas e horas de orientação, por me ensinar a abordar a filosofia com paixão e seriedade, por me conduzir para *além dos limites* de minhas inconsistências e maturidade intelectual.

Ao Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Junior, ao Prof. Dr. Fabrício Pontin, ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra e ao Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira pela leitura, comentários e sugestões sobre a tese, bem como pela arguição bondosa e honrada na banca examinadora da defesa desta tese.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, pelas discussões e contribuições sobre a teoria da justiça de Rawls e seus críticos, pelas interlocuções em teorias de justiça antigas e modernas, pelas discussões sobre ética, direito, política e moral.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, por sua excelência consolidada. À Coordenação e à equipe administrativa, pela capacidade, presteza e auxílio. Aos professores do PPG em Filosofia com quem tive o privilégio de estudar e que contribuíram para minha formação.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pelo aporte institucional. E a CAPES, pelo apoio financeiro.

*“The whole history of the world is summed up in the fact that,
when nations are strong,
they are not always just,
and when they wish to be just,
they are no longer strong.”*
(Winston S. Churchill)

[Toda a história do mundo pode ser resumida pelo fato de que,
quando as nações são fortes,
nem sempre são justas,
e quando elas querem ser justas,
já não são mais fortes.]
(Winston S. Churchill)

RESUMO

LESSA, Jaderson Borges. **Além dos limites da justiça: a crítica de Sandel a Rawls**. 2018. 152 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

O objetivo desta pesquisa sobre a crítica de Michael Sandel a John Rawls é investigar a possibilidade de se efetivar outra solução, para os limites da teoria da justiça e do liberalismo político, ao problema da prioridade do justo sobre o bem. Esse objetivo sinaliza uma tentativa de resolução de um problema, interno a justiça como equidade, mas que se tornou alvo dos críticos externos, que viram nessa situação os seus limites, práticos e conceituais. Mesmo a crítica externa sendo reconhecida, a proposta de solução para os limites apresentados abrange uma resposta interna, que envolve: α) uma guinada do problema da prioridade para o problema da congruência; β) a afirmação da relevância das concepções de bem, tanto para o ponto de vista moral, quanto político, de uma concepção de justiça; e, γ) o reconhecimento de que uma rejeição de uma visão de bem poderia enfraquecer as instituições políticas. A implicação desse ponto de vista é que, enfatizados os elementos da justiça e do bem na perspectiva da congruência, desfaz-se qualquer compreensão absoluta destes aspectos. À luz desses objetivos e propostas, o plano de investigação é realizado ao se partir do estado de como essa questão encontra-se na obra de Rawls, seja no que se refere à prioridade, seja no que se refere à congruência. Em seguida, encontram-se as considerações críticas que Sandel apresenta como limites para a realização daquela teoria da justiça e daquela forma de liberalismo político, a saber, que a justiça não pode ser primária e que o liberalismo político conduz a uma perda da política do bem (comum, público). O resultado é uma “república procedimental”. A última parte consiste em demonstrar que o problema da congruência – aquele de mostrar a possibilidade de uma teoria da justiça encontrar lugar dentro das concepções de bem – não é rejeitado pelo liberalismo, reforçando, assim, a possibilidade da teoria de Rawls ir além dos limites apontados por Sandel.

Palavras-chave: John Rawls. Michael Sandel. Justo e Bem. Teorias da Justiça. Filosofia Política.

ABSTRACT

LESSA, Jaderson Borges. **Beyond the Limits of Justice: Sandel's Critique of Rawls**. 2018. 152 f. Thesis (Doctorate in Philosophy) - School of Humanities, Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

The aims of this research on the criticism of Michael Sandel to John Rawls it is to investigate the possibility to carry out another solution the problem of the priority of the right over the good, about the limits of the theory of justice and of political liberalism. This aims signals an attempt to solve a problem internal justice as fairness but became the target of external critics, who saw in this situation their practical and conceptual limits. Even acknowledging external criticism, the proposed solution to the limits presented involves an internal response. The proposal includes: α) the displacement of the problem of priority to the problem of congruence; β) the affirmation of the relevance of conceptions of good, both from the moral and political point of view, of a conception of justice; γ) the recognition that a rejection of a vision of good could weaken political institutions. The implication of this perspective is that any absolute understanding of these perspectives is undone if emphasized the elements of justice and good in the perspective of congruence. Given these objectives and proposals, the research plan is based on the state of how this question is found in the work of Rawls, either in terms of priority or of congruence. Then are the critical considerations that Sandel presents as limits to the realization of that theory of justice and that form of political liberalism. Namely, that justice cannot be primary and that political liberalism leads to a loss of the politics of good (common, public). The result is a "procedural republic". The last part is to demonstrate that the problem of congruence – that of showing the possibility of a theory of justice finding a place within the conceptions of good – it is not rejected by liberalism. This idea reinforces the possibility of Rawls's theory goes beyond the limits indicated by Sandel.

Keywords: John Rawls. Michael Sandel. The Right and the Good. Theories of Justice. Political Philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS

TJ – A Theory of Justice (Uma Teoria da Justiça)

PL – Political Liberalism (O Liberalismo Político)

JF – Justice as Fairness: A Restatement (Justiça como Equidade: Uma Reformulação)

LLJ – Liberalism and the Limits of Justice (O Liberalismo e os Limites da Justiça)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
1.1 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA.....	12
1.2 OBJETO E DELIMITAÇÃO	17
PARTE I – A PRIORIDADE AQUÉM DOS LIMITES	21
2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A PRIORIDADE.....	21
2.1 O IDEAL MORAL DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE	22
2.2 A PRIORIDADE E A TEORIA DO BEM	26
2.3 PRIORIDADE OU CONGRUÊNCIA?.....	40
3 O LIBERALISMO E A PRIORIDADE	52
3.1 O IDEAL MORAL DO LIBERALISMO POLÍTICO	52
3.2 A VIRADA POLÍTICA E O DOMÍNIO DO POLÍTICO	62
3.3 PRIORIDADE E POSSIBILIDADE: É RAZOÁVEL UM LIBERALISMO POLÍTICO?	68
PARTE II – MAIS ALÉM DOS LIMITES	76
4 UMA RELEITURA DA CRÍTICA DE SANDEL.....	76
4.1 A PRIORIDADE E O IDEAL LIBERAL DE JUSTIÇA	80
4.2 UMA RESPOSTA AO LIBERALISMO POLÍTICO.....	88
4.3 A JUSTIÇA E O BEM EM SANDEL	101
5 JUSTIÇA, BEM E VIRTUDE.....	113
5.1 REPÚBLICA PROCEDIMENTAL E IDEALISMO PROCEDIMENTAL.....	114
5.2 UMA CONFUSÃO DE BENS	122
5.3 ALÉM DOS LIMITES DA JUSTIÇA	126
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	142

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

Justiça e Bem parecem se constituir na nova díade da filosofia política contemporânea. São dois conceitos considerados frequentemente antitéticos, excludentes ou conflitantes. Na esfera política, pelo menos desde a Revolução Francesa, os termos direita e esquerda representaram esse modo de pensar em díade¹. O nosso século, no entanto, parece testemunhar uma nova díade, não mais entre direita e esquerda, mas entre aqueles que defendem alguma concepção de direitos individuais e os que defendem alguma concepção de bem comum². Ainda que existam díades antagônicas, há aquelas que parecem ser complementares. Justiça e bem podem ser desse segundo tipo.

A *justiça* foi tratada como uma virtude especial na filosofia pelo menos desde Platão. Na *República*, uma característica da justiça é regular e equilibrar outras virtudes³. Nota-se uma dimensão ética e, portanto, relacional; não apenas entre as pessoas, mas, também, entre diferentes partes da sociedade. No entanto, na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, a distinção entre a justiça da sociedade e a aplicação entre as pessoas (pertencentes à *pólis*) foi mais detalhada⁴. Embora a noção de justiça nesses autores antigos não seja a mesma, ambas diferem da noção moderna. O advento da modernidade modificou, decisivamente, o status moral da justiça. Com a mudança na ordem social (não mais vista como dada e natural), com a pluralidade de modos de vida (não mais vista com unicidade), com as diferentes tradições que rivalizam entre si (não mais em harmonia), a justiça adquiriu o papel de demonstrar a legitimidade dessa nova ordem social. Assim, para o modo de pensar antigo, a justiça possuía um sentido de adequação, também compreendida

¹ Desde a segunda metade do século XX, muitos consideram que essa distinção não tem mais valor, mas o fato é que até hoje os termos são usados (e muito!) na linguagem política. Cf. BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda: Razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

² Essa é uma posição defendida por Sandel, discutida ao longo do texto, em diferentes momentos. Ver também: DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes. "Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo": Sandel, Rawls e a Teoria Crítica. **Síntese**, Belo Horizonte, V. 41, n. 131, 2014.

³ Cf. PLATÃO. **A República**. 9 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, livro I, II, IV.

⁴ Para Aristóteles as aplicações da justiça, na relação dos membros da *pólis*, são três: justiça distributiva, justiça comutativa e justiça corretiva. Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Edición bilingüe. Madrid: CEPC, 2014. Ver, também, ARISTÓTELES. **Política**. Edição Bilingüe. Lisboa: Vega, 1998.

como uma condição de igualdade, mas, em todo caso, entendida como virtude⁵. Para o modo de pensar moderno, porém, a justiça possuía um sentido distinto que, ora baseava-se em algum postulado de bem-estar⁶, ora em algum postulado de liberdade⁷. Atualmente, conforme se entende um ou outro desses sentidos, ou ainda ambos combinados, tem-se diferentes concepções de justiça.

O *bem* se apresenta, para a filosofia moral do nosso tempo, incompreensível⁸. O bem foi um termo pertencente a um vocabulário normativo sofisticado da ética antiga, mas que parece ter sido substituído na ética moderna. Quero dizer com isso que o termo não adquiriu nenhum significado maior; obviamente, isso não quer dizer que tenha sido excluído da linguagem moral moderna. Envolto em algumas confusões terminológicas, seu significado não se desprende dessas ambiguidades, seja como uma “Ideia de Bem”⁹, ou alguma categoria do “Bem Metafísico”¹⁰, ou mesmo do “Bem Moral”¹¹. Desde que Platão, em sua teoria metafísica de bem, comparou o Bem com o Sol¹², parece ter ofuscado os modelos de teorias do bem que não são metafísicos. Mesmo Aristóteles tendo recusado a ideia de bem absoluto, escolhendo o bem humano, isto é, o bem viver, a ética moderna escolheu outro caminho. De qualquer modo, parece claro que, para o modo de pensar antigo, o termo bem ocupava um espaço mais abrangente no domínio da moralidade. No entanto, para o modo de pensar moderno, a abordagem é muito mais estreita. A natureza do bem viver (e do que é bom ser) é vista com estranheza diante do conteúdo do dever e daquilo que é certo fazer¹³. Atualmente,

⁵ Esse pode ser o caso da justiça entre os gregos, principalmente, em Aristóteles. De algum modo, também é uma perspectiva encontrada entre os romanos. Cf. SILVEIRA, Denis Coitinho. **Os Sentidos da Justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Ver também HÖFFE, Otfried. **O que é a justiça?** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

⁶ Cf. MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005, cap. 5.

⁷ Cf. LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Ver também: HOBBS, Thomas. **Leviatã: Ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Ícone editora, 2008.

⁸ Cf. TAYLOR, Charles. **As fontes do Self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2013, parte I.

⁹ Refiro-me a platônica Ideia do Bem, a qual é “o divino”, em um sentido impessoal. Nota-se que isso é diferente da “Inteligência Suprema” (o Demiurgo), que recebe um sentido pessoal, de Deus supremo. Cf. PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Coimbra: CECH, 2011, p. 95 [29A] e p. 108 [37A].

¹⁰ Refiro-me a compreensão clássica do bem enquanto ser de absoluta perfeição, com suas divisões enquanto bem físico, metafísico, útil, deleitável, etc.

¹¹ Enquanto próprio dos seres racionais e conforme as exigências da lei moral; o Sumo Bem e o Bem Comum.

¹² Cf. PLATÃO. **A República**. 9 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, livro VI.

¹³ Cf. TAYLOR, Charles. **As fontes do Self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2013, parte I.

conforme se entende o conceito de bem, pode-se pertencer a um ou outro mundo moral distinto.

A relação entre a justiça e o bem não é uma exclusividade do debate moral e político na filosofia contemporânea. Em grande medida, aqueles que defendem alguma dessas posições remontam à filosofia moderna, pelo menos, até a filosofia kantiana¹⁴ e hegeliana¹⁵. Mas podem retornar também à filosofia antiga, como aludido nos parágrafos acima. O problema da relação entre esses conceitos aparenta estar posto sobre qual deles tem prioridade. Procura-se afirmar o justo ou o bem na tentativa de se estabelecer qual é o conceito moral básico.

Defendem a prioridade do justo aqueles que acreditam em sua preferência diante do quadro de ideais morais e políticos. O justo recebe essa anteposição quando aqueles ideais estão fundamentados em alguma ideia de bem. Diferentes ideais, fundamentados em distintas ideias de bem, tendem a ser incompatíveis. Está pressuposto a impossibilidade de se chegar a um consenso acerca do bem. Sem um horizonte que torne possível vislumbrar alguma ideia de bem capaz de estabelecer princípios de justiça para aqueles que não encontram esse mesmo bem, ou possuem algum bem distinto, então, aquilo que é justo necessita ser reivindicado com precedência.

Protegem a prioridade do bem aqueles que acreditam em sua importância perante o conjunto dos ideais morais e políticos. O bem recebe essa anteposição quando aqueles ideais estão sendo fundamentados sem recorrer a alguma ideia de bem. Diferentes ideais, não fundamentados em alguma ideia de bem, tendem a ser inconciliáveis (ou mesmo injustos) para com as próprias convicções morais e políticas de uma pessoa ou de uma sociedade. Está pressuposta a impossibilidade de se chegar a um consenso sobre o justo sem recorrer a uma ideia de bem. Sem um cenário que torne possível o justo atuar um solilóquio para aqueles que possuem ideias de bem, então, o bem precisa ser reivindicado com prioridade.

A instabilidade dessa relação, às vezes conceitual ou empírica, propiciou o debate entre liberais e comunitaristas. Apresentar esse debate, demasiadamente, a essa altura parece não fazer muito sentido. Os principais protagonistas são bastante conhecidos, e a própria discussão tem ocupado, nas últimas décadas, um papel de

¹⁴ Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015; KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹⁵ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Principios de la Filosofía del Derecho**: O Derecho Natural y Ciencia Política. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

destaque. Entretanto, a ênfase da querela pode ser proclamada em uma expressão a qual não apenas abrevia, mas, ao mesmo tempo, circunstancia o que está em jogo: *a prioridade do justo sobre o bem*. Do lado liberal da disputa, o pioneiro na defesa dessa ideia foi John Rawls¹⁶, abrindo caminho para Robert Nozick¹⁷, Ronald Dworkin¹⁸ e Bruce Ackerman¹⁹. Do lado comunitarista, o precursor que protestou, explicitamente, contra essa ideia foi Michael Sandel²⁰, juntamente com Alasdair MacIntyre²¹, Michael Walzer²² e Charles Taylor²³.

Há poucas teses que podem ser consideradas como um princípio fundamental da filosofia moral e política do nosso tempo como a tese da prioridade. O ponto central do debate não pode ser simplesmente a defesa de apenas uma dessas perspectivas. Defender apenas uma visão, tal como ela se apresenta, implica na consideração de que o outro ponto de vista precisa ser desconsiderado, ou, na melhor das hipóteses, estar submetido ao outro. Mas, se a filosofia política possui um papel de “reconciliação”, essa ideia não poderia ser aplicada também ao seu próprio princípio basilar? Por que não seria possível ultrapassar esse modo de pensar em díade, sobre a justiça e o bem, por meio de alguma subsunção, ponderação ou *Aufhebung*?

A hipótese de trabalho é que ambos podem estar certos ou errados. Liberais e comunitaristas podem estar errados ao defenderem uma visão “purista” da afirmação da prioridade. Ao mesmo tempo em que liberais podem estar certos ao defenderem alguma prioridade do justo, os comunitaristas podem estar certos em chamarem a atenção para a importância da ideia de bem. Será que há uma razão que ainda permita acreditar na tese de uma congruência entre o justo e o bem? Será que no labirinto de corredores em que essas ideias se encontram é possível “pegar o fio de Ariadne” e encontrar uma maneira de sair são e salvo como Teseu, “o homem forte por excelência”?

¹⁶ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971.

¹⁷ Cf. NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

¹⁸ Cf. DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

¹⁹ Cf. ACKERMAN, Bruce. **Social Justice and the Liberal State**. New Haven: Yale University Press, 1980.

²⁰ Cf. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

²¹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

²² Cf. WALZER, Michael. **Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality**. New York: Basic Books, 1983.

²³ Cf. TAYLOR, Charles. **Philosophical Papers**. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

O pano de fundo desse trabalho, tal como entendo, está atrelado ao debate entre liberalismo e comunitarismo. Contudo, isso não quer dizer que seja uma explanação de cada um dos pontos, divergentes ou convergentes, que tornaram essa querela uma das mais profícuas (ao invés de um queixume desgostoso) para as teorias da justiça, teorias políticas e teorias da democracia. Até aqui o problema foi apresentado de um modo geral, mas ainda requer uma explicação mais específica.

Concentrei-me, inicialmente, nas obras de John Rawls por motivos que, suponho, não necessitam ser aclarados, mediante sua evidente notoriedade. Mesmo assim, em uma obra grandiosa em qualidade e extensa em quantidade, foi preciso limitar alguns aspectos. Tendo em vista o tema da prioridade do justo sobre o bem, debrucei-me, então, sobre os pontos que considero apresentar os principais limites para a sua própria teoria da justiça e, em decorrência disso, ao seu liberalismo político.

Esses limites – da justiça e do liberalismo – não são enfrentados, contudo, como uma crítica externa ao trabalho de Rawls, apesar de ressaltar argumentos centrais de críticos que julgaram a partir de fora. Considero que, contra Rawls, Sandel apresentou argumentos fundamentais, mostrou algumas carências da teoria, e ofereceu uma imagem daquilo que veio a ser o principal ideal do liberalismo contemporâneo. Mas considero também que, apesar da relevância argumentativa, a crítica provém de fora, no sentido de que se abstrai das conjecturas que almeja refutar.

Ao contrário, procurei caminhar junto com Rawls. Busquei aceitar a sua forma de argumentação, valorizei os passos que já haviam sido dados por ele mesmo e, através de sua própria conjectura, procurei demonstrar uma alternativa a partir de uma perspectiva interna à teoria da justiça e ao liberalismo político. Acredito que certas ambiguidades nos textos de Rawls, e diferentes interpretações, possam levar a esse ponto de vista. Reconheço que a posição adotada, diante do tema da relação entre a justiça e o bem, pode ser vista como deveras ortodoxa para o leitor familiarizado com as obras de Rawls, mas, ainda que espinhoso, mesmo assim parece razoável se manter nesse caminho. Portanto, este trabalho situa-se, em alguns momentos, em uma contracorrente.

Os problemas centrais desta tese podem apresentar-se nas seguintes perguntas: i) o justo deve sobrepor-se às concepções de bem dos cidadãos ou as

concepções de bem do cidadão deve sobrepor-se ao justo?; ii) as concepções de bem são ou não são importantes para o ponto de vista da justiça?; iii) sendo possível uma concepção política aceitar que a justiça é parte do homem bom, quais seriam as consequências para o liberalismo político e por que isso não poderia ser rejeitado?

Diante do tema escolhido e a partir da problemática apresentada, a justificativa da pesquisa remete basicamente à ideia de que a relação entre a justiça e o bem não pode ser negligenciada, pois tem profundas implicações para a interpretação e a estabilidade da teoria da justiça e para o liberalismo político. A discussão sobre a justiça e o bem visa contribuir para um esclarecimento conceitual, mas aponta também para apresentar uma solução para um problema que, a meu ver, nem Rawls nem seus críticos, resolveram satisfatoriamente, e que reflete na prática política cotidiana.

1.2 OBJETO E DELIMITAÇÃO

Esta é uma tese sobre o trabalho filosófico desenvolvido por John Rawls. Diversas razões podem justificar essa escolha, tais como: por ter revivido a filosofia política e moral contemporânea; pela recepção que tem recebido na filosofia, não apenas no Brasil, mas em diversas partes do mundo; por ser um ponto de referência nos principais debates dessa área de investigação, mas em relação com outras áreas de conhecimento; pela influência e criação de um quadro conceitual no qual a filosofia tem operado desde então, entre outras razões que corroboram para relevância da contribuição rawlsiana para a ética e a filosofia política.

No que concerne à crítica e ao debate em torno desse trabalho, Michael Sandel surge como o expoente natural de crítica e diálogo. Sua crítica é uma das mais vigorosas, entre outros motivos, por apresentar uma das mais completas análises do pensamento rawlsiano. Sandel identifica o que está errado com o liberalismo e a teoria da justiça de Rawls. A defesa da prioridade do justo sobre o bem será um dos principais alvos da investida de Sandel, ao atingir qualquer pretensão de viabilidade de procedimentalismo puro, que não leve em conta o bem de uma sociedade. Desse modo, Sandel apresenta-se não apenas como aquele que provocou o rótulo “comunitário”, mas também como aquele que estruturou e sistematizou uma crítica ao liberalismo rawlsiano. Conforme comentaram Mulhall e

Swift, devido a isso, não é necessário “saltos inferenciais” ou “extrapolações especulativas” para obter uma compreensão tanto de Rawls como da crítica de Sandel²⁴.

Essa interlocução entre Rawls e Sandel – dois filósofos de relevância para as teorias da justiça contemporâneas – constitui, ao mesmo tempo, objeto e limite da investigação. Mas, naturalmente, a obra de Rawls dá asas a voos mais altos. Entretanto, o alcance da pesquisa não permitiu que se alçassem voos mais altos, seja diante de outros autores que compõem o grupo de críticos da estirpe de MacIntyre, Taylor, Walzer, Habermas e Sen. Eles estão presentes em diferentes momentos do texto, mas não fazem parte do enfoque principal. O mesmo vale para alguns temas desenvolvidos pelo próprio Rawls. Nesse sentido, no que diz respeito às questões que abarcam *O Direito dos Povos*²⁵, por exemplo, encontram-se ausentes da discussão a seguir. Para ilustrar o que estou dizendo a respeito de questões que ficaram de fora do escopo da pesquisa, um exemplo é o debate que gira em torno da teoria econômica. Embora reconheça que seja um ponto importante, especialmente, em relação às interpretações do segundo princípio da justiça como equidade e da escolha racional, apesar disso, é um debate que está ausente. Entre os motivos pelos quais justifico essa escassez do tema no trabalho é justamente que, em *A Theory of Justice* (TJ)²⁶, numerosos elementos de economia política encontram-se presentes, ainda que nem sempre claramente percebidos²⁷. O debate com Amartya Sen é uma expressão disso. Ele é mencionado no que diz respeito aos bens primários e as capacidades básicas, mas não no que se refere à escolha racional²⁸. Ademais, enfoquei muito mais nas questões morais e políticas do que propriamente econômicas.

²⁴ MULHALL, Stephen and SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 1996.

²⁵ Cf. RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999.

²⁶ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971.

²⁷ E, além disso, as diversas questões que surgiram em torno dessa temática, tornaram-se extensas e complexas que mereceriam muito mais atenção do que seria possível dar no desenvolvimento desta tese. Na verdade, tais questões, poderiam ser objeto de uma tese própria para esta temática. Um trabalho que explicita a relevância da teoria econômica para o pensamento de Rawls é “Political Economy and the roots of Rawls’ original position”, de Fabrício Pontin. Aliás, agradeço ao Pontin que me chamou a atenção para essa questão.

²⁸ Amartya Sen argumentou que as preferências ordinais não são suficientes para fazer escolhas sociais satisfatórias. E, além disso, em sua crítica a Pareto, Sen argumentou que às vezes pode-se sacrificar a eficiência paretiana, se quisermos respeitar os direitos individuais. Cf. SEN, Amartya. “The Impossibility of a Paretian Liberal”, **Journal of Political Economy**, v. 78, n. 1, p. 152-157, jan.-fev., 1970. Ver, também, SEN, Amartya. **Inequality Reexamined**. New York: Oxford University Press, 1992.

O objeto desta investigação é os limites da teoria da justiça como equidade, formulada como uma modalidade de liberalismo político. A pesquisa orienta-se pela ideia de que precisamente através desse objeto e, mais especificamente, por meio do tema da relação entre o justo e o bem, encontra-se uma chave de leitura que torna possível analisar criticamente a questão que esteve no centro do debate entre liberais e comunitaristas na filosofia política e moral contemporânea.

O objetivo geral deste trabalho é investigar, de modo relacional, a possibilidade de uma concepção política de justiça ser desenvolvida sem enfatizar fortemente a prioridade do justo e, ao mesmo tempo, dar conta de alguma visão de bem compartilhada na sociedade.

Objetivos específicos, conectados ao principal, podem ser entendidos como uma proposta de solução dos problemas apresentados, nos seguintes aspectos: i) a mudança do problema da prioridade para o problema da congruência; ii) a relevância das concepções de bem para o ponto de vista moral e político de uma concepção de justiça; iii) a rejeição de uma visão de bem pode enfraquecer as instituições políticas.

O título *Além dos Limites da Justiça* reflete não apenas a delimitação do objeto, mas remete também para uma proposta de solução. O título remete à crítica de Sandel em *Liberalism and the Limits of Justice* (LLJ)²⁹. A tese *Além dos Limites da Justiça* propõe que – apesar de reconhecer os limites apresentados por Sandel – a teoria de Rawls ainda pode manter a sua força e ir além de seus limites. Propõe, no entanto, que o caminho para ultrapassar esses limites é mais bem trilhado quando mantem-se fiel à proposta inicial da relação entre justiça e bem.

O capítulo inicial, “Justiça como equidade e a prioridade”, apresenta a teoria da justiça de Rawls tencionando-a a partir da ideia de prioridade do justo e da teoria de bem desenvolvida por Rawls em TJ. O capítulo seguinte, “O liberalismo e a prioridade”, dedica-se a mostrar a virada política no pensamento de Rawls a partir do *Political Liberalism* (PL)³⁰. O capítulo posterior traz uma releitura da crítica de Sandel. Sua intensa crítica à ideia de prioridade em LLJ, à luz do ideal, é relida a partir das afirmações normativas que o autor considerou posteriormente, bem como levando as reformulações que Rawls também fez em sua obra. Finalmente, no último capítulo, propõe-se, como uma alternativa que permite ir *além dos limites* que

²⁹ Cf. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

³⁰ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

foram apresentados por Sandel, a tese da congruência, defendida por Rawls. Como procurarei demonstrar, essa chave de leitura não é, a rigor, uma negação da tese da prioridade, mas, ao contrário, procura mostrar que o próprio Rawls tem a sua disposição uma outra resposta a ser dada à crítica de Sandel, a qual poderá ser (talvez) uma resposta que mantenha a preocupação – normativa e contextualista – de ambas as perspectivas.

A análise da crítica de Sandel a Rawls leva a perceber que uma teoria da justiça normativa, se tomar somente o procedimentalismo (como base legitimadora) pode acabar por levar não apenas a uma indiferença ao contexto, mas, também, aos males de uma “república procedimental”. Por outro lado, apenas o contextualismo de uma teoria da justiça (ou de uma ética normativa) não é suficiente, na medida em que pode obter como resultado, no âmbito teórico, uma circularidade; no âmbito prático, reproduzir e conservar injustiças. Tal como uma teoria da justiça, no que diz respeito ao debate entre liberais deontológicos e as teorias comunitaristas, pode ser dependentes e transcendentas ao contexto, sem tornar absoluta àquelas dimensões normativas³¹, então, pode ser possível também que uma teoria combine a ideia de justo e de bem, dois conceitos fundamentais em ética. Uma sociedade “bem-ordenada”, tal como Rawls a compreende, além de implicar numa concepção pública de justiça, uma estrutura de base publicamente reconhecida e que seus cidadãos tenham efetivo senso de justiça, precisará, de alguma maneira, ampliar o espaço conferido às concepções de bem, se se aceita que são dois conceitos fundamentais em ética, e combiná-los em uma concepção. Se aceita-se que o bem é relevante para o ponto de vista moral e político e que pode fortalecer as instituições (ao invés de enfraquecê-las), a ideia de congruência precisa ser retomada.

³¹ Essa perspectiva é defendida por Forst. Cf. FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

PARTE I – A PRIORIDADE AQUÉM DOS LIMITES

Meu objetivo nesta parte é delinear algumas ideias principais da justiça como equidade e do liberalismo político de John Rawls diante da defesa da prioridade do justo sobre o bem. Para tanto, o ponto de partida é a justiça como equidade e a ideia liberal como se encontra em *A Theory of Justice*³², e, em seguida, como essa ideia se apresenta a partir do *Political Liberalism*. Apresento os ideais morais subjacentes em cada uma dessas ideias, bem como a relação entre a ideia de prioridade do justo com o bem, tal como se oferece em cada uma dessas obras de Rawls. Essa exposição é informal e intenta preparar o caminho para a crítica comunitarista de Michael Sandel à ideia de prioridade.

2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A PRIORIDADE

Como uma gota de água que cai verticalmente sobre a água formando ondas que se espalham na superfície – assim é uma das mais conhecidas capas de TJ e, também assim, pode ser vista a própria teoria da justiça de Rawls. O movimento causado pela ideia de prioridade do justo se propaga através da teoria da justiça. Este capítulo intenta um esforço de esclarecimento sobre a justiça como equidade e a ideia de prioridade. Nesse sentido, não almeja ter nenhuma contribuição original, não faz nenhuma discussão detalhada sobre cada um dos pontos apresentados na teoria, e, não tem a pretensão de fazer uma apresentação dessa teoria. Mas, apesar dessa delimitação negativa, o texto que segue não é menos importante por causa disso. Este capítulo tenciona os pressupostos sob os quais a justiça como equidade está assentada e o faz tendo em vista a ideia de prioridade do justo. Neste capítulo, parto do ideal moral subjacente na teoria da justiça como equidade, procuro esclarecer a ideia de prioridade e a teoria de bem em TJ e, por fim, retomo a questão da prioridade e da congruência na teoria.

³² Ao longo deste trabalho, a tradução dos trechos citados em língua estrangeira é de minha responsabilidade, exceto se expressamente mencionada a edição em língua vernácula que, nesse caso, a tradução é conforme a obra publicada em português. Em muitos desses casos em que se utilizou a tradução publicada em português, procurou-se indicar a paginação da edição original entre colchete.

2.1 O IDEAL MORAL DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Na filosofia política das últimas décadas, o estudo acerca de teorias da justiça obteve um papel fundamental. Seja porque circunstâncias de injustiça clamam a atenção, seja porque intelectuais de prestígio se dedicaram a tratar da questão, a justiça esteve entre os principais objetos de investigação, das mais diferentes visões filosóficas. A causa primeira do vigor com que a questão da justiça se estabeleceu, a partir da segunda metade do século XX, é, inegavelmente, a teoria da “justiça como equidade” [*justice as fairness*]. Essa teoria foi apresentada na obra *A Theory of Justice* de John Rawls, e contém o mérito de ter inspirado muitas e profícuas discussões sobre filosofia moral e política³³.

O filósofo e cientista político Brian Barry já começara a restabelecer a respeitabilidade da tradição da filosofia política, quando John Rawls publicou sua obra seminal. Barry publicou, em 1965, o livro *Political Argument*³⁴, procurando mostrar que, ainda no século XX, havia algo a ser dito sobre valores e princípios políticos, mesmo depois de terem surgido figuras como John Stuart Mill, no século XIX, e David Hume e Thomas Hobbes, no século XVIII. Anos mais tarde, Barry argumentou em outro livro, *Theories of Justice*, que uma teoria de justiça é uma teoria sobre os tipos de disposição social que podem ser defendidos em uma sociedade³⁵. Assim, articulava ele que, em qualquer tempo ou lugar, o problema central de uma teoria da justiça é a defensibilidade das relações desiguais entre as pessoas. Trata-se, portanto, de uma questão que alcança o modo como se organizam os arranjos sociais, como se regulam (ou não) relações irregulares. Nesse mesmo livro, Barry diferencia duas abordagens sobre justiça – como “vantagem mútua” e como “imparcialidade” – e observa que John Rawls era a figura

³³ Há diversos trabalhos que reúnem discussões de alto nível sobre a teoria de Rawls e discutem em detalhes as implicações da obra. Apenas para citar alguns: AUDARD, Catherine. **John Rawls**. Trowbridge: McGilligan books, 2007; DANIELS, Norman. **Reading Rawls**. New York: Basic Books, 1975; FREEMAN, Samuel. **Rawls**. London and New York: Routledge, 2007; LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011; MANDLE, Jon. **Rawls's A Theory of Justice**. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; POGGE, Thomas. **John Rawls**. His life and theory of justice. Oxford: Oxford University Press, 2007, entre outros. Ver também: DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003; DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. **Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009; FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas**. Florianópolis: Insular, 1998.

³⁴ Cf. BARRY, Brian. **Political Argument**. London: Routledge, 1965.

³⁵ Cf. BARRY, Brian. **Theories of Justice**. Berkeley: University of California Press, 1989, p. 3.

mais significativa desse segundo enfoque na filosofia política do século XX, representando uma tradição que derivava, pelo menos, desde Immanuel Kant. Uma teoria da justiça como imparcialidade significa basicamente que a justiça deveria ser o conteúdo de um acordo realizado em condições que de modo algum permitem a alguém obter vantagem com a negociação. Essa definição geral (talvez até simplista) contém muitas perspectivas, pois, dependendo de como as condições são estabelecidas, distintas teorias da justiça podem surgir, conforme estão sujeitas a diferentes condições. A “justiça como equidade” é uma teoria que surge quando determinadas características são satisfeitas e, se uma teoria da justiça deve ter um conteúdo, conseqüentemente, constituirá em uma teoria substantiva da justiça.

O projeto de Rawls apresentado em TJ é tão audacioso que, se não fossem os testemunhos que apontam para a sua notória timidez e modéstia³⁶, poderia ser comparado com a desvelada ambição de Tântalo. O propósito era construir uma concepção moral, sistemática e viável, capaz de oferecer uma alternativa àquela tradição que dominava a filosofia moral moderna: o utilitarismo. Sua pretensão era nada mais nada menos do que proporcionar um ponto de vista da justiça superior àqueles apresentados por teóricos da estirpe de David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham e John Stuart Mill. *Ad hoc*, ele desenvolveu e levou para uma ordem mais elevada de abstração outra tradição: a teoria do contrato social. Seu ponto de vista da justiça procurava alinhar-se a família de teóricos como John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, tão importantes quanto àqueles os quais tinha a aspiração de combater. Longe de sofrer um suplício como Tântalo, Rawls parece ter recebido um lugar à mesa dos deuses da filosofia política e moral antes mesmo de seu *best-seller* completar um jubileu.

A justiça como equidade, sendo uma teoria substantiva, expressa as ideias e os objetivos de uma concepção filosófica da democracia constitucional. Em verdade, busca servir de base às principais instituições de uma democracia constitucional

³⁶ “A modéstia de Rawls era lendária, assim como sua gentileza para estudantes e colegas mais novos. Eu li pela primeira vez *A Theory of Justice* como um estudante de pós-graduação em Oxford em 1975 e fiz dele o assunto de minha dissertação. Quando eu cheguei a Harvard como um jovem professor assistente no departamento de governo [*government*], eu nunca tinha conhecido a figura cujo grande obra sobre o liberalismo eu havia estudado. Pouco depois que eu cheguei, meu telefone tocou. Uma voz hesitante do outro lado disse: ‘Aqui é John Rawls, R-A-W-L-S’. Era como se o próprio Deus tivesse ligado para me convidar para almoçar e soletrado seu nome apenas para o caso de eu não saber quem ele era”. SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on Morality in Politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 251. Ver, também, KORSGAARD, Christine. “John Rawls”. Remembrance. **The Harvard Review of Philosophy**, XI, p. 4-6, Fev. 2003.

oferecendo uma resposta ao entendimento da liberdade e da igualdade³⁷. Sem desejar entrar em controvérsias sobre o significado do que essa expressão quer dizer para a ciência política em geral, para Rawls, uma democracia constitucional define-se, por assim dizer, por se fundar em uma constituição, por garantir certos direitos fundamentais e pela participação política³⁸. Essa ligação com a tradição democrática torna-se ainda mais evidente quando se observam os dois objetivos da teoria rawlsiana: i) uma explicação dos direitos e liberdades fundamentais e sua prioridade; e, ii) a integração dessa explicação com um entendimento da igualdade democrática³⁹. Esses dois objetivos anunciam os dois princípios da justiça como equidade. A compreensão da igualdade democrática, em particular, levou ao segundo princípio, isto é, a igualdade de oportunidades e ao princípio da diferença. O caráter “liberal” (*social democrático*) da justiça como equidade é conferido, sobretudo, pelo princípio da diferença. Naturalmente, o princípio da diferença, como parte de uma teoria da justiça, só faz sentido no contexto de um regime político específico: da democracia constitucional. A justiça como equidade é, portanto, uma teoria da justiça que está fortemente ligada à tradição democrática.

Convém notar que Rawls reconheceu, no “Prefácio da Edição Revista”, que se ele fosse escrever novamente TJ faria duas coisas diferentes: i) no modo de apresentar o argumento da posição original a favor dos princípios de justiça; e, ii) distinguir as ideias de democracia dos cidadãos-proprietários [*Property-owning Democracy*] e de estado de bem-estar social [*Welfare State*]. Entende-se aqui que esses dois pontos que seriam tratados de forma diferente estão em relação com os dois objetivos da própria teoria da justiça. Considera-se o valor dessa abordagem da posição original (i), na medida em que ele separa os argumentos favoráveis aos direitos e liberdades fundamentais e sua prioridade daqueles argumentos em prol do princípio da diferença. Ou seja, uma coisa é o argumento do primeiro princípio, outra coisa é o argumento para o segundo princípio. Embora Rawls avalie que os objetivos da justiça como equidade sejam alcançados quando se escolhe os dois princípios, ele reconhece que os argumentos a favor da prioridade dos direitos e liberdades

³⁷ “[...] uma das metas praticáveis da justiça como equidade é fornecer uma base filosófica e moral aceitável para as instituições democráticas e, assim, responder à questão de como entender as exigências da liberdade e da igualdade”. RAWLS, John. **Justiça como Equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6-7 [5].

³⁸ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, § 36.

³⁹ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, preface.

fundamentais são mais fortes do que os argumentos favoráveis ao princípio da diferença. Evidentemente, Rawls não deixou de defender o princípio da diferença, mas reconheceu que é improvável que possa ter a mesma força dos argumentos prioritários. No que se refere à distinção entre democracia dos cidadãos-proprietários e de estado de bem-estar social (ii), o segundo princípio também está em jogo. Isso ocorre porque, para Rawls, a principal diferença entre esses dois tipos de organização está no objetivo das instituições políticas. A força do princípio da diferença, ele admite, é percebida no contexto de uma democracia de cidadãos-proprietários ou de um regime socialista liberal e não de um estado de bem-estar social⁴⁰. Evade aos objetivos deste capítulo indicar detalhes dessas considerações, mas esse assunto retornará, em parte, na crítica de Michael Sandel⁴¹.

De qualquer maneira, o projeto de Rawls propunha a articular uma perspectiva normativa “liberal igualitária”. Isso significa que a justiça como equidade, enquanto teoria para uma sociedade democrática, expressa valores que devem ser vistos como preferíveis (ou mais “razoáveis”) diante de outros. A teoria da justiça de Rawls defende certos valores, e defende que uma determinada configuração de valores pode ser endossada por cidadãos que vivem em uma cultura democrática. Portanto, esse projeto de uma teoria da justiça como equidade somente é possível tornar-se exequível se uma determinada configuração de valores tiver prioridade sobre outros.

A noção de igualdade humana fundamental aparece desde o início de TJ. Na medida em que se desenvolve uma teoria de justiça, precisam-se demonstrar quais os tipos de disposição social que podem ser defendidos. No caso de Rawls, um arranjo social justo (e justificável) ocorre quando as principais instituições sociais, políticas e econômicas da sociedade veem seus membros como pessoas livres e iguais. A justiça como equidade é vista assim como uma interpretação de uma noção abstrata de igualdade fundamental. A concepção de justiça de Rawls é entendida como aquela que melhor expressa os valores que podem ser endossados e, deste modo, capaz de arbitrar as reivindicações conflitantes que diferentes interpretações desses valores podem sugerir. Dessa forma, parece claro que o

⁴⁰ Cf. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. XXXIX-XLI [xiv-xvi].

⁴¹ Cf., adiante, capítulo 4 e 5.

projeto de Rawls compromete-se com questões normativas substantivas. A própria “ordem lexical” dos princípios da justiça como equidade anuncia essa ideia.

Como se sabe, a justiça como equidade sofreu diversas críticas e o próprio Rawls reconheceu que havia falhas que precisavam ser retificadas. Apesar disso, continuou a reafirmar a sua concepção de justiça como equidade. Entre as principais mudanças, além da apresentação dos princípios e no argumento a favor deles, está o próprio entendimento da teoria, a qual deve ser vista não mais como parte de uma doutrina moral abrangente, mas sim como uma concepção política. Essa mudança destaca-se na medida em que auxilia a visualizar não apenas os pressupostos substantivos de seu projeto, mas também da própria relação entre o justo e o bem. No entanto, essa “virada política” no pensamento rawlsiano será discutida no próximo capítulo. Antes disso, porém, é preciso olhar para o texto de TJ e verificar o sentido em que a ideia de prioridade e as ideias de bem estão expressas naquela obra.

2.2 A PRIORIDADE E A TEORIA DO BEM

A teoria da justiça apresentada por Rawls, apesar de ser um texto com muitas facetas complexas, possui as ideias principais relativamente claras e distintas. A justiça como equidade tem muitas implicações, mas esta tese não tem a pretensão de ser um compêndio de seus efeitos e influências. De qualquer modo, se a crítica com a qual a tese se preocupa diz respeito à relação entre o justo e as ideias de bem, é preciso demonstrar se a teoria defende realmente a posição acusada de proteger, isto é, a prioridade do justo [*right*]. Embora seja uma ideia bastante conhecida no pensamento rawlsiano, sobretudo, a partir do *Political Liberalism*, quero destacar algumas ideias principais que expressam essa ideia já em *A Theory of Justice*. Nesta obra, o capítulo introdutório oferece o cerne da justiça como equidade.

Uma concepção de justiça propõe um conjunto de princípios através dos quais se pondera o equilíbrio apropriado entre reivindicações concorrentes. Na justiça como equidade, os princípios de justiça [*principles of justice*] garantem liberdades e direitos fundamentais e desigualdades são admitidas somente se forem

vantajosas para os menos favorecidos⁴². Considerando o projeto de Rawls, esses princípios procuram ser apresentados como uma resposta para a pergunta de quais são os princípios mais apropriados para regular as principais instituições de uma sociedade democrática⁴³. No entanto, convém notar que – afora as mudanças ao longo do tempo na apresentação desses princípios⁴⁴ e a ordem lexicográfica a ser obedecida⁴⁵ – há um princípio antecedente ao primeiro. O precedente princípio ordena a satisfação das necessidades básicas, como uma condição para a realização e aplicação dos dois princípios de justiça⁴⁶.

Na teoria justiça como equidade, os princípios são escolhidos em condições equitativas, e devem ser objeto de acordo entre as pessoas. O papel desses princípios é regular a estrutura básica da sociedade [*basic structure of society*], que é considerada o assunto [*subject*] principal da justiça. Uma vez que existem diversos arranjos sociais, um conjunto de princípios aparece como uma necessidade para escolher entre essas formas de organização social. Diferentes modos de organização social resultam em diferentes modos de “divisão de vantagens” das “parcelas distributivas” da sociedade. Nota-se, portanto, que o objeto da justiça não é a avaliação de casos particulares, mas da própria estrutura da sociedade, porém, levando em consideração o contexto que essa estrutura constitui. Seu objeto principal, portanto, não é o indivíduo ou suas capacidades; ao menos não diretamente.

Nosso tema, porém, é o da justiça social. Para nós, o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo

⁴² Os dois princípios de justiça são explicitados da seguinte maneira: “(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)”. RAWLS, John. **Justiça como Equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60 [42-43].

⁴³ “Lembrem-se, inicialmente, que a justiça como equidade é moldada para uma sociedade democrática. Seus princípios destinam-se a responder à pergunta: considerando uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais, quais os princípios são mais apropriados para ela?”. RAWLS, John. **Justiça como Equidade**: uma reformulação: São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 55 [39].

⁴⁴Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, § 11, 13, 39, 46. Ver, também, RAWLS, John. **Justice as Fairness**: A Restatement. Cambridge and London: Harvard University Press, 2001, § 13.

⁴⁵ Isso quer dizer basicamente o seguinte: um princípio posterior somente pode ser aplicado quando o princípio anterior estiver satisfeito. Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, § 8, 11.

⁴⁶ Cf. WEBER, Thadeu. “A Ideia de mínimo existencial em J. Rawls”. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, p. 197-210, Jun. 2013.

como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social⁴⁷.

O motivo pelo qual a teoria da justiça como equidade concentra-se na estrutura básica, conforme definida acima, é porque se acredita que os efeitos do modo como essas instituições distribuem direitos e deveres fundamentais são profundos, e estão desde o início presentes e refletindo nos projetos de vida das pessoas. De acordo com essa ideia, a maneira como a distribuição de direitos e deveres é realizada tem influência em um projeto de vida particular. A justiça como equidade, portanto, assume a estrutura básica como o assunto principal por esses dois motivos: a importância da justiça de base e o modo como afeta os indivíduos⁴⁸.

O modo como essa estrutura afeta os indivíduos influencia em seus objetivos e interesses. Essa ideia foi alvo da crítica de Amartya Sen, sobretudo, no que diz respeito aos bens primários. Para o economista indiano, a justiça não pode estar ligada somente às instituições, ao que ele chamou de “institucionalismo transcendental”. Uma referência clara a Kant, mas também a outros filósofos, incluindo Rawls e Habermas. “A justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que a cercam”⁴⁹, diz Sen. Se a justiça está vinculada com o modo de vida, acredita-se, então, que precisa haver um ajuste entre princípios e o modo de vida. Desse modo, essa combinação não pode ser feita somente levando em conta um nível institucional. Rawls argumenta que as instituições de discussão pública são uma condição para a legitimidade e, dentre essas instituições, encontram-se a família, a sociedade civil e o Estado. Nesse sentido, Werle comenta: “O que é central no raciocínio prático sobre a justiça social é a combinação entre a aplicação de princípios de justiça nas instituições e o comportamento real das pessoas”⁵⁰. Não obstante, meu objetivo não é defender Rawls contra Sen e, na verdade, as duas teorias, com as ideias de bens primários e capacidades, podem mesmo serem

⁴⁷ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 8 [7].

⁴⁸ Cf. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, VII.

⁴⁹ SEN, Amartya. **A Ideia de Justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 12-13.

⁵⁰ WERLE, Denílson Luis. “A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito”. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 63-83, jan.-jun. 2014.

aproximadas de alguma maneira⁵¹. Gostaria, no entanto, apenas de deixar uma posição marcada com esse comentário sobre o ponto de vista de Sen: o fato de a justiça estar conectada com o modo como as pessoas vivem. Essa ideia tornar-se-á central na discussão com os comunitaristas e aponta para dois modos diferentes de perceber a questão da justiça. Diga-se de passagem, a crítica de Sen foi fundamental para a revisão de Rawls acerca dos bens primários, como ele mesmo reconheceu, mostrando a flexibilidade do índice desses bens⁵². Esse vínculo permite notar que, a teoria da justiça de Rawls entende que as questões entre modo de vida e instituições podem ser resolvidas no nível institucional⁵³.

Assim sendo, os aspectos distributivos da estrutura básica são avaliados através do padrão fornecido pela concepção de justiça. Da mesma maneira como a ideia de diferentes modos de organização social determinam diferentes modos de distribuição, a intuição de Rawls é que também as instituições sociais favorecem alguns pontos de partida, influenciando diferentes expectativas de vida das pessoas. Assim, os princípios de justiça têm de ser aplicados para equilibrar essas desigualdades contidas na própria estrutura básica da sociedade e fazem isso regulando a constituição e o sistema econômico e social⁵⁴. Naturalmente, esses princípios não se aplicam a toda e qualquer questão, nem são princípios de todas as virtudes ou para todos os sistemas éticos e relações morais, somente aplicam-se à estrutura básica da sociedade⁵⁵. Contudo, os dois princípios de justiça são aplicados à estrutura básica numa sequência de quatro estágios: posição original, convenção constituinte, legislativo e judiciário. No primeiro acontece a escolha dos princípios e no segundo escolhe-se a constituição. Do ponto de vista do terceiro estágio é avaliada a justiça das leis e políticas adotadas e no quarto aplicam-se e observam-

⁵¹ Cf. WEBER, Thadeu; CORDEIRO, Karine da Silva. “Bens primários sociais e capacidades: uma aproximação possível adequada para a definição do direito ao mínimo existencial”. **Revista Direitos Fundamentais & Democracia**, v. 19, n. 19, p. 54-80, jan.-jun. 2016.

⁵² Cf. RAWLS, John. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge and London: Harvard University Press, 2001, § 51.

⁵³ Cf. BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas**. Albany, N.Y: State University of New York, 1992.

⁵⁴ “Esses princípios, então, regem a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social. A justiça de um arranjo social depende, em essência, de como se atribuem os direitos e os deveres fundamentais e também das oportunidades econômicas e das condições sociais dos diversos setores da sociedade”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 9 [7].

⁵⁵ “Não se deve presumir de antemão que princípios que são razoáveis e justos para a estrutura básica também o sejam para instituições, associações e práticas sociais em geral”. RAWLS, John. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 15 [11].

se as normas a casos específicos⁵⁶. Deste modo, o padrão que a concepção de justiça oferece é o critério para avaliar as instituições da sociedade.

As “condições equitativas” onde se elegem os princípios são dadas através das circunstâncias da posição original [*original position*], um dispositivo de representação⁵⁷, que corresponde ao estado de natureza da teoria do contrato social, como encontrado em Locke⁵⁸, Rousseau⁵⁹ e Kant⁶⁰. Essa ideia surge na tentativa de especificar termos justos [*fair terms*] de cooperação social. Rawls acredita que esses termos somente poderiam derivar de um acordo entre os cidadãos. A principal razão para isso se deve ao pluralismo razoável [*reasonable pluralism*], no qual se conjectura que as pessoas não concordem mais com nenhuma autoridade moral, ou uma ordem de valores morais ou com a lei natural. No entanto, para que um acordo seja válido precisa seguir certas condições; caso contrário, os termos podem não ser considerados justos [*fair*]⁶¹. Assim, as contingências da estrutura básica precisam ser abstraídas a fim de acabar com as “vantagens de barganha”. A posição original faz essa abstração ao ser modelada como uma situação equitativa [*fair*], o que faz com que o acordo perpetrado nessa posição seja equitativo. O conteúdo desse acordo são os princípios de justiça⁶².

⁵⁶ “No primeiro estágio, as partes adotam os princípios de justiça por trás de um véu de ignorância. As limitações quanto ao conhecimento disponível para as partes vão sendo progressivamente relaxadas nos três estágios seguintes: o estágio da convenção constituinte, o estágio legislativo em que as leis são promulgadas de acordo com o que a constituição o admite e conforme o exigem e o permitem os princípios de justiça, e o estágio final em que as normas são aplicadas por governantes e geralmente seguidas pelos cidadãos, e a constituição e leis são interpretadas por membros do judiciário. Neste último estágio todos tem completo acesso a todos os fatos”. RAWLS, John. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 67-68 [48].

⁵⁷ “Em suma, a posição original deve ser entendida como um procedimento de representação. Enquanto tal, formaliza nossas convicções refletidas de pessoas razoáveis ao descrever as partes (cada qual responsável pelos interesses fundamentais de um cidadão livre e igual) como situadas de uma forma equitativa e como devendo chegar a um acordo sujeitas a restrições apropriadas às razões que podem apresentar para propor princípios de justiça política”. RAWLS, John. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 25 [18].

⁵⁸ Cf. LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁵⁹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁶⁰ Cf. KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.

⁶¹ “Em particular, essas condições devem situar de modo equitativo as pessoas livres e iguais e não devem permitir que alguns tenham posições de negociação mais vantajosas do que as de outros. Além disso, devem estar excluídas as ameaças de força e da coação, o logro e a fraude, e assim por diante”. RAWLS, John. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 21 [15].

⁶² “Isso explica a adequação da expressão ‘justiça como equidade’: ela expressa a ideia de que os princípios de justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa. A expressão não significa que os conceitos de justiça e equidade sejam idênticos, da mesma forma que a expressão ‘poesia como metáfora’ não significa que os conceitos de poesia e metáfora sejam idênticos”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 15 [12-13].

Essa situação inicial, caracterizada a fim de levar a uma concepção de justiça, se distingue, entre outras coisas, por assumir que as partes não conhecem suas concepções de bem⁶³. “Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância. Isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais”⁶⁴. Atrás do véu não há conhecimento de ideias do bem. Esse é um assunto importante e que vem ao encontro dos propósitos desta tese. Essa ideia implica que a concepção de justiça é especificada sem uma ideia de bem. As concepções de bem das doutrinas abrangentes não motivam a escolha dos princípios de justiça. Esse fato, por si mesmo, acredito que já demonstra uma tendência da teoria em priorizar o justo, apesar de ser apresentado para eliminar as contingências. Ao considerar que a escolha dos princípios de justiça realiza-se sem uma noção de bem e, na sequência da teoria, a constituição e promulgação de leis devem sempre estar em conformidade com os princípios, então, o justo não faz referência ao bem. Todavia, ao escolherem os princípios, pessoas racionais e razoáveis procurariam proteger as ideias de bem, mesmo sem conhecê-las, tal como protegem seus interesses particulares. Ao menos é isso que Rawls supõe⁶⁵.

Pessoas que se envolvem na cooperação social possuem duas faculdades morais [*moral powers*]: senso de justiça e uma concepção de bem. Ter um senso de justiça [*sense of justice*] significa ter a capacidade de compreender, aplicar e agir a partir de princípios da justiça. A capacidade para uma concepção de bem [*conception of the good*] é ter, revisar e perseguir racionalmente fins que dão valor à vida humana. Mais especificamente, uma concepção de bem significa o seguinte:

é uma família ordenada de fins últimos que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida. Os elementos dessa concepção costumam fazer parte de, e ser interpretados por, certas

⁶³ Há diversas condições que caracterizam a posição original: situação hipotética, véu de ignorância, pessoas participantes, o que se escolhe nessa posição e com que motivação se escolhe. Mas meu objetivo não é descrever a interpretação dessa situação inicial. Presumirei que não é necessário para meus propósitos discutir essa ideia, porém, isso não quer dizer que não seja uma ideia importante para a teoria de Rawls. Acredito que minha explicação por deixar essa abordagem de lado será mais bem justificada ao abordar a crítica de Sandel.

⁶⁴ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 15 [12].

⁶⁵ “Como todos querem proteger seus próprios interesses e sua capacidade de promover a própria concepção de bem, ninguém tem motivo para aceitar uma perda duradoura para si mesmo a fim de zerar um saldo líquido de maior satisfação”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 17 [14].

doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes à luz das quais os vários fins são ordenados e compreendidos⁶⁶.

Dessa forma, uma concepção de bem pode ser vista como uma noção de vida boa. É uma visão de mundo, que abrange vínculos, lealdades ou o que almeja ser considerado valioso para a vida humana, em referência a um sistema determinado de fins últimos. Pode-se mesmo dizer que, para Rawls, o bem é o sistema de fins que é racional uma pessoa procurar. Essa ideia também se conecta à ideia da prioridade do justo e sua relação com o bem⁶⁷.

A prioridade do justo sobre o bem é mencionada desde o início da obra TJ. Essa ideia pode ser vista como uma chave de leitura, que abre espaço para muitas discussões apresentadas por Rawls. Porém, realmente nem sempre ficou clara a ideia de que o justo é articulado de modo independente do bem. De tal maneira que Samuel Freeman, um dos maiores colaboradores de Rawls, chegou a dizer que é surpreendente a ideia de prioridade do justo ter recebido tamanha atenção e repercussão por parte dos críticos comunitaristas⁶⁸. Michael Sandel, em especial, faz dessa ideia seu alvo principal. O fato de Rawls ter ocupado poucas páginas para tratar do assunto em TJ, não quer dizer o tema seja algo secundário. Em verdade, a ideia de prioridade do justo sobre o bem está tão presente ao longo da obra que se torna dispensável explicitá-la. Basta apenas observar a forte ligação do texto com a ética kantiana para perceber que surpreendente seria se esse tema não fosse um alvo das principais polêmicas envolvendo a obra. Portanto, não há dúvida que Rawls acredita que as principais convicções das pessoas acerca da justiça afirmam a prioridade da justiça. A justiça como equidade, então, é uma tentativa de justificar essas convicções.

O primeiro parágrafo da obra (§ 1) inicia com diversas proposições as quais o próprio autor entende que expressam uma convicção intuitiva na primazia da justiça.

A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. [...]. Cada pessoa possui uma

⁶⁶ RAWLS, John. **Justiça como Equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 26 [19].

⁶⁷ Essas poucas linhas traçadas até aqui sobre algumas ideias principais da justiça como equidade devem permitir, agora, considerar a ideia de prioridade do justo e a teoria do bem de Rawls. Seja os princípios de justiça, o foco na estrutura básica ou o véu que impede o conhecimento das concepções de bem, espero que até aqui essas ideias tenham conduzido, de uma maneira ou de outra, à ideia da prioridade.

⁶⁸ FREEMAN, Samuel. "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right". **Philosophy & Public Affairs**, vol. 23, n. 4, p. 313-349, Out. 1994.

inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. [...]. Por serem as virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça não aceitam compromissos [*are uncompromising*]⁶⁹.

A citação supracitada demonstra claramente que a justiça tem um papel central. A teoria de Rawls investiga se essas conjecturas intuitivas se sustentam e como podem ser interpretadas. “Para tal fim, é necessário elaborar uma teoria da justiça à luz da qual essas alegações possam ser interpretadas e avaliadas”⁷⁰. Veja-se, assim, que a justiça como equidade é elaborada como uma concepção capaz de interpretar e avaliar a própria intuição da prioridade do justo sobre bem. Dito de outro modo, a teoria da justiça procura explicar essas convicções do senso comum sobre a prioridade do justo. Essas proposições intuitivas em relação à prioridade são vistas como uma consequência dos princípios de justiça⁷¹.

Na seção cinco (§ 5) de TJ, a ligação entre o justo e o bem também está expressa, ainda que de uma maneira a qual rejeite a forma como as teorias teleológicas (mais especificamente o utilitarismo) entrelaçam esses conceitos. “Os dois conceitos principais da ética são os do justo e do bem; creio que deles provém o conceito de pessoa moralmente digna. A estrutura da teoria ética é, então, em grande parte definida pelo modo como define e interliga essas duas ideias elementares”⁷². De suma importância notar nesse ponto o seguinte: Rawls está dizendo que o conceito de uma pessoa moralmente digna deriva dos conceitos de justo e de bem. Isso implica que tal conceito de pessoa não pode ser definido unicamente com base em um ou outro desses conceitos. Note que essa ideia conecta-se com outra ideia comentada algumas linhas atrás: as duas faculdades morais pressupostas na concepção de pessoa. Essa característica adquire um papel especial para a hipótese que essa tese quer afirmar e será retomada posteriormente.

Na seção seis (§ 6) de TJ, a ideia de prioridade do justo é mencionada um pouco mais diretamente em contraste com as diferentes visões filosóficas acerca do justo e do bem. Após ter mencionado que nas doutrinas “teleológicas”, no sentido

⁶⁹ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4 [3-4].

⁷⁰ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4 [4].

⁷¹ “A justiça como equidade tenta justificar essas convicções de bom senso [*common sense*] relativas à prioridade da justiça, demonstrando que são consequências dos princípios que seriam escolhidos na posição original. Esses juízos expressam as preferências racionais e a igualdade inicial das partes contratantes”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 34 [28].

⁷² RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 29 [24].

clássico, o bem é definido independente do justo [*right*]⁷³, Rawls define sua teoria como sendo “deontológica”, “que [ou] não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como aquilo que maximiza o bem”⁷⁴. O sentido em que a justiça como equidade é definida como deontológica é, para o próprio autor, por não interpretar o justo como maximizador do bem, na medida em que a teoria não prevê que as instituições devam maximizar o saldo líquido de satisfação⁷⁵.

Uma referência explícita da ideia de anterioridade do justo encontra-se no mesmo parágrafo:

Na justiça como equidade, por outro lado, as pessoas aceitam de antemão um princípio de liberdade igual, e sem conhecer seus próprios objetivos específicos. Implicitamente concordam, portanto, em adaptar as concepções de seu próprio bem àquilo que os princípios de justiça exigem, ou pelo menos em não reivindicar nada que os transgrida. O indivíduo que descobre gostar de ver outros em situações de liberdade menor compreende que não tem direito algum a essa satisfação. O prazer que sente com as privações alheias é errado em si mesmo: é uma satisfação que requer a transgressão de um princípio com o qual ele concordaria na posição original. Os princípios do direito e, portanto, da justiça impõem limites a quais satisfações têm valor; impõem restrições ao que são concepções razoáveis do bem individual. Ao elaborar planos e ao decidir acerca de aspirações, os indivíduos devem levar em conta essas restrições. [...]. Podemos expressar essa ideia dizendo que *na justiça como equidade o conceito do justo precede o do bem*. [...]. A prioridade da justiça se explica, em parte, afirmando-se que os interesses que exigem violação da justiça não têm nenhum valor⁷⁶.

A passagem direta acima não se justifica apenas por apontar com exatidão a ideia defendida pelo filósofo. Ela evidencia, além disso, duas determinações implícitas: impõe certos critérios e limites. A ideia de prioridade do justo impõe critérios à estrutura básica da sociedade na medida em que a violação da justiça não possui valor algum. Ao mesmo tempo, porém, “[...] impõe-se certos limites ao que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e também aos tipos de

⁷³ A ideia é explicitada no § 5 tendo em vista o utilitarismo como referência para esse tipo de doutrina.

⁷⁴ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 36 [30]. Note que incluí na citação a palavra [ou] em referência a [*either*] que parece ter sido suprimida em algumas traduções. Não se trata, porém, de um preciosismo linguístico, pois acredito que pode alterar a interpretação do texto. Além disso, tanto na versão original, quanto na versão revista, lê-se o seguinte: “[...] one that either does not specify the good independently from the right, or does not interpret the right as maximizing the good”. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, p. 30.

⁷⁵ “A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo sentido, pois, se presumirmos que as pessoas da posição original escolheriam um princípio de liberdade igual e restringiriam as desigualdades sociais e econômicas àquelas do interesse de todos, não há motivo para pensar que as instituições justas maximizariam o bem”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 36 [30].

⁷⁶ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 37-38 [31], [grifo meu].

pessoa que os seres humanos devem ser”⁷⁷. A prioridade do justo em TJ representa, portanto, duas condições que se expressam em restrições políticas e morais. Enquanto impõe *critérios* à estrutura básica, a ideia de prioridade representa uma restrição política, uma vez que não permite que tal estrutura seja moldada, nem que os princípios a ela aplicados, violem certos direitos ou reivindiquem algo contrário a eles. Por outro lado, enquanto impõe *limites* ao bom [*good*] e ao que as pessoas devem ser, representa uma restrição moral, uma vez que não permite a realização de quaisquer planos ou objetivos que as pessoas tenham na vida.

De qualquer maneira, ainda no primeiro capítulo de TJ, Rawls tem presente que a questão dos juízos morais considerados, sobre o que é justo e injusto, liga-se ao problema da prioridade. Sem entrar em pormenores, o intuicionismo é visto como um conjunto de princípios fundamentais, que devem ser pesados e comparados, a fim de saber qual o equilíbrio desses princípios é o mais justo. Os intuicionistas defendem que não é possível resolver o problema de dar peso a princípios concorrentes, que não existe critério para decidir qual dentre esses princípios concorrentes é o mais apropriado. Sendo assim, é preciso confiar nas capacidades intuitivas, uma vez que o intuicionismo não compreende, para o problema da prioridade, uma solução⁷⁸. No que se refere ao utilitarismo clássico, naturalmente, procura evitar esse recurso à intuição. Do ponto de vista de Mill, por exemplo, era preciso encontrar um único critério para arbitrar esses princípios concorrentes de justiça. Contudo, vale notar que a teoria de Mill é menos calculista que ao princípio da “maior felicidade” de Bentham⁷⁹. Essa é uma maneira de tratar do problema da prioridade, isto é, por meio de um princípio geral. A defesa da liberdade individual, em *On Liberty*⁸⁰ é, ao mesmo tempo, radical e dependente de considerações utilitaristas. Porém, em *Utilitarianism*⁸¹, Mill afirma que alguns prazeres são de uma qualidade superior a dos outros e, por isso, devem ser valorizados mais. Seja como for, Mill acreditava que era preciso recorrer a um único princípio para pôr em ordem

⁷⁷ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 38-39 [32].

⁷⁸ Reconheço que existem formas diferentes de intuicionismo, tal como Rawls também reconhecia. Contudo, não é meu objetivo no momento desenvolver em pormenores essa questão. Menciono-a para tê-la presente na perspectiva do problema da prioridade. Sobre a visão de Rawls sobre o intuicionismo, cf. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008m § 7, § 49, § 50. Ver, também, RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, III.

⁷⁹ BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles and Morals and Legislation**. Kitchener: Batoche Books, 2000.

⁸⁰ MILL, John Stuart. **Utilitarianism and On Liberty**. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2003.

⁸¹ MILL, John Stuart. **Utilitarianism and On Liberty**. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2003.

e sistematizar os juízos ponderados de justiça. De qualquer maneira, é inegável a influência de Mill nessa perspectiva⁸².

Contudo, Rawls trata dessa questão de outra maneira. Diferentemente de Mill (e mais ainda de Bentham) Rawls trata do problema da prioridade por meio de uma ordem léxica. Isso faz com que o papel da intuição seja limitado, pois a ordem lexical dos princípios evita a necessidade de equilibrar princípios. Assim, se há algum princípio que tenha peso absoluto é o princípio anterior na série em relação aos posteriores. Na medida em que a ordem lexical permite um conjunto de princípios ordenados e sistematizados, essa forma de tratar do problema também difere da forma como os utilitaristas o trataram. A ideia de ordem lexical, na justiça como equidade, permite que as pessoas levem em conta a prioridade dos princípios escolhidos na posição original. As características da posição original tornam possíveis que as regras de prioridade sejam preferíveis uma as outras. A ordenação proposta por Rawls de seu conjunto de princípios segue essa perspectiva. Ao mesmo tempo, ao fazer uso de uma ordenação em série de princípios (e não de um único princípio), Rawls foge da necessidade de equilibrar princípios, problema o qual os intuicionistas consideram sem solução.

No que diz respeito à prioridade do justo sobre o bem, contudo, se essa ideia surge ainda no primeiro capítulo, ao longo de quase toda a obra tal ideia fica escondida. Aparece novamente na parte III, onde Rawls faz uso de uma concepção de bem. Para os propósitos defendidos nesta tese, esclarecer a noção de bem em TJ é fundamental. Esse é um ponto que será alvo da crítica de Sandel. Porém, como se mostrará, a leitura que essa tese propõe é distinta da abordagem realizada pelo colega de Rawls em Harvard. De todo modo, para ambas as perspectivas – de Sandel ou da tese – não parece ser possível deixar esse enfoque de lado. Que a ideia do justo tem prioridade parece ter ficado claro até este momento. Porém, que bem é esse que não recebe primazia? Rawls faz uso de uma concepção de bem em sua teoria? Qual é essa noção de bem? Porque essa ideia de bem não tem prioridade sobre o justo? A ideia de bem não é matéria fácil de ser abordada. Em TJ, a dificuldade não é diferente, em parte porque recebeu pouca atenção de muitos comentaristas do trabalho de Rawls, e também por falta da clareza, incomum para autor. Exceto, obviamente, a ideia de bens primários, a qual o próprio autor, com e a

⁸² MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005, cap. 5. MILL, John Stuart. **Utilitarianism and On Liberty**. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2003.

partir das críticas, se dedicou e reformulou posteriormente. No entanto, chama a atenção que a noção de bem permeia por vários momentos na parte III da obra, principalmente no capítulo VII.

Mostrou-se anteriormente a suposição de que as concepções de bem das pessoas precisam adaptar-se aos princípios de justiça, e também a definição rawlsiana do que significa uma concepção de bem. Com isso em mente, é possível visualizar melhor a distinção que Rawls faz entre duas teorias do bem. O motivo que o levou a fazer isso é justamente porque na justiça como equidade o conceito de justo é anterior ao de bem⁸³. Nesse sentido, ele distingue entre uma teoria fraca [*thin*] do bem e uma teoria completa [*full*] do bem.

Mas, afinal, o que é bom? Como se define (ou se reconhece) um bem na teoria da justiça como equidade? Para Rawls “[...] algo só é bom se [...] combinar com modos de vida compatíveis com os princípios de justiça que já estão à mão”⁸⁴. Em outras palavras, tendo princípios de justiça disponíveis, um modo de vida precisa adequar-se a eles para ser considerado bom. Uma coisa só é boa, portanto, quando se ajusta as formas de vida compatíveis com os princípios. No entanto, esses princípios precisam se apoiar em uma noção de bem. O próprio autor reconhece isso: “Mas, para definir esses princípios, é necessário se apoiar em alguma noção de bem, pois precisamos de suposições acerca das motivações das partes presentes na posição original”⁸⁵.

Neste ponto entra em cena a teoria *fraca* do bem. Levando em consideração que o conceito de justo não pode estar comprometido, a teoria do bem se reduz ao indispensável. “A essa interpretação eu chamo de teoria fraca do bem: sua finalidade é garantir as premissas acerca dos bens primários necessárias para se chegar aos princípios de justiça”⁸⁶. Desse modo, a teoria fraca do bem garante um conhecimento básico considerado apenas suficiente para apoiar a escolha dos princípios⁸⁷, tendo papel na definição dos menos favorecidos e na definição dos

⁸³ Cf. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, § 60.

⁸⁴ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 490 [396].

⁸⁵ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 490 [396].

⁸⁶ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 490 [396].

⁸⁷ “Em resumo, precisamos do que chamei de uma teoria fraca do bem para explicar a preferência racional pelos bens primários e também a ideia da racionalidade que fundamenta a escolha dos princípios na posição original. Essa teoria é necessária para dar apoio a premissas necessárias, das quais se deduzem os princípios de justiça”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 492 [397].

bens primários⁸⁸. Nesse sentido, está suposto certa neutralidade na definição do bem.

Entretanto, a teoria *completa* do bem é diferente. Tal teoria diz respeito a tudo aquilo que se considera bom para a vida como um todo, em diversas outras circunstâncias, que abrange muitas formas diferentes de vida. “O traço característico dessa teoria completa [...] é que requer os princípios de justiça já estabelecidos e, então, usa esses princípios na definição de outros conceitos morais, nos quais está envolvida a ideia do bem [*notion of goodness*]”⁸⁹. Dessa forma, os “planos racionais” das pessoas devem ser ajustados com os princípios de justiça. Essa interpretação mais ampla do bem não se refere apenas a bens primários, ao contrário, ela envolve aquilo que se considera como fins últimos humanos.

De qualquer maneira, para o tema da prioridade do justo é essencial considerar a discussão na seção 68, onde se contrasta o justo e o bem. Rawls reconhece que o modo como esses dois conceitos se relacionam é importante para a teoria moral em geral, mas também para a sua teoria da justiça como equidade. Ao passo em que essas diferenças contrastam os conceitos de justo e de bem, elas também manifestam características da própria teoria examinada. Nesse sentido, o autor menciona três diferenças entre o justo e o bem, as quais se referem à concordância, a pluralidade e a aplicação⁹⁰.

A *primeira diferença* contrasta a necessidade de concordância em torno de princípios de justiça enquanto que para o bem esse consentimento pode ser dispensável. Se de um lado os princípios de justiça são escolhidos e a necessidade de concordar com eles é manifesta; do outro lado, porém, não há a necessidade de concordar em torno dos princípios da escolha racional, não seria preciso, portanto, concordar em torno do bem⁹¹. Dito de outro modo: o problema de concordância em torno do bem não se apresenta da mesma maneira que se apresenta para os

⁸⁸ Sobre essas questões, cf.: WEBER, Thadeu. “A Ideia de mínimo existencial em J. Rawls”. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, p. 197-210, Jun. 2013.

⁸⁹ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 492 [398].

⁹⁰ No mesmo parágrafo, Rawls fala em outra diferença, referindo à doutrina contratualista e utilitarista. Porém, essa diferença não é considerada para o propósito da tese. Antes de tudo, o que importa aqui é a diferença entre o justo e o bem dentro da própria teoria da justiça como equidade (e não sua diferença com outra teoria). Suponho que isso já tenha ficado claro desde o início do trabalho.

⁹¹ “A tarefa primeira da teoria da justiça é definir a posição inicial de tal modo que os princípios resultantes expressem a concepção correta de justiça do ponto de vista filosófico. [...]. Não surge, porém, um problema análogo para a teoria do bem. Não há, para começar, a necessidade de concordar com os princípios da escolha racional”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 552 [446-447].

princípios de justiça, porque “[...] não há necessidade de formular a teoria do bem de modo a impor a unanimidade a todos os padrões de escolha racional”⁹². Isso significa que cada pessoa planeja a sua vida de forma livre, como melhor lhe aprouver, de acordo com o seu bem. No entanto, no que se refere aos princípios que regulam a relação na sociedade, a concordância não pode ser dispensada.

A *segunda diferença* contrasta a pluralidade de bem com a unicidade do justo. Enquanto se busca uma aceitação unânime em torno dos princípios de justiça na teoria, ainda que na prática a questão seja mais difícil, “[...] é bom que as concepções de bem de cada indivíduo tenham diferenças significativas entre si, ao passo que isso não acontece com as concepções de justo”⁹³. O plano de vida que os indivíduos buscam realizar livremente são traçados de maneira diferente, uma vez que as pessoas encontram seu próprio bem de forma diferente (e valorizam de forma distinta). “Ademais, não há urgência de se chegar a um juízo publicamente aceito no tocante àquilo que é o bem de cada indivíduo. Os motivos que tornam necessário tal acordo em questões de justiça não se verificam no caso dos juízos de valor”⁹⁴.

A *terceira diferença* contrasta a aplicação limitada dos princípios, enquanto que para o bem a aplicação pode ser plena. Se de um lado, a escolha e a aplicação dos princípios estão limitadas e só conhecem fatos genéricos; de outro lado, porém, a avaliação do bem de uma pessoa é adaptada às circunstâncias. “A concepção de bem de um indivíduo [...] deve ajustar-se desde o início a sua situação particular. O plano racional de vida leva em conta as nossas habilidades especiais, nossos interesses e nossas circunstâncias [...]”⁹⁵. Uma vez que os princípios de justiça já foram escolhidos, o plano de vida está limitado por esses princípios, não tendo necessidade de impedir ou limitar as circunstâncias em que o bem da pessoa é buscado e realizado, desde que não sejam incompatíveis com tais princípios.

Até este ponto, mostrou-se que a justiça como equidade, como apresentada em TJ, defende a prioridade do justo sobre o bem. Que na posição original as partes não conhecem suas concepções plenas de bem, mas sabem que as possuem. Apresentou-se também que as pessoas envolvidas na cooperação social possuem a capacidade de ter uma concepção de bem. E que essa concepção é entendida

⁹² RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 553 [447].

⁹³ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 553 [447].

⁹⁴ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 554 [448].

⁹⁵ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 555 [449].

como um conjunto de fins últimos, os quais definem o que uma pessoa compreende como o valor na vida humana, isto é, determina o que se considera uma “vida digna de ser vivida”. Além disso, se procurou apontar em que medida a prioridade impõem critérios para a estrutura básica e limites para a ideia de bem. Finalmente, surgiram as diferenças entre uma teoria fraca e outra completa do bem. Revelou-se, então, que realmente há uma teoria de bem na qual os princípios de justiça se apoiam, sendo uma teoria fraca, que visa garantir bens primários, os quais se supõe que valham para todas as pessoas independentemente de seus projetos de vida. Ideia diferente da teoria completa de bem, a qual considera aquilo que é bom para a vida como um todo, para alcançar o fim último da vida humana de acordo com seu plano racional de vida. Com isso em mente, e com as ideias centrais de TJ brevemente mencionadas desde o início desse capítulo, não há dúvida de que a prioridade do justo sobre o bem é uma característica essencial da justiça como equidade. Ao que tudo indica, não há motivos para pensar que seja diferente. Dessa forma, e, levando em consideração as três diferenças entre os dois conceitos, o contraste entre o justo e o bem ficou marcante. Contudo, precisamente neste ponto, o problema da congruência se acentua.

2.3 PRIORIDADE OU CONGRUÊNCIA?

A relação entre o justo e o bem não é somente polêmica na filosofia política e moral em geral ou no debate entre liberais e comunitaristas. Trata-se de uma controvérsia interna a própria justiça como equidade. Curiosamente, nem tanto pela afirmação da ideia de prioridade, mas por definir certa congruência entre o justo e o bem. Se Samuel Freeman achou surpreendente a atenção que a prioridade recebeu, devido a pouca extensão que o tema ganhou em TJ, tão surpreendente quanto, foi ele mesmo ter chamado a atenção para ideia de congruência entre o justo e o bem, uma vez que recebeu pouca atenção dos críticos. No entanto, a relevância da congruência é fundamental para a teoria, e, Freeman acerta em cheio ao dizer que essa ideia sim ganhou pouca expressão nos trabalhos sobre a teoria. Mas, o que é a questão da congruência? Por que essa ideia é importante para a justiça como equidade? Será que Rawls não abandonou essa ideia ao revisar sua teoria?

Um dos principais elementos para compreender a questão da congruência em TJ é abordá-la na perspectiva da estabilidade da justiça como equidade. A

discussão sobre a estabilidade é desenvolvida na parte III da obra. Os “fins” da teoria são para demonstrar que o projeto de Rawls, com seus ideais morais, poderia ser atingido. Nesse sentido, Frank Lovett comenta que dar conta da estabilidade significa mostrar que numa sociedade bem-ordenada, com os dois princípios de justiça refletindo nas principais instituições, os cidadãos dispõem-se a apoiar a justiça social⁹⁶. Sabe-se que Rawls, posteriormente, modificou a sua concepção de estabilidade a partir de meados da década de 80, culminando no PL. Em JF a questão da estabilidade volta à tona e constitui a parte V da reformulação, o que por si só já é um sinal de sua importância. Não obstante, o entendimento da estabilidade, como apresentada na parte III, não é dispensável, isso por pelo menos dois motivos. Primeiro, por auxiliar a ver o porquê da insatisfação do autor com essa concepção. Segundo, porque tal ideia acentua o tema da congruência, que não pode ser esquecido. Isso porque Rawls entende a estabilidade como um recurso para a questão da congruência.

Em um artigo chamado “*Congruence and the Good of Justice*”, Samuel Freeman comenta que o argumento para a congruência tem sido negligenciado. Como causas para essa incúria, ele aponta três situações: a exaustão (extensão) do argumento, a falta de clareza atípica na abordagem de Rawls, e a insatisfação deste com seu próprio argumento. Porém, seria um erro esquecer o argumento, pois foi o descontentamento de Rawls com a ideia de congruência que o levou a reformular sua teoria e culminou no PL. Além disso, a congruência lida com um problema central para a filosofia política e moral, a saber, se a justiça é parte do ser humano bom. De acordo com Freeman, a justiça pode ser parte do homem bom e Rawls argumenta nessa direção na parte III de TJ⁹⁷. Essa é uma questão interessante a ser perspectivada a partir da crítica dos comunitaristas; porém, no momento, a discussão está concentrada no ponto de vista de Rawls.

A estabilidade [*stability*] de uma concepção de justiça é definida da seguinte maneira: “[...] quando as instituições são justas [...], os que participam desses arranjos institucionais adquirem o correspondente senso de justiça e desejam fazer sua parte para preservá-las”⁹⁸. Assim, a ideia é que quando as pessoas vivem em

⁹⁶ Cf. LOVETT, Frank. **Rawls’s A Theory of Justice**. A Reader’s Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, cap. 3.

⁹⁷ Cf. FREEMAN, Samuel. “Congruence and the Good of Justice”. In: FREEMAN, Samuel [org.] **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 277-315.

⁹⁸ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 561 [454].

uma sociedade com instituições justas, elas tendem a apoiar essas instituições e desejam agir de acordo com a justiça. Para Rawls, quando esse desejo regula um plano de vida, então, agir com justiça faz parte do bem [*good*] que a pessoa busca realizar em seu plano de vida. “Nesse caso, as concepções de justiça e do bem [*goodness*] são compatíveis e a teoria como um todo é congruente”⁹⁹.

No entanto, para isso acontecer como Rawls supõe, é preciso um senso de justiça forte. Não basta que as pessoas simplesmente tenham algum senso de justiça, um desejo de promovê-la; mas, precisa-se que esse senso de justiça seja forte o suficiente a ponto de poder regular os planos de vida. “Uma concepção de justiça é mais estável que outra se o senso de justiça que tende a gerar for mais forte e tiver mais probabilidade de anular inclinações desestabilizadoras [...]”¹⁰⁰. O senso de justiça, portanto, precisa superar as inclinações contrárias, a fim de que a estabilidade possa ser garantida¹⁰¹. No entanto, isso não é uma tarefa simples para a teoria. As coisas ficam ainda mais complicadas quando Rawls insiste que a estabilidade deve ser “pelas razões certas”¹⁰², isto é, precisa ter um tipo de motivação correta, e não através de algum tipo de doutrinação, ou como um *modus vivendi*.

Diferentemente da estabilidade em Hobbes que, aparentemente, aponta a justiça a partir da vontade privada dos indivíduos e faz da estabilidade uma questão central para a justiça; no caso de Rawls, a justiça se refere primeiro a uma “vontade pública”, já especificada anteriormente em sua teoria, na escolha dos princípios e na aplicação para as instituições da sociedade¹⁰³. É nesse ponto que surge um

⁹⁹ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 562 [456].

¹⁰⁰ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 561 [454].

¹⁰¹ Cf. LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, cap. 3.

¹⁰² Para evitar qualquer mal-entendido, até onde eu sei, Rawls não usa esse termo em TJ com o mesmo significado da “Resposta a Habermas” no PL, e não o aplico aqui da mesma maneira. Nesse ponto, sigo a interpretação de Lovett, que significa basicamente que esse tipo de estabilidade precisa ser demonstrado como racional em dois sentidos: a coincidência entre o senso de justiça e outros objetivos, e de suporte à reflexão deliberativa. Cf. LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, cap. 3.

¹⁰³ Na medida em que, para Hobbes, o pacto, que da origem e mantém o estado, é cumprido, e se abdica do poder ilimitado de cada um, é que a estabilidade pode ser garantida. Em Hobbes, é papel de o Soberano estabilizar a sociedade. Assim, na teoria hobbesiana, a estabilidade parece ser o objeto principal da justiça. De modo diferente, na teoria rawlsiana o objeto principal é estrutura básica. A virtude das instituições, em Rawls, está em sua justiça, não em sua estabilidade. A estabilidade é apenas um atributo de uma sociedade justa, um atributo importante, sim, mas não seu objeto central. Cf. RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012; HOBBS, Thomas. **Leviatã**: Ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Ícone editora, 2008.

problema para a estabilidade, pois é preciso que a teoria da justiça como equidade dê conta das vontades individuais, em relação àquela vontade pública já manifestada anteriormente. Em outras palavras, precisa-se que os princípios públicos de justiça se articulem, de alguma maneira, com as convicções pessoais dos indivíduos. Nessa tensão encontra-se a questão da congruência.

Em linhas gerais, estabilidade se liga à questão da congruência na medida em que esta última aparece como uma solução para o problema da estabilidade, juntamente com o senso de justiça. Lovett comenta que Rawls tenta solucionar o problema da estabilidade em três partes, as quais correspondem, mais ou menos, aos três capítulos da última parte de TJ. Sendo assim, então, primeiro Rawls articula a sua teoria fraca do bem [*goodness*] como racionalidade. “O que é bom para cada pessoa individual, inevitavelmente, dependerá até certo ponto de qual é o seu plano particular de vida”¹⁰⁴. Uma vez que as pessoas terão planos de vida diferentes, a teoria fraca do bem como racionalidade surge como uma característica comum a todos os planos de vida. Depois, Rawls tenta demonstrar que, numa sociedade bem-ordenada, as pessoas desenvolvem um “senso de justiça”, que faz com que as pessoas se preocupem com a justiça social. Na terceira parte da discussão, Rawls supõe que é racional “[...] para as pessoas incorporarem um senso de justiça em suas respectivas concepções de bem”¹⁰⁵. Se isso pode ou não ser demonstrado consiste no problema da congruência.

Mas, afinal, o que é a questão da congruência [*congruence*]? Trata-se de saber se o senso de justiça é coerente com a concepção de bem da pessoa. Ambos precisam dar sustentação a um sistema justo de cooperação da sociedade bem-ordenada. “Chamo de congruência essa combinação [*match*] entre justiça e bem [*goodness*]”¹⁰⁶. Em outras palavras, esse jogo entre o senso de justiça e a concepção de bem é o que mantém a estabilidade, que, como se mostrou algumas linhas atrás, é um ponto importante para a justiça das instituições. Segundo Lovett, o problema da congruência é o problema de demonstrar como é possível para a justiça como equidade encontrar um lugar confortável dentro das concepções de

¹⁰⁴ LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, p. 137.

¹⁰⁵ LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, p. 139.

¹⁰⁶ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 493 [399].

bem, isto é, que a teoria da justiça e a teoria do bem sejam congruentes uma com a outra¹⁰⁷.

Poder-se-á perguntar: por que a ideia da congruência é importante para a justiça como equidade? Importa notar que, nesse momento da teoria, não se está mais numa situação hipotética como a posição original. Ao contrário, está se referindo às circunstâncias da sociedade bem-ordenada. É por isso que a questão da congruência adquire valor para a justiça como equidade. Porque agora já se tem conhecimento das concepções de bem e, para Rawls, sua teoria precisa encontrar um lugar dentro dessa concepção. Daí, então, o papel da questão da congruência em demonstrar que isso é possível.

No capítulo IX de TJ, titulado “o bem da justiça”, é onde a questão da congruência está desenvolvida. Ali, Rawls diz que se trata de saber se a justiça como equidade é ou não congruente com o bem [*goodness*] como racionalidade. Fica claro, portanto, que não se trata de ser congruente com qualquer tipo de bem, mas que o autor tem em vista algo muito específico. O objetivo é explicar que, “dadas as circunstâncias de uma sociedade bem-ordenada, o plano de vida racional de uma pessoa sustenta e afirma seu senso de justiça”¹⁰⁸. Para que um plano de vida possa sustentar e afirmar o senso de justiça, Rawls pressupõe que um senso de justiça efetivo pertence ao bem da pessoa. Somente essa ideia torna possível, até então, tal afirmação da parte do autor. Nesse mesmo capítulo, encontra-se ainda a maior parte da elaboração de uma ideia de autonomia das pessoas, bem como a objetividade dos juízos de direito [*right*] e de justiça das pessoas.

A questão da autonomia surge nesse momento como uma forma de explicar que a justiça como equidade poderia ser congruente com o bem [*goodness*] como racionalidade. Rawls procura mostrar que aceitar um sistema social regido pelos dois princípios da justiça como equidade é racional, não importando qual seja a concepção de bem da pessoa. Dessa forma, quando as pessoas aceitam viver em um sistema como esse, elas manifestam sua autonomia, isto é, vivendo de acordo com os princípios que elas mesmas estabeleceram para si.

Segundo a interpretação kantiana da justiça como equidade, podemos dizer que, ao agirem com base nesses princípios, as pessoas agem de maneira autônoma: elas agem com base nos princípios que reconheceriam nas condições que melhor expressam sua natureza de seres racionais iguais e

¹⁰⁷ Cf. LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, cap. 3.

¹⁰⁸ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 633 [513].

livres. Na verdade, essas condições também expressam a situação dos indivíduos no mundo e o fato de estarem sujeitos às circunstâncias da justiça¹⁰⁹.

Não há dúvida que essa ideia expressa um ideal de autonomia no sentido kantiano. Embora eu não pretenda discutir o conceito de autonomia em Kant, importa saber que, afóra toda a complexidade de sua filosofia prática, a autonomia racional, princípio supremo da moralidade, significa escolher a máxima que pode ser esperada como lei universal¹¹⁰. Uma pessoa é autônoma, por conseguinte, quando age de acordo com a máxima que ela mesma escolheu para si¹¹¹. A justiça como equidade, como Rawls admitira, manifestou um ideal de autonomia kantiano em TJ, e, portanto, daquilo que veio a chamar posteriormente de “doutrina abrangente” [*comprehensive doctrine*].

Não obstante o fato de Rawls fazer uso de um ideal kantiano de autonomia, a ideia de congruência é dependente de outro pressuposto. Na seção 79 Rawls conjectura que a questão da congruência depende “[...] de saber se uma sociedade bem-ordenada alcança o bem da comunidade”¹¹². Ou seja, na medida em que a sociedade realiza o bem da comunidade é que passa a ser possível resolver o problema da congruência. Assim, a questão que se coloca é saber: como uma sociedade bem-ordenada, tal como idealizada pelo autor, poderá realizar o bem de uma comunidade concreta? A resposta para essa questão passa por mostrar que a sociedade bem-ordenada faz uso de uma ideia de “união social”, a qual se distingue da ideia de uma “sociedade privada”. Uma das principais diferenças entre essas duas sociedades consiste na ideia de que os membros da sociedade bem-ordenada são movidos por um senso de justiça e pelo desejo de promover instituições justas, o que não ocorre na ideia de sociedade privada. Na sociedade privada, de acordo com Rawls, os membros não levam em conta o bem dos outros, mas apenas o cálculo de interesses, de modo que não haveria uma união social, o que não garantiria um

¹⁰⁹ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 636 [515].

¹¹⁰ Sobre a filosofia prática kantiana e a ideia de autonomia, cf. KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013; KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015; KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2005.

¹¹¹ Não é meu objetivo discutir a ideia de autonomia kantiana, apenas mostrar como Rawls se expressa nesses termos. Para uma visão de Rawls sobre a autonomia em Kant, cf. RAWLS, John. **História da Filosofia Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Sobre as ideia de autonomia em Kant e Rawls, cf. WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito**. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹¹² RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 642 [520].

arranjo institucional justo¹¹³. A ideia de união social é caracterizada por ter um fim compartilhado, mas isso não significa que seja um desejo comum de uma mesma coisa, pois as pessoas podem querer a mesma coisa, mas entrar em desacordo. “Os seres humanos geralmente querem coisas semelhantes, liberdade e oportunidade, abrigo e nutrição, contudo essas necessidades podem torná-los inimigos [*may put them at odds*]”¹¹⁴.

A ideia principal é simplesmente que uma sociedade bem-ordenada (correspondente à justiça como equidade) é, em si, uma forma de união social. De fato, é uma união social de uniões sociais. Estão presentes ambos os traços característicos: a operação bem-sucedida de instituições justas é o fim último compartilhado por todos os membros da sociedade, e essas formas institucionais são valorizadas por ser bens em si mesmos¹¹⁵.

De tal modo, parece claro que, segundo o autor, o fim partilhado por todos os membros da sociedade trata-se de instituições justas. Nesse ponto, a interpretação kantiana da justiça como equidade revela-se outra vez. Pois tal interpretação, “permite-nos dizer que, se todos agem para dar sustentação a instituições justas, isso contribui para o bem de cada qual”¹¹⁶. Assim, pode-se dizer que, por analogia, tal como uma pessoa autônoma age por base em princípios e espera que todos ajam da mesma maneira; do mesmo modo, se espera que ajam para dar sustentação a instituições, isso realiza a natureza moral das pessoas e contribui para o bem¹¹⁷. Na sequência de seu argumento, Rawls faz uso de diversas características antropológicas e da sociabilidade humana, bem como de algumas propensões psicológicas. Embora essas questões sejam relevantes para a discussão como um todo, acredito que para o propósito da tese – tendo em vista a crítica de Sandel – o aspecto mais importante no momento seja o que foi comentado algumas linhas antes, a saber, o fato de Rawls fazer uso da ideia kantiana de

¹¹³ “A sociedade privada não se mantém unida em razão da convicção pública de que seus arranjos institucionais básicos são justos e bons em si mesmos, mas em razão dos cálculos de todos, ou de um número suficiente de pessoas para manter o sistema, de que quaisquer mudanças praticáveis reduziram o estoque de meios com os quais eles podem alcançar seus fins particulares”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 644 [522].

¹¹⁴ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 649 [526].

¹¹⁵ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 650 [527].

¹¹⁶ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 651 [528].

¹¹⁷ “Os seres humanos têm um desejo de expressar sua natureza de pessoas morais livres e iguais, e o fazem de maneira mais adequada quando agem com base nos princípios que reconheceriam na posição original. Quando todos se empenham em seguir esses princípios e cada qual tem êxito nisso, então individual e coletivamente sua natureza de pessoas morais se realiza de maneira mais completa e, com ela, seu bem individual e coletivo”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 651 [528].

autonomia. Tendo isso em mente, a questão do bem da justiça pode ser vista com mais clareza.

Na seção 86 de TJ, “o bem do senso de justiça”, Rawls conclui a argumentação da congruência. Como mostrado algumas linhas atrás, a questão da congruência trata de saber se a justiça está de acordo com o bem das pessoas. Essa questão importa na medida em que os “[...] conceitos de justiça e do bem estão ligados a princípios distintos e a questão da congruência é saber se essas duas famílias de critérios combinam”¹¹⁸. Assim, uma vez que esses conceitos estão associados a princípios distintos, a definição da perspectiva no qual avaliam “as instituições, os atos e os planos de vida” são também distintas¹¹⁹. Rawls pressupõe já ter demonstrado ser racional afirmar o senso de justiça como regulador do plano de vida das pessoas (especialmente no capítulo VIII de TJ). Porém, seria preciso demonstrar ainda que, aceitar esse ponto de vista, isto é, aceitar planos de vida regulados, está de acordo com o bem da pessoa. O ponto de vista da justiça e o ponto de vista do bem representam coisas distintas, e, se não forem congruentes, afetam a estabilidade da justiça como equidade.

O problema é saber se o desejo regulador de adotar a perspectiva da justiça pertence ao próprio bem da pessoa quando visto à luz da teoria fraca do bem sem restrições a informações. Gostaríamos de ter certeza de que esse desejo é, de fato, racional; sendo racional para um, é racional para todos e, por conseguinte, não existem tendências à instabilidade¹²⁰.

Assim está exposta a questão crucial. Uma vez que o objetivo é saber se o desejo de agir de acordo com o justo é consistente com o bem da pessoa¹²¹, uma pergunta se impõe: por que Rawls acredita que, sendo racional, o desejo regulador do ponto de vista da justiça pertence ao bem da pessoa e é racional para todos? A resposta para essa questão passa, novamente, pelo uso da ideia de autonomia kantiana e pela própria interpretação kantiana da justiça como equidade. Somente tendo em vista essa consideração kantiana é que ele pode afirmar que “sendo racional para um, é racional para todos”, tal como o imperativo categórico de Kant, especialmente, em sua terceira formulação, da autonomia, na qual o imperativo

¹¹⁸ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 699 [567].

¹¹⁹ “Mais precisamente, cada conceito, com seus princípios associados, define uma perspectiva da qual se podem avaliar as instituições, os atos e os planos de vida”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 699 [567].

¹²⁰ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 700 [567].

¹²¹ Note que não se trata da racionalidade da escolha dos princípios, nem como justificar para um egoísta por que se deve ser uma pessoa justa.

categorico é sustentado por pessoas racionais, legislando exigências morais, por assim dizer, as quais possuem validade universal. Na justiça como equidade, no entanto, a consequência é que o ponto de vista da justiça, visto como racional para todos, é uma garantia para a estabilidade. Porém, isso só é possível se houver alguma compatibilidade entre o “desejo regulador” com o bem da pessoa¹²². Parece indiscutível, então, que a precedência da justiça requer o senso de justiça¹²³.

Os fundamentos da ideia de congruência revelam-se em três pontos apresentados por Rawls: (i) os princípios da justiça são públicos; (ii) participar da sociedade bem-ordenada é um bem; e, (iii) a interpretação kantiana. De maneira geral, esses três pontos foram abordados neste capítulo e, a essa altura, já devem ter ficado claros. Entretanto, agora se olha para eles na perspectiva da congruência. Desse modo, no que diz respeito aos princípios da justiça (i), supõe-se que não há dúvidas quanto à publicidade dos princípios de justiça. Na justiça como equidade, “[...] os princípios de justiça são públicos: caracterizam as convicções morais comumente reconhecidas que são compartilhadas pelos membros de uma sociedade bem-ordenada”¹²⁴. A publicidade é o que Rawls chamou em TJ de terceira condição das restrições formais do conceito de justo¹²⁵. A ideia de que os membros da sociedade reconhecem e compartilham os mesmos princípios públicos da justiça faz com que as pessoas não deixem de apoiar o senso de justiça. Deixar de sustentar um senso de justiça fere as instituições e as pessoas com as quais se tem laços sociais. “Assim, numa sociedade bem-ordenada, na qual os laços se estendem a pessoas e também a formas sociais, não podemos escolher quem deve perder com nossas defecções, e por isso há fortes motivos para preservar o próprio

¹²² “A questão é saber se esse sentimento regulador é compatível com seu bem [*good*]. Não estamos examinando a justiça ou o valor moral de ações a partir de certos pontos de vista; o que estamos examinando é o bem [*goodness*] do desejo de adotar um determinado [*particular*] ponto de vista, aquele da própria justiça. E devemos avaliar esse desejo não do ponto de vista do egoísta, seja lá qual for, mas à luz da teoria fraca do bem”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 701 [568].

¹²³ “O verdadeiro problema da congruência é o que acontece se imaginarmos que alguém só dá peso ao próprio senso de justiça até o ponto em que atende a outras descrições que o vinculem a razões especificadas pela teoria fraca do bem”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 702 [569].

¹²⁴ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 703 [570].

¹²⁵ Resumidamente, cinco condições aos princípios são apresentadas: princípios devem ser gerais, ter aplicação universal, serem públicos, devem impor uma ordenação às exigências conflitantes e devem ter uma finalidade. Cf. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, § 23.

senso de justiça”¹²⁶. A publicidade, portanto, é vista como um motivo forte para apoiar o senso de justiça.

No que se refere à outra consideração (ii), tendo em vista que a sociedade bem-ordenada é vista como uma união social de uniões sociais, e considerando a natureza social da humanidade, a participação na sociedade é vista como um bem. A ideia de cooperação social aparece aqui porque “[...] para compartilhar plenamente dessa vida devemos reconhecer os princípios de sua concepção reguladora, e isso significa que devemos afirmar nosso sentimento de justiça”¹²⁷. Mais uma vez, é preciso que o senso de justiça seja confirmado pelo bem das pessoas para que tal ideia seja plausível de ser reconhecida e aceita.

Por último, a ideia da interpretação kantiana (iii), como fundamento da congruência, se mostra na medida em que “[...] agir com justiça é algo que queremos fazer por sermos seres racionais livres e iguais”¹²⁸. A explicação de Rawls é que tanto o desejo de agir com justiça como o desejo de manifestar a natureza de pessoas livres e iguais, especifica o mesmo desejo. Isso ocorre porque ambos os desejos “[...] são disposições de agir com base precisamente nos mesmos princípios”¹²⁹. A ideia é que os desejos – de agir com justiça e exprimir a natureza moral das pessoas – conduzem a pessoa em uma mesma direção. Dessa forma, esses três pontos mencionados acima são as principais razões que fazem com que a teoria do bem de Rawls mantenha o senso de justiça exigido pela justiça como equidade.

Neste ponto, outra questão se impõe: se o senso de justiça é regulador dos planos de vida da pessoa, por que ele seria um bem para a pessoa? Ou, formulando de outro modo, por que o senso de justiça regulador é visto como um bem para a pessoa? De acordo com Rawls, a resposta para essa questão vai depender daquilo que a justiça exige dessa pessoa. Ele acredita que uma pessoa racional hesitaria em dar prioridade a um princípio mais rigoroso como o utilitarista, na medida em que se corre o risco de obter um nível mais baixo de liberdade e bem-estar. “Assim, por mais improvável que seja a congruência do direito e do bem na justiça como equidade, é com certeza mais provável do que na visão utilitarista”¹³⁰. Não obstante,

¹²⁶ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 704 [571].

¹²⁷ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 705 [571].

¹²⁸ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 705 [572].

¹²⁹ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 705 [572].

¹³⁰ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 707 [573].

isso não é um argumento a favor da congruência. O fato de ser apenas mais improvável que o ponto de vista utilitarista não consiste em uma demonstração plausível para a justiça como equidade. Também não justifica o porquê do senso de justiça ser um bem para a pessoa. O mais importante, no entanto, é notar que quando o autor diz que depende da exigência da justiça, sua intenção é mostrar o senso de justiça de sua teoria como menos exigente do que a teoria utilitarista. Sendo menos incontestável, então, é um passo para que seja visto como um bem para a pessoa, e isso permite manter o senso de justiça na sociedade bem-ordenada. Desse modo, o desejo de expressar a natureza moral, conforme comentado algumas linhas atrás, “[...] só pode se realizar quando agimos com base nos princípios do direito e da justiça atribuindo-lhes prioridade máxima”¹³¹. Rawls entende, portanto, que para realizar a natureza de pessoa moral livre e igual a única saída é agir com base nessa prioridade, preservando o senso de justiça como regulador dos outros objetivos¹³².

No início desta seção 2.3 da tese foram propostas três perguntas para guiar a exposição sobre a ideia de congruência em TJ. Acredito que as duas primeiras tenham sido respondidas de modo satisfatório, porém a última ainda não foi respondida. Assim, para finalizar esse ponto, resta saber se Rawls abandonou a ideia de congruência na revisão de sua teoria. No entanto, apenas será indicada uma possível resposta neste momento. Não se está em condição de responder essa dúvida adequadamente. Uma resposta mais completa (e espera-se mais satisfatória) não pode ser dada antes da revisão. Nesse sentido, precisa-se passar primeiro à discussão sobre a relação entre a justiça e o bem apresentada no PL para, posteriormente, apresentar uma resposta mais aceitável. Conforme disse Freeman, é difícil apreciar o PL sem compreender o argumento da congruência¹³³. Freeman também discorda daqueles que abandonam o argumento da congruência. Esta tese aspira vincular-se a ele neste ponto. O problema não pode ser esquecido, e, não simplesmente porque é preciso entendê-lo para compreender a insatisfação de Rawls com o argumento e as modificações que o levaram ao PL. Essa questão não

¹³¹ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 708 [574].

¹³² Essa ideia fica clara quando Rawls diz que: “[...] para realizar a nossa natureza moral, não temos outra alternativa que não a de planejar preservar nosso senso de justiça como regulador dos nossos outros objetivos. [...] É um desejo de se comportar de determinada maneira acima de tudo, um empenho que contém em si sua própria prioridade”. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 708-709 [574].

¹³³ Cf. FREEMAN, Samuel. “Congruence and the Good of Justice”. In: FREEMAN, Samuel [org.] **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 277-315.

pode tornar-se imêmore pelo motivo mais óbvio: o próprio Rawls não a perdeu de vista. Suponho que não seja preciso dizer que isso é uma simples constatação ao invés de um argumento a favor da ideia. No momento, esse é o ponto mais longe alcançado pela tese em resposta à terceira pergunta estabelecida. Considerando o que foi visto até este ponto, espera-se que o próximo passo seja menos penoso.

Estas observações concluem o capítulo inicial da discussão. Tendo partido do ideal moral da justiça como equidade, espero ter deixado claro o modo como a teoria está comprometida com determinado ideal. Tendo exposto a ideia de prioridade do justo e a teoria do bem em TJ, espero ter deixado claro que a ideia de prioridade encontrava-se presente no campo de visão autor desde o início, ao mesmo tempo em que reconhecia o justo e o bem como sendo os dois conceitos principais da ética. Precisamente essa ideia levou ao problema da congruência. Assim, a ideia de congruência apareceu como central para a própria teoria da justiça como equidade. Este ponto conecta-se e apresenta-se no capítulo final como uma resposta para o primeiro problema formulado na tese, sobre a relação entre o justo e o bem. No capítulo IX de TJ, Rawls afirmou essa combinação entre a justiça e o bem. O capítulo final mostrará como essa afirmação surge como um caminho para ir *além dos limites* que Sandel apresentou.

3 O LIBERALISMO E A PRIORIDADE

John Rawls, a partir de meados da década de 80, começou a modificar o seu trabalho em teorias de justiça de uma maneira surpreendente. Levando em conta o pluralismo das sociedades democráticas contemporâneas, passou a perguntar sobre a possibilidade de existência de uma sociedade justa e estável, apesar dos cidadãos encontrarem-se divididos por suas doutrinas abrangentes, as quais afirmam diferentes concepções de bem. Esse questionamento o levou a reformular a sua ideia de “sociedade bem-ordenada” apresentada em TJ. Sua teoria da justiça como equidade passou a ser apresentada como uma concepção estritamente política de justiça. Esse capítulo propõe uma leitura do ideal moral subjacente à ideia de “liberalismo político” e a ideia de uma “concepção política”. São dois conceitos distintos que às vezes são confundidos. Neste capítulo, o ponto de partida é o ideal moral subjacente no liberalismo político, procuro esclarecer a virada política no pensamento rawlsiano e sua distinção entre o domínio do político e da moralidade e, por fim, a partir dessa mudança na compreensão, a forma como se apresenta a relação entre a justiça e o bem.

3.1 O IDEAL MORAL DO LIBERALISMO POLÍTICO

Na filosofia, pelo menos desde a *República* de Platão, o lugar das discussões acerca da justiça era a política, seja na discussão sobre a restituição ou se o homem justo era bom¹³⁴. Ainda que de uma maneira um tanto quanto diferente do filósofo grego, Rawls busca trazer a centralidade das discussões sobre a justiça de volta para o campo do político, mais do que da moralidade. Quando a obra *Political Liberalism* foi publicada, em 1993, reunindo conferências proferidas pelo autor desde 1980, Rawls procurou mostrar que a justiça como equidade não era uma doutrina moral, isto é, uma “concepção abrangente” de bem, o que parecia incompatível com o papel da justiça em uma concepção liberal. O liberalismo, nesse sentido, emprega uma visão na qual o governo deve possuir um papel neutro entre as diferentes concepções de bem que concorrem entre si. Mesmo em condições de “pluralismo razoável”, ele acredita que seus dois princípios de justiça seriam

¹³⁴ Cf. PLATÃO. **A República**. 9 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, livro I.

apoiados por cidadãos livres e iguais. Sua teoria estaria amparada e formaria uma teoria do “justo” [*right*], isto é, do direito, por assim dizer e, pertenceria, pois, ao âmbito do político. Essa teoria, portanto, estaria em oposição a uma teoria do “bem”, a qual pertenceria, assim, ao domínio da moralidade. Antes, porém, de adentrar especificamente nessa questão, é necessário olhar para o ideal moral implícito na ideia de liberalismo político.

De início, nota-se que a palavra latina *liber* serve de abrigo para incontáveis ideias e variantes sob a denominação de “liberalismo”. Além disso, há inúmeros adjetivos que qualificam a palavra liberal, tais como “clássico”, “moderno”, “econômico”, “bem-estar”, “deontológico”, “perfeccionista”, “libertário”, “igualitário”, etc. Nesse sentido, a palavra “liberalismo” é uma polissêmica lexical, isto é, possui diferentes significados, uma multiplicidade de sentidos, não sem ambiguidades, de acordo com o contexto. Não obstante esses diferentes significados que a palavra adquiriu ao longo dos tempos, o objetivo aqui não é fazer uma genealogia do conceito. Interessa, antes de tudo, fazer uma tentativa de descrição daquilo que Rawls entendia por liberalismo e, mais especificamente, pelo que veio a chamar de “liberalismo político”. Curiosamente, a palavra “liberalismo”, como substantivo (isto é, indicando uma maneira de ser ou um objeto) quase não aparece em TJ. Rawls parece preferir o termo “liberal”, como adjetivo (isto é, indicando uma atribuição que se dá a um substantivo).

Na filosofia política, *grosso modo*, se pode dizer que há pelo menos dois tipos de “liberalismo”, isto é, duas correntes de pensamentos que se denominam liberais: a tradição britânica e a tradição americana. Como uma visão de mundo, pode-se dizer que o liberalismo está fundamentado nas ideias de liberdade e igualdade. Mas a defesa desses ideais não se realiza da mesma forma. Em sua acepção mais tradicional, que remonta ao século XVII¹³⁵, a ideia de liberalismo faz uma defesa da “liberdade individual” e do “poder limitado” do governo. Contrariamente, o liberalismo americano, embora não desconectado totalmente da origem inglesa; porém, mais influenciado pela tradição francesa, defendeu o ideal de um poder ilimitado para a maioria, comprometendo-se com a “igualdade de

¹³⁵ Nesse tempo, as ideias da filosofia liberal tiveram influências na justificação de pelo menos três grandes “revoluções”: a Revolução Gloriosa (1688-1689), a Revolução Americana (1765-1783) e a Revolução Francesa (1789-1799). Precisa-se considerar, entretanto, a possibilidade de que o liberalismo moderno tenha sido também o resultado dessas revoluções, e não somente uma causa influente.

oportunidades”, com a “elevação de renda” da minoria. Desse modo, enquanto que na tradição britânica a palavra vincula-se a ideia de governos limitados e políticas econômicas do *laissez-faire*; de outro lado, na tradição americana, o liberalismo vincula-se às políticas do Estado de bem-estar social¹³⁶. Muitas vezes, no entanto, a própria diferença das vertentes políticas e econômicas não formam uma fronteira clara o suficiente para sanar mal-entendidos acerca do liberalismo.

Thomas Nagel comenta que na Europa e nos Estados Unidos o termo tem dois usos, distintos e pejorativos. Na Europa o termo é usado pela esquerda para criticar a direita por valorizar a economia de mercado e não dar a devida atenção para os valores de igualdade e justiça social. Por outro lado, nos Estados Unidos, é a direita que usa o termo para criticar a esquerda por se apagar aos valores de igualdade, social e econômica, usando o poder estatal para sacrificar a liberdade individual¹³⁷. Alguns críticos dizem que a teoria de Rawls é insuficientemente liberal, ao passo que outros dizem que a teoria é insuficientemente igualitária. Roberto Gargarella expõe com clareza esses dois lados insatisfeitos com a teoria rawlsiana¹³⁸. Pode-se dizer que a teoria rawlsiana representa uma tentativa de conciliação entre essas duas tradições. De acordo com Nagel,

[...] o que Rawls fez foi combinar os princípios muito sólidos da igualdade social e econômica, vinculados ao socialismo europeu, com os princípios igualmente fortes de tolerância pluralista e liberdade pessoal, vinculados ao liberalismo americano, e ele fez isso em uma teoria que os deriva de uma base comum¹³⁹.

Para Nagel, essa combinação é uma evolução do conteúdo do liberalismo, na medida em que reconhece e se aproveita aspectos de ambas as tradições ditas liberais. O liberalismo de Rawls, portanto, insere-se nesse contexto e, muitas vezes, é atacado por ambos os lados. Essa interpretação é resultado de sua tentativa de conciliar duas tradições distintas. Em outras palavras, é consequência do ideal moral do liberalismo impulsionado pela teoria rawlsiana. Uma vez que a tradição liberal, segundo Nagel, possui como “impulso moral” a ideia de soberania de cada indivíduo e de proteção da liberdade diante de hostilidades do Estado, o que levou ao

¹³⁶ Um exemplo que parece caber dentro dessa descrição é, no lado americano, o programa do *New Deal*, do presidente democrata Franklin D. Roosevelt, em resposta a “grande depressão”.

¹³⁷ Cf. NAGEL, Thomas. “Rawls and Liberalism”. In: FREEMAN, Samuel [org.]. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 62-85.

¹³⁸ Cf. GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹³⁹ NAGEL, Thomas. “Rawls and Liberalism”. In: FREEMAN, Samuel [org.]. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 63.

liberalismo “igualitário”, como o proposto por Rawls, foi a ideia de que a sociedade impõe desigualdades de status aos seus membros¹⁴⁰. Note que essa ideia tem uma profunda ligação com o fato da teoria da justiça como equidade fazer da estrutura básica seu assunto principal. Essa forma moderna de liberalismo almeja a consciência de si mesmo ao reconhecer as desigualdades e se manter dentro dos limites impostos pela soberania do indivíduo¹⁴¹.

A visão emblemática do pensamento “social-liberal” de Rawls – procurando combinar as liberdades individuais com uma justa distribuição de recursos – pode ser mais bem entendida quando se observam os seus objetivos na elaboração da ideia de liberalismo político. Entretanto, o objetivo da obra PL é distinto de TJ. As diferenças entre uma obra e outra são profundas, seja em seus objetivos, seja no próprio conteúdo. Não obstante as características distintivas, Rawls nunca as entendeu como uma ruptura em seu pensamento, não havendo, pois, qualquer descontinuidade. De tal modo, torna-se possível assumir que há certa continuidade sistemática entre a concepção da justiça como equidade apresentada em TJ com a apresentação da teoria em PL, sobretudo, no que se refere à fundamentação da teoria, onde essa ideia é mais notável¹⁴². Antes, porém, de adentrar na diferença marcante entre uma concepção política e uma doutrina abrangente, deve-se notar qual a natureza do liberalismo político e sua distinção com o liberalismo abrangente. Esse esclarecimento também contribuirá para descobrir qual o alvo a ser atingido pela crítica dos comunitaristas ao liberalismo, em especial, a crítica de Sandel.

Quando o mundo moderno surgiu marcado por diversos processos históricos, – como a Reforma Protestante, o Estado Moderno e a Ciência Moderna – muitas pessoas acreditaram fielmente na crença de que uma filosofia secular substituiria a autoridade e a fé da doutrina cristã, que haviam perpetuado durante

¹⁴⁰ Cf. NAGEL, Thomas. “Rawls and Liberalism”. In: FREEMAN, Samuel [org.]. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 62-85.

¹⁴¹ O breve excuro nos parágrafos anteriores deve agora permitir uma interpretação menos confusa do liberalismo de Rawls. Como eu disse no início, o objetivo desse ponto não é fazer uma genealogia do liberalismo. Em verdade, muita confusão que se faz em torno do termo se deve ao fato de que no Brasil, geralmente, a palavra é associada à visão da tradição europeia e não da tradição americana. Espero que, apesar das poucas linhas, as diferenças tenham ficado razoavelmente marcantes.

¹⁴² Cf. DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, cap. VII. Neste ponto estou de acordo e sigo a posição de Nythamar de Oliveira em sua análise da fundamentação da teoria da justiça como equidade. No entanto, é importante notar que esta tese está mais preocupada com as questões de “moralidade política”, por assim dizer, do que propriamente com a fundamentação contratualista da teoria. Entendo que são duas questões distintas e espero que isso tenha ficado claro desde o princípio da tese.

séculos, mas já não era mais vista como dominante na sociedade. Curiosamente, essa doutrina secular contrária a autoridade religiosa tinha seu depósito de fé em outro prelado: a autoridade da razão. Dessa forma, baseada unicamente na autoridade da razão, veio à tona o que se pode chamar de “projeto iluminista”. Como consequência daquelas rupturas, o iluminismo apareceu na história ocidental¹⁴³. Em verdade, muitos governos modernos utilizaram a religião com finalidades terrenas e, no mesmo período, tem-se o que se chama de “religião política”¹⁴⁴. Além disso, é preciso ter em vista que esse ideal iluminista também aconteceu de modos diferentes na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos¹⁴⁵ e, na Alemanha, é notável o *Aufklärung*, de Kant¹⁴⁶. Com diversas implicações nos campos mais diversos – da filosofia, da ciência, da economia, da política, da religião – o iluminismo, com sua crença na racionalidade humana, acabou por se tornar uma das bases da sociedade democrática liberal. Não obstante construir uma teoria para uma sociedade democrática liberal, Rawls acredita que o liberalismo político tem ambições diferentes.

O liberalismo político está convencido de que o pluralismo sempre vai estar aí¹⁴⁷, isto é, o fato do pluralismo razoável é assumido como uma condição permanente da sociedade. Esse liberalismo considera que, entre as principais doutrinas abrangentes razoáveis, estão presentes algumas doutrinas religiosas. Por razoável aplicado às doutrinas abrangentes entende-se que possuem três características essenciais: (i) é um exercício da razão teórica; (ii) é um exercício da razão prática; e, (iii) faz parte ou se baseia em uma tradição de pensamento. Dizer que uma doutrina razoável é exercício da razão teórica (i) significa que ela protege os principais aspectos da vida humana de forma consistente e coerente, organizando e reconhecendo os valores de uma visão de mundo. Uma doutrina abrangente percebida como um exercício da razão prática (ii) significa que ela exerce uma função de destacar os valores mais significativos e os equilibra quando

¹⁴³ Cf. DAWSON, Christopher. **A Divisão da Cristandade**. São Paulo: É Realizações, 2014.

¹⁴⁴ Cf. BURLEIGH, Michael. **Poder Terrenal: Religião y Política en Europa**. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial. Taurus: Madrid, 2005.

¹⁴⁵ Cf. HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

¹⁴⁶ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’ (*Aufklärung*)?”. In: KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Edição bilingue. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

¹⁴⁷ Rawls costuma usar a expressão inglesa *takes for granted* que geralmente, até onde eu sei, tem o sentido de que alguma coisa sempre vai estar onde ela está, isto é, estar convencido de algo e assumir sem questionar que continuará ali. Há, também, uma conotação negativa de não valorizar o quanto se deve aquilo que está ali.

conflitam entre si. Dizer que uma doutrina razoável faz parte de uma tradição de pensamento (iii) significa que ela faz uso [*draws upon*] dessa tradição, isto é, está baseada em alguma tradição filosófica, religiosa ou moral¹⁴⁸. Assim, o liberalismo político apresenta-se como não tendo a intenção de substituir essas doutrinas abrangentes, nem dar a elas um fundamento verdadeiro, tal como pretendia aquele projeto iluminista.

A questão, portanto, gira em torno do fato do pluralismo razoável. Aceitá-lo, como uma condição permanente da cultura democrática, traz a implicação de que o objetivo do liberalismo político seja descobrir “[...] as condições de possibilidade de uma base pública razoável de justificação no que diz respeito a questões políticas fundamentais”¹⁴⁹. Mas não é só isso. Uma vez que essas condições para essa base pública sejam descobertas, o próprio liberalismo político deve estabelecer [*set forth*] o conteúdo de tal base e indicar por que esse conteúdo é aceitável. Ou seja, o liberalismo político cria as condições para uma base de justificação, estabelece seu conteúdo e indica por que é aceitável. Para que o liberalismo político possa fazer isso se torna necessário diferenciar dois pontos de vista: o público e o não público. Nesse ponto, a ideia de razão pública [*public reason*] do liberalismo político entra em jogo e será retomada na crítica de Sandel¹⁵⁰.

Outra pretensão do liberalismo político é sua imparcialidade [*impartiality*]. Levando em consideração tanto o fato do pluralismo quanto a distinção entre os dois pontos de vista, sua aspiração é ser imparcial frente às doutrinas abrangentes razoáveis. No entanto, deve-se perguntar como se apresenta a imparcialidade no liberalismo político? Há pelo menos duas maneiras como a ideia de imparcialidade apresenta-se no liberalismo político.

Uma maneira como essa ideia se mostra é que nenhuma doutrina abrangente razoável é atacada ou criticada pelo liberalismo político. Mas, mais do que isso, supõe-se também que “[...] não critica, muito menos rejeita, nenhuma teoria específica acerca da verdade dos juízos morais”¹⁵¹. Portanto, Rawls imagina que a verdade dos juízos morais, isto é, quais juízos morais são verdadeiros ou não, é um problema a ser resolvido do ponto de vista moral abrangente. Isso implica,

¹⁴⁸ Sobre a definição dessas características das doutrinas abrangentes razoáveis, cf. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, II, § 3.

¹⁴⁹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XX [xix].

¹⁵⁰ Cf. Na seção 4.2 este ponto será retomado.

¹⁵¹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXI [xix-xx].

então, que se um juízo moral é verdadeiro ou falso, não é um problema do liberalismo político. A consequência que essa ideia possui implica no fato de que o liberalismo de Rawls não leva em consideração a verdade dos juízos morais. Em outras palavras, ele acredita que quais juízos morais são verdadeiros não tem relevância nenhuma para o ponto de vista político. Porém, não está claro que essa questão seja assim. Ao menos dois motivos podem ser destacados: o primeiro é que o próprio Rawls admite que o liberalismo político, em algumas ocasiões, precisa dizer algo a respeito dos juízos morais. Outro motivo é que não está claro que a verdade dos juízos morais seja uma questão irrelevante, como Rawls supõe, para as discussões do ponto de vista político. Muitos críticos censuraram essa ideia procurando demonstrar como isso é um grave problema, não apenas para o liberalismo, mas para a própria sustentação de um regime democrático. No capítulo seguinte, a crítica de Sandel apontara precisamente para essa questão e esse assunto retornará à discussão.

Outra maneira como o autor acredita que a ideia de imparcialidade se apresenta está vinculada à ideia de concepção política, assim, “[...] o liberalismo político, em vez de se referir à sua concepção política de justiça como verdadeira, remete a ela como uma concepção razoável”¹⁵². O liberalismo de Rawls supõe, ao seu modo, uma distinção entre razoável e verdadeiro. Essa questão foi um dos pontos essenciais no debate com Jürgen Habermas. A crítica habermasiana apontou que o liberalismo político não tem como fugir de questões de verdade. A resposta de Rawls consistiu em afirmar que o conceito de verdade não é rejeitado ou criticado, mas que para questões constitucionais essenciais e de justiça básica, a ideia do razoável é suficiente para o liberalismo político. Não obstante, essa tese não tem por objetivo discutir a crítica de Habermas ou a resposta de Rawls, porém, isso já foi feito em outro lugar¹⁵³. De qualquer maneira, assim como a questão anterior, essa discussão retornará na medida em que reflete na crítica de Sandel.

Há, portanto, um dualismo no liberalismo político – e o próprio autor admite isso. Trata-se de um dualismo entre o ponto de vista da doutrina abrangente e o da

¹⁵² RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXI [xx].

¹⁵³ WEBER, Thadeu; LESSA, Jaderson Borges. “Neutralidade e Processo Democrático em Rawls e Habermas”. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 8, n. 16, p. 297-324, 2017. Para uma abordagem mais geral do debate entre Rawls e Habermas, ver, também, LESSA, Jaderson Borges. “Rawls e Habermas: convergências e divergências”. In: NEIVA, André; ORBEN, Douglas [org.]. **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**. V. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 119-139.

concepção política. No entanto, para Rawls, a origem desse dualismo está na “natureza especial da cultura política democrática marcada pelo pluralismo razoável”¹⁵⁴. Ele entende como motivo dessa natureza especial e, conseqüentemente, do próprio dualismo do liberalismo, a diferença entre os problemas com os quais a filosofia política moderna se depara. Ao conjecturar uma explicação para o dualismo no liberalismo político, e contrastar com o mundo antigo¹⁵⁵, Rawls supõe que na modernidade a novidade está no choque entre as diferentes concepções de bem. Com essa ideia retomam-se os processos históricos referidos alguns parágrafos atrás, que marcaram o surgimento do liberalismo e do “projeto iluminista”.

De acordo com Rawls, no século XVI, a Reforma Protestante fragmentou a unidade religiosa existente na Idade Média levando ao pluralismo religioso. Com o passar do tempo, isso permitiu que outros tipos de pluralismo surgissem, resultando numa característica permanente da cultura no fim do século XVIII. Também o desenvolvimento do Estado moderno e o fim dos poderes absolutos do governante, bem como o desenvolvimento da astronomia, da matemática e da física, contribuíram e marcaram o surgimento do mundo moderno. Mas, além disso, esses “três processos históricos influenciaram profundamente a natureza de sua filosofia moral e política”¹⁵⁶. Nesse contexto reside a origem história do liberalismo.

Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em seus desdobramentos, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi aí que teve início algo como as noções modernas de liberdade de consciência e de liberdade de pensamento. Como Hegel percebeu, foi o pluralismo, e seguramente não as intenções de Lutero e de Calvino, que tornou possível a liberdade religiosa¹⁵⁷.

¹⁵⁴ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXII [xxi].

¹⁵⁵ “A filosofia moral grega tem seu início, então, no contexto histórico e cultural da religião cívica [...]. Essa religião não contém nenhuma ideia distinta do bem supremo, em contraposição àquela expressa pelos deuses e heróis homéricos. [...]. Assim é que, ao rejeitar o ideal homérico, característico da forma de vida da classe guerreira de uma época que já pertencia ao passado, *a filosofia grega teve de definir por si mesma ideias acerca do bem supremo para a vida humana* que fossem aceitáveis aos cidadãos de uma sociedade distinta [...]. A filosofia moral sempre foi o exercício livre e disciplinado da razão ela própria [*alone*]. Não se baseava na religião, muito menos na revelação, pois a religião cívica não era nem guia nem rival da filosofia. Seu foco recairá na ideia do bem supremo enquanto um ideal atraente, concebido como a busca razoável de nossa verdadeira felicidade, tratando assim de uma questão que a religião cívica havia deixado, em grande medida, sem resposta”. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXIII-XXIV [xxi-xxii], [grifo meu].

¹⁵⁶ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXIV [xxii].

¹⁵⁷ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXVI [xxiv].

Parece claro, portanto, que o desenvolvimento do liberalismo político, em grande medida, considera de suma importância o fato do pluralismo razoável acerca das ideias de bem. As noções modernas de liberdade, as quais o liberalismo defende, estão ligadas ao pluralismo. “Esse pluralismo não é considerado como um desastre, e sim como o produto natural das atividades da razão humana sob duradouras instituições livre”¹⁵⁸. Esse ponto está relacionado com a questão da estabilidade e da congruência. E, com isso, do próprio problema do liberalismo político. Relacionado com a questão da estabilidade e da congruência no seguinte sentido: Rawls acredita que, no período anterior a modernidade, a intolerância com as diferentes concepções de bem era uma condição para a estabilidade. Com as circunstâncias do mundo moderno e, sobretudo, com o pluralismo de ideias de bem e com prática da tolerância, a estabilidade tem a sua condição alterada. Com a fragmentação da unidade religiosa e o pluralismo razoável, era preciso, então, encontrar outra base à estabilidade de sociedade, a qual passava a ser vista como uma sociedade pluralista. É assim que entra em cena o problema do liberalismo político:

como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? Esse é um problema de justiça política, e não um problema sobre o bem supremo. Para os modernos, era em sua religião que o bem se fazia conhecer; em virtude de suas divisões profundas, no entanto, ele não se verificava com relação às condições essenciais de uma sociedade viável e justa¹⁵⁹.

Nota-se que o filósofo não considera o bem como um ponto pacífico a ser reconhecido em uma sociedade pluralista. Não há dúvida de que o liberalismo político ambiciona ter uma forma própria de fazer filosofia política ao definir seu próprio objeto, tal como expresso na pergunta supracitada. Ao dizer que se trata de um problema de justiça e não sobre o bem supremo, a ideia implícita é que a imparcialidade, mencionada anteriormente, seja mantida. Rawls acredita que isso é possível por que o liberalismo político não dá uma direção a seguir em assuntos morais. Enquanto as doutrinas abrangentes se dividem sobre questões morais, o liberalismo pretende apresentar-se imparcial por não se envolver nessas questões morais. Porém, até que ponto não se envolver em assuntos morais já não é tomar parte de um ponto de vista moral?

¹⁵⁸ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXVII [xxiv].

¹⁵⁹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XXVII-XXVIII [xxv].

Na modernidade, a procura de uma base de conhecimento moral independente da autoridade da religião passou a ser vista como uma questão central. As características do que é uma vida moral foram deslocadas do que até então fora sua base durante séculos da história da humanidade. Filósofos e teólogos desenvolveram uma nova visão da moralidade nesse período, criaram conceitos e princípios na tentativa de explicar a vida moral que agora havia surgido e estava diante deles. Se antes a ordem moral era vista como vinda do intelecto divino, agora se acredita que a ordem de valores surge da própria natureza humana. Se antes o conhecimento de como devemos agir era visto como acessível apenas para algumas pessoas, agora se acredita que o conhecimento de como se deve agir está acessível a toda e qualquer pessoa. Se antes os motivos que levavam ao agir moral eram externos (de Deus ou do Estado), agora, se acredita que na própria razão humana encontram-se os motivos para agir moralmente. Todas essas ideias mencionadas na busca de uma base do conhecimento moral se expressam, segundo Rawls, na forma de um liberalismo abrangente [*comprehensive liberalism*]. Em verdade, todos esses “novos pontos de vista” acerca do mundo moral que surgiram na modernidade são assumidos pelo liberalismo abrangente. Entretanto, Rawls considera que o liberalismo político não assume essa posição.

O liberalismo político, de acordo com Rawls, não toma uma posição sobre qual dessas caracterizações da vida moral, explicitadas no parágrafo acima, devem ser as mais corretas. Na perspectiva do liberalismo político, as doutrinas abrangentes devem ser livres para assumir uma ou outra dessas bases de conhecimento moral. Não obstante, o próprio Rawls reconhece que seu liberalismo afirma a segunda alternativa, isto é, a segunda proposição de cada uma das sentenças antes mencionadas. Não é claro como o liberalismo político pode não tomar uma posição sobre duas questões, mas assumir uma delas. Ora, se o liberalismo político assume uma alternativa, parece que está tomando parte em uma dessas posições. A crítica porvindoura irá abranger esse tema.

Até aqui espero que tenha ficado de uma maneira mais ou menos clara aquilo que vim chamando de ideal moral do liberalismo político. Acredito que as próprias ambições do projeto de Rawls tenham evidenciado esse ponto de vista e o pequeno excursão sobre alguns contextos do liberalismo em geral tenham contribuído para evidenciar e, ao mesmo tempo, diferenciar esse ideal. Porém, se articulou

pouco sobre o que é o político e qual é o seu domínio. A seção seguinte procura dar conta disso.

3.2 A VIRADA POLÍTICA E O DOMÍNIO DO POLÍTICO

Quando Rawls começou a reformular sua teoria na década de 80, as principais críticas da parte dos próprios liberais (igualitaristas ou libertários) já eram conhecidas. Nesse mesmo período, as críticas dos comunitaristas despontavam para o debate que se iniciava na filosofia política e moral. No livro PL, a concepção da justiça como equidade foi reapresentada como uma forma de “liberalismo político”. Esse período às vezes é descrito como uma “virada política” [*political turn*] no pensamento de Rawls. O porquê de Rawls ter tomado esse rumo é explorado por Paul Weithman em seu *Why Political Liberalism?*¹⁶⁰. Weithman diz que um esclarecimento dessa mudança deveria considerar as diferenças entre TJ e PL. Após listar algumas dessas diferenças¹⁶¹, ele comenta que algumas mudanças são menos evidentes, entre elas, o argumento da sociedade política ser um bem e a noção de congruência, central em TJ, mas muito pouco trabalhado em PL¹⁶². No entanto, em referência a crítica dos comunitaristas, nota-se que Rawls continuou vendo a questão da estabilidade, a qual está vinculada a esse ponto, como uma questão interna da própria justiça como equidade¹⁶³.

Entre essas mudanças, no entanto, está o fato de Rawls não ter feito nenhuma distinção, em TJ, entre a filosofia moral e filosofia política. Parte dessa ideia deve ter ficado evidente no final da seção anterior, ao apresentar o próprio

¹⁶⁰ Cf. WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism?**: on John Rawls's political turn. Oxford: Oxford University Press, 2010.

¹⁶¹ Weithman considera as diferenças “numerosas e impressionantes”, entre elas: a estabilidade que passa a ser garantida pelo consenso sobreposto, a concepção política de justiça, a concepção de pessoa política, a ideia de razão pública, de legitimidade política, de que o consenso se concentraria em uma família de concepções liberais (e não apenas na justiça como equidade), a tentativa de mostrar que TJ é inerentemente estável é substituída pela estabilidade “pelas razões certas”. Cf. WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism?**: on John Rawls's political turn. Oxford: Oxford University Press, 2010, Introduction.

¹⁶² Cf. WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism?**: on John Rawls's political turn. Oxford: Oxford University Press, 2010, Introduction. Estou de acordo com Weithman em muitas posições no que se refere à virada política de Rawls. Mas meu objetivo nesse ponto não é tratar dessas questões. Antes de qualquer coisa, importa que a própria perspectiva de Rawls seja visualizada, somente assim as críticas poderão ser mais bem percebidas na sequência. Nesse sentido, sigo o próprio método rawlsiano ao estudar um autor e procuro compreender as coisas da maneira como ele mesmo as entendia.

¹⁶³ Na nota de rodapé n. 6 da Introdução original (1993) Rawls manifestou a opinião de que ele via essa questão mais como um problema interno à sua teoria do que uma resposta às críticas recebidas.

objetivo do PL. De qualquer maneira, seja como for, uma das principais diferenças é que, até então, Rawls não distinguia uma “doutrina moral da justiça de alcance geral de uma concepção estritamente política de justiça”¹⁶⁴. As mudanças entre TJ e PL foram para resolver um problema interno à justiça como equidade. Esse problema surgiu porque a interpretação da ideia de estabilidade em TJ não era consistente com aquilo que a teoria apresentava. Aquela ideia de sociedade bem-ordenada foi considerada irrealista pelo próprio autor que a desenvolvera. Uma das características daquela sociedade, conforme foi apresentada, era que os cidadãos endossavam a concepção da justiça como equidade baseados naquilo que, posteriormente, se chamou de doutrina filosófica abrangente [*comprehensive philosophical doctrine*]. No entanto, uma vez que se faça essa distinção “[...] fica claro [...] que o texto considera a justiça como equidade e o utilitarismo como doutrinas abrangentes, ou parcialmente abrangentes”¹⁶⁵. De tal modo, como o capítulo anterior mostrou e a interpretação kantiana não deixa dúvida, os cidadãos aceitavam os princípios de justiça porque esses princípios estavam enraizados em uma doutrina filosófica abrangente. Rawls viu essa perspectiva como problemática. O problema aparece porque as sociedades democráticas modernas caracterizam-se por um “pluralismo de doutrinas morais”, que embora sejam doutrinas razoáveis, são incompatíveis entre si mesmas. Essa questão vai ao encontro de um pressuposto do liberalismo político, comentando anteriormente, uma vez que o pluralismo razoável é visto como o resultado do livre exercício da razão humana. Mas, além disso, “[...] também pressupõe que uma doutrina abrangente razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático”¹⁶⁶. Dessa forma, a irrealidade da ideia de sociedade bem-ordenada, como apresentada em TJ, forçou Rawls a rever seus planos, na medida em que, se a ideia de sociedade era irrealista, a interpretação da estabilidade dessa sociedade também se encontrava fora da realidade.

Assim sendo, uma vez dada a distinção entre a filosofia moral e política, a ideia de estabilidade ganha força, pois, se para a filosofia moral, segundo Rawls, tal ideia não era relevante; para a filosofia política, ele a percebe como fundamental. Ao aceitar o fato do pluralismo razoável, se faz necessário assumir a ideia de consenso sobreposto [*overlapping consensus*], onde os cidadãos de uma sociedade (bem-

¹⁶⁴ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XVI [xv].

¹⁶⁵ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XVII [xvi].

¹⁶⁶ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XVII [xvi].

ordenada) afirmam tanto uma doutrina abrangente como uma concepção política de justiça. “Em alguns casos, a concepção política é simplesmente consequência ou um desdobramento [*continuous*] da doutrina abrangente de um cidadão; em outros, pode-se considerar a concepção política como uma aproximação aceitável, levando em conta as circunstâncias do mundo social”¹⁶⁷. Uma das principais diferenças entre uma concepção política e uma doutrina abrangente reside na hipótese de que a primeira é compartilhada por todos na sociedade, enquanto a segunda não o é. Além disso, a base de justificação precisa ser diferenciada. De acordo com Rawls, para tratar de questões políticas fundamentais é preciso que haja uma base pública de justificação, distinta da base de justificação das doutrinas abrangentes. E, ainda, uma concepção política deve ter elementos diferentes dos elementos de uma doutrina abrangente. Nesse sentido, no que se refere às ideias de bem, é preciso que “[...] na concepção política, sejam apropriadamente políticas e distintas das que estão contidas em visões mais amplas”¹⁶⁸. Seja como for, fica claro que o ponto de vista da concepção política de justiça é mais estreito, na medida em que articula apenas os valores políticos e não todos os valores do campo da moralidade. Dessa forma, a distinção entre a filosofia política e a filosofia moral, revela-se no pensamento rawlsiano na diferença entre uma concepção política e uma doutrina abrangente.

Até esse ponto na tese usei o termo concepção política de justiça como subtendido. Mas, para evitar algum mal-entendido, se faz necessária uma expressão mais claramente definida. Como se sabe, uma concepção política retrata-se através de três características que a diferencia de uma doutrina abrangente. Tais particularidades referem-se ao objetivo (i), a apresentação (ii) e ao conteúdo (iii). Em poucas palavras, o primeiro traço distintivo (i) se refere ao objetivo [*subject*]. Uma concepção política se aplica apenas àquilo que Rawls chamou de “estrutura básica” da sociedade, ou seja, as principais instituições políticas, sociais e econômicas, bem como o modo como se articulam em sistema de cooperação social. O segundo aspecto (ii) da concepção é que ela se apresenta como uma visão independente [*freestanding view*]¹⁶⁹. Pressupõe que seja uma posição livre que se articula

¹⁶⁷ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XX [xix].

¹⁶⁸ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XX [xix].

¹⁶⁹ Algumas vezes tem-se traduzido a expressão para o português como algo do tipo “autossustentada” ou “sustentada por si própria”. Não há equívoco, mas, pessoalmente, não estou convencido de que seja a melhor opção para a interpretação. Tal como eu entendo, significa que é

independente de outra coisa, isto é, independente das doutrinas abrangentes (e, tal como a justiça como equidade, independente do bem). Como uma concepção exposta à parte, não há referência a nenhum fundo mais amplo. A terceira característica (iii) é que o conteúdo de uma concepção política é expresso na forma de determinados ideais fundamentais vistos implicitamente na “cultura pública política”¹⁷⁰ da sociedade.

Fica claro, portanto, como uma concepção política se difere de outras doutrinas morais. Na medida em que as doutrinas abrangentes são visões mais gerais, sua aplicação pode ser estendida (como normalmente o é) para outros tipos de objeto, além da estrutura básica. “Uma concepção política [...] tenta elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica e tanto quanto possível não envolve nenhum compromisso mais profundo com qualquer doutrina”¹⁷¹. Ou seja, trata-se de uma questão de escopo. O alcance das percepções e ações de uma concepção política contém uma perspectiva menor do que aquele da doutrina moral abrangente [*comprehensive*]. Assim, o escopo de doutrinas morais “não-políticas” pode ser geral ou abrangente. “Uma concepção moral é geral caso se aplique a um leque [*range*] amplo de objetos [*subjects*]”¹⁷², isto é, se ela se impõe para muitos assuntos. Quando, porém, uma concepção moral inclui uma ideia “sobre o que tem valor na vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como ideais de amizade e relações familiares e associativas e tudo o mais que deve orientar nossa conduta no limite em nossa vida como um todo”¹⁷³, então, tal concepção é abrangente¹⁷⁴. Pode-se dizer, portanto, que existem concepções morais as quais são gerais e abrangentes, enquanto que, por contraste, há outras concepções morais, as quais são específicas e políticas.

um ponto de vista aceito livremente. Porém, isso me parece ter um sentido diferente do que dizer que se “sustenta por si própria”. Pode-se dizer também que há o sentido de autonomia e, então, não suportada por outra estrutura, no caso, por alguma doutrina abrangente.

¹⁷⁰ Há um contraste entre uma cultura política e uma cultura social. Enquanto que a primeira se refere, entre outras coisas, as instituições políticas e as tradições públicas de uma democracia constitucional, e, por isso chamada de “cultura pública política”; a segunda é a “cultura de fundo” da sociedade civil, a qual fazem partes doutrinas morais abrangentes, filosóficas, religiosas ou seculares.

¹⁷¹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 15 [13].

¹⁷² RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 15 [13].

¹⁷³ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 15 [13].

¹⁷⁴ A concepção pode ser parcial ou totalmente abrangente. “Uma concepção é inteiramente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa, ao passo que é parcialmente abrangente quando compreende determinados valores e virtudes não políticos, mas de modo algum todos, e quando é articulada de forma menos rígida”. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 15 [13].

Todavia, com a virada política, sobretudo, a partir do artigo “*Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*”¹⁷⁵, a teoria da justiça como equidade passou a ser definida como não sendo uma “concepção metafísica”, apesar da insistência em tratá-la como uma “concepção moral”. Escusada alguma falta de clareza de Rawls, pode-se entender que ele compreende uma concepção política como sendo parte do campo moral. Mas, uma dificuldade que se levanta é o que se entende por concepção moral. De acordo com Rawls, por concepção moral se entende que o conteúdo dessa concepção é determinado por certos ideais e princípios morais. Ele argumenta que sua teoria política da justiça não precisa recorrer à ideia de “verdade universal” ou de “natureza humana”, as quais são ideias metafísicas. Não obstante a pretensão de independência de noções metafísicas, como é possível afirmar uma concepção de justiça – a qual possui o seu conteúdo dado por certos ideais e princípios – independente daquelas pretensões filosóficas? Os ideais morais da justiça como equidade e do liberalismo, já tratados nessa tese, não evidenciam que Rawls vai mais além do campo estritamente político? Irei deixar essa questão, por enquanto, sem resposta, até contemplar a crítica de Sandel a esse respeito. Antes disso, se faz necessário olhar para o campo do político e seu significado.

O entendimento do que seja “político”, para Rawls, não é definido no início do PL. Ele abre a obra dizendo que provavelmente entende a expressão “liberalismo político” de uma maneira diferente daquilo as pessoas normalmente entendem, mas ele não oferece nenhuma explicação sobre o significado de político, porque acredita que nenhuma definição seria útil no início. Em verdade, uma definição de político seria fundamental desde o começo, justamente porque ele compreende a expressão de uma maneira distinta. Embora ele tenha publicado, alguns anos antes, um artigo chamado “*The Domain of the Political and Overlapping Consensus*”¹⁷⁶, seu uso do termo não era nem claro nem distinto, ainda que diferente de todos outros usos. Permanecia (e, às vezes, penso que ainda permanece) certa obscuridade para os teóricos políticos com aquilo que ele estava querendo manifestar. No artigo supracitado, Rawls trata um pouco mais da questão do político, porém, apenas enquanto tenta esclarecer alguns equívocos sobre a ideia de consenso sobreposto. Importa destacar, contudo, que a concepção política observa o político como um

¹⁷⁵ Cf. RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, p. 388-414.

¹⁷⁶ Cf. RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, p. 473-496.

campo especial. “Uma concepção política, devo supor, vê o político como um domínio especial com características distintivas que exigem [*call for*] a articulação dentro da concepção de valores característicos que se aplicam a esse domínio”¹⁷⁷. Compreender o campo político como especial significa, portanto, que este não se encontra análogo ao campo associativo (este é voluntário de maneira que o político não é) e também em nada se compara ao familiar e pessoal (os quais são afetivos de maneira que o político não é)¹⁷⁸. No mesmo artigo, ele vai um pouco mais longe à tentativa de explicar esse “domínio do político”. Uma concepção política não apenas vê o político como um domínio especial, mas, na verdade, pressupõe uma visão do mundo político e social¹⁷⁹. Desse modo, essa ideia tem como implicação que uma concepção política, na realidade, é uma visão da política e do tipo de instituições que são justas e apropriadas para uma sociedade democrática.

Na medida em que se vê o campo do político com essas distinções, ganha força a ideia de que a concepção política é uma visão independente [*freestanding view*]. Isso porque essa concepção, de acordo com Rawls, não nega a existência e aplicação de outros valores para outros domínios, e também não afirma que o domínio do político é separado completamente desses valores¹⁸⁰. Nesse contexto, o autor afirma que os valores políticos tem peso suficiente para anular [*override*] os outros valores que entrarem em conflitos com eles, pois os valores políticos seriam vistos como os mais importantes para uma sociedade democrática¹⁸¹. Vale lembrar ainda que Rawls preocupou-se que sua concepção política não fosse entendida como “política no sentido errado”, como se buscasse apenas um acordo entre interesses ou partidos e buscasse favorecer alguma doutrina abrangente. Ao contrário, o “sentido certo de político” é apresentar uma visão coerente de valores morais considerados mais importantes, e aplica-los à relação política entre as pessoas, estabelecendo uma base pública de justificação capaz de julgar as

¹⁷⁷ RAWLS, John. “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”. In: RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, p. 473.

¹⁷⁸ Cf. RAWLS, John. “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”. In: RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999.

¹⁷⁹ “Qualquer concepção política da justiça pressupõe uma visão do mundo político e social e reconhece certos fatos gerais da sociologia política e da psicologia humana”. RAWLS, John. “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”. In: RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, p. 474.

¹⁸⁰ Cf. RAWLS, John. “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”. In: RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999a, p. 482-483.

¹⁸¹ Nesse sentido, Weber diz que: “São pelo menos os valores sobre os quais um maior número de pessoas pode concordar e possivelmente atingir um consenso”. WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito**. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 172.

principais instituições da sociedade. Desse modo, levando em consideração esse pano de fundo do campo do político, Rawls procura solucionar algumas questões, inclusive, a da estabilidade da sociedade e suas instituições. Além disso, a questão da verdade dos juízos morais, referida alguns parágrafos atrás, também se relaciona com o entendimento do campo do político, na medida em que se veem esses campos como independentes¹⁸².

3.3 PRIORIDADE E POSSIBILIDADE: É RAZOÁVEL UM LIBERALISMO POLÍTICO?

A ideia de prioridade do justo serve como um sustentáculo para a possibilidade de um liberalismo político. Mas, se a própria ideia de prioridade não se sustentar, a própria possibilidade de um liberalismo político fica sem apoio (ou ao menos precisaria encontrar outra base). Dadas as circunstâncias comentadas até aqui, sobre o ideal moral do liberalismo e o âmbito ao qual se aplica, a questão sobre a possibilidade de um liberalismo desse tipo surge naturalmente. Em verdade, o próprio Rawls levantou essa questão, na medida em que está relacionada com a estabilidade de sua teoria da justiça. É preciso insistir que esta abordagem está voltada para a sociedade bem-ordenada (e não para a apresentação da teoria em si mesma). É preciso ter em vista também que na sociedade bem-ordenada de Rawls “[...] uma doutrina abrangente razoável não pode garantir a base da unidade social, nem pode fornecer o conteúdo da razão pública sobre questões políticas fundamentais”¹⁸³. Isso implica, então, que o ponto discutido diz respeito mais ao modo como a justiça como equidade pode garantir a estabilidade diante do fato do pluralismo (ao invés de como os princípios são estabelecidos, por exemplo)¹⁸⁴. Seja como for, no que diz respeito à possibilidade do liberalismo político, Rawls faz uma

¹⁸² Desenvolvi o mesmo tema desses dois últimos parágrafos (sobre o campo do político em Rawls), de uma maneira mais aprofundada em outro lugar e aqui segui a mesma ideia. Cf. LESSA, Jaderson Borges. “O conceito de político em John Rawls”. In: ALVES, Ítalo; et al [org]. **XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**. V. 3. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 153-168.

¹⁸³ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 134.

¹⁸⁴ A questão da “estabilidade” é tratada junto com a questão da “unidade social” mas, a meu ver, Rawls as entende como duas questões distintas. Ao menos é isso que ele dá a entender quando diz que a unidade social está baseada no consenso sobre a concepção política, e a estabilidade é possível pelo consenso. Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, IV.

distinção entre as concepções de justiça que está diretamente relacionada com o bem.

De acordo com Rawls, há dois tipos de concepções de justiça. A *primeira* é a tradição dominante que vem do pensamento grego antigo, passa pela tradição cristã medieval, pelo utilitarismo clássico, chegando até mesmo as noções do liberalismo ético contemporâneo. Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Bentham, Edgeworth, Sidgwick, Joseph Raz e Ronald Dworkin são todos rotulados como pertencentes a essa mesma tradição. Escusada as particularidades de cada um desses autores e a maneira como desenvolvem seus pensamentos, para Rawls, todos eles apoiariam concepções de justiça “[...] que sustentam que há apenas uma tal concepção a ser reconhecida por todos os cidadãos que são completamente razoáveis e racionais”¹⁸⁵. Nesse sentido, todos eles afirmam que existe apenas um único bem que deve ser buscado. A *segunda* visão, em contraste, é aquela que sustenta “[...] uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, embora opostas, cada uma com sua própria concepção de bem”¹⁸⁶. Essa visão é a de Rawls e do liberalismo político. O que ele está supondo é que existem muitas concepções de bem que podem ser reconhecidas como racionais e razoáveis para diferentes pessoas. De acordo com Rawls, aquela tradição procurava responder uma pergunta diferente daquela que o liberalismo político pretende responder. O liberalismo político procura responder a questão sobre como uma sociedade pode ser estável quando os cidadãos afirmam diferentes concepções de bem. Em contraste, aquela tradição procurou responder a questão de qual é a concepção mais razoável de bem, a qual, na medida em que os cidadãos a buscassem e conhecessem, deveria ser afirmada. Para Rawls, uma vez que nenhuma doutrina abrangente é adequada como concepção política para um regime constitucional, então, essa pergunta não tem resposta¹⁸⁷.

Duas observações. Em *primeiro lugar*, não está claro que aquela tradição desconsidera o fato do pluralismo. O fato de procurarem afirmar a existência de um único bem se dá justamente porque há uma pluralidade de bens. É claro que aquelas doutrinas disputam qual é o bem que deveria ser buscado. Ora, essa disputa só é possível na medida em que elas reconhecem que existem outros bens.

¹⁸⁵ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 134.

¹⁸⁶ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 134.

¹⁸⁷ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, IV, § 1.

É verdade, porém, que geralmente elas procuram sustentar que pessoas “razoáveis e racionais” (para usar um termo de Rawls) deveriam reconhecer esse bem. Parece que o problema para Rawls situa-se na questão de que, se esse bem pode ser reconhecido, então, as instituições efetivamente promoveriam esse bem. Em *segundo lugar*, Rawls diria que as instituições não poderiam promover esse bem, porque dada as circunstâncias de um regime constitucional democrático, na verdade não seria possível reconhecê-lo. Ou seja, uma vez que o liberalismo político entende que a pluralidade de doutrinas razoáveis e conflitantes é o resultado da razão prática, não há como mensurar qual seria o bem mais razoável e racional que deveria ser reconhecido e buscado. Não obstante, essa visão só faz sentido dentro dos limites do próprio liberalismo e de sua ideia de razão pública, porque usando todos os recursos à disposição da razão, aquela tradição dominante argumentaria que é possível sim encontrar uma concepção razoável de bem. Essa questão retornará, em alguma medida, na crítica perpetrada por Sandel.

De acordo com Rawls, a relação política em uma democracia constitucional possui como característica (i) ser uma relação dentro da estrutura básica da sociedade. A suposição de Rawls de que a sociedade política é “fechada” aparece conectada com esse ponto. Ele acredita que é dentro da sociedade que as pessoas ganham existência. Trata-se de uma suposição questionada por Sandel e outros comunitaristas, pelo fato de que existem vínculos anteriores a sociedade e, nesse sentido, seria um erro tratar a relação política como sendo de uma “sociedade fechada”¹⁸⁸. Outra característica (ii) diz respeito ao poder político ser sempre coercitivo. Em um regime constitucional, esse poder político é o poder de cidadãos livres e iguais. Nesse ponto, se levanta a questão da legitimidade e das condições em que esse poder político é exercido de modo adequado. A questão é como as pessoas devem exercer tal poder de maneira que seja justificável para outras pessoas. Para Rawls, isso só é possível quando o exercício do poder político segue o “princípio liberal de legitimidade”, a saber, precisa estar em conformidade com a Constituição¹⁸⁹. Não obstante assumir esse princípio liberal, o liberalismo político exige mais. Essa exigência – conectada com o domínio do político e a razão pública

¹⁸⁸ Quando Rawls pensa em tratar da relação política com outras sociedades, a suposição de sociedade fechada também é assumida. O ponto em questão é que aqui ele está tratando da relação política entre os cidadãos (e não entre sociedades), porém, está assumindo o mesmo pressuposto. Não estou convencido, e creio que os comunitaristas também não estejam, de que seja adequado tratar da relação política entre as pessoas afirmando essa característica.

¹⁸⁹ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, IV.

liberal – obstrui por completo as controvérsias envolvendo elementos constitucionais essenciais e matéria de justiça básica no âmbito legislativo, isto é, essas questões devem ser resolvidas por princípios e ideais que possam ser endossados. Rawls acredita que somente uma concepção política pode servir de base para uma “justificação pública” e receber esse endosso por parte dos cidadãos¹⁹⁰. Nesse sentido, essas duas características da relação política em um regime constitucional identificam àquele domínio especial do político, comentado na seção antecedente deste trabalho.

Diante disso, o liberalismo político revela dois aspectos centrais para resolver àquelas controvérsias: (i) valores políticos devem ser o recurso para resolvê-las; e, (ii) esses valores políticos tem maior peso do que outros valores que conflitem com eles. Assim, uma relação, entre valores políticos e não políticos, está pressuposta nesse ponto, ainda que Rawls nem sempre seja claro quanto a essa relação entre valores políticos e não políticos. Seja como for, essa questão será retomada na crítica de Sandel, sobretudo, na sua primeira objeção ao liberalismo político. Importa destacar no momento que a possibilidade do liberalismo político é a possibilidade desses valores do domínio do político prevalecerem sobre os valores que conflitarem com eles.

Isso é, como pode os valores do domínio especial do político – os valores de um subdomínio do reino de todos os valores – normalmente pesarem mais que [*outweigh*] qualquer valores que possam conflitar com eles? Dito de outra forma, como nós podemos afirmar nossa doutrina abrangente e, ao mesmo tempo, afirmar que não seria razoável usar o poder do Estado para obter lealdade [*allegiance*] de todos a ela?¹⁹¹

Assim, a ideia de valores políticos torna-se a chave mestra para a compreensão do liberalismo político. Para Rawls, a resposta a essa questão possui duas partes. A *primeira* “diz que os valores do político são valores de grande importância e por isso não são facilmente rejeitados [*overridden*]”¹⁹². De acordo com ele, são esses valores políticos que expressam o ideal político do liberalismo. Esse ideal significa que o poder político dos cidadãos deve ser exercido “[...] apenas de maneira que todos os cidadãos possam razoavelmente esperar que endossem *à luz da razão humana comum*”¹⁹³. Portanto, a resposta que Rawls dá à pergunta de

¹⁹⁰ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, IV.

¹⁹¹ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 139.

¹⁹² RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 139.

¹⁹³ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 140 [grifo meu].

como o liberalismo político é possível é, na verdade, aquela característica da relação política de um regime constitucional. Porém, deve-se perguntar: como o “princípio liberal de legitimidade” é a resposta de como o poder político é exercido de forma adequada e, ao mesmo tempo, é uma característica da relação política? Rawls está dizendo, então, que o liberalismo político é possível pelo modo como ele mesmo caracterizou a relação política? De algum modo, a crítica de Sandel levará em conta essa questão que, tal como se apresenta, não parece que seja a resposta mais adequada, pois, a primeira parte da resposta de como o liberalismo político é possível é a resposta que o próprio liberalismo político quer oferecer para aquelas controvérsias. Essa primeira parte sustenta que os cidadãos têm dois pontos de vista – abrangente e político – e espera que somente com os valores políticos seja possível resolver aquelas controvérsias. Porém, é apenas a primeira parte da resposta, e Rawls disse que as duas partes são complementares. Entretanto, essa primeira parte somente se sustenta com a segunda parte da resposta.

A *segunda parte* “diz que a história da religião e da filosofia mostra que há muitas maneiras razoáveis em que o reino mais amplo de valores pode ser entendido”¹⁹⁴. De acordo com Rawls, esse reino mais amplo de valores pode ser congruente, fornecer suporte ou mesmo nem entrar em conflito com os valores do domínio do político. Ora, se é verdade que a história mostra que há muitas formas razoáveis de compatibilização entre valores políticos e valores não políticos, essa mesma história mostra que não se precisou, até então na história, limitar o domínio político como Rawls o percebe. Ao contrário, se a história demonstra isso é em grande medida através de um ponto de vista abrangente (às vezes aplicado ao político e não separado dele). Seja como for, mais uma vez, essa questão será retomada na crítica de Sandel.

Essas questões levantadas até aqui se conectam com o tema da estabilidade. Retomando e modificando-a no PL, Rawls diz que as duas questões estão envolvidas e que cada uma possui uma resposta distinta. A *primeira* refere-se às pessoas que crescem em uma sociedade com instituições justas. De acordo com ele, essas pessoas adquirem um senso de justiça que faz com que elas cumpram as exigências das instituições. Para responder essa questão, Rawls estabeleceu a sua

¹⁹⁴ RAWLS, John. **Político Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 140.

“psicologia moral do cidadão”¹⁹⁵. A *segunda* questão é se a concepção política da justiça como equidade pode ser foco de um consenso sobreposto. Para responder esse ponto, Rawls formulou a ideia de “consenso sobreposto”. Assim, uma concepção política relaciona-se com a estabilidade de duas maneiras. A primeira (i) entende a estabilidade como uma questão prática, isto é, “se uma concepção falhar em ser estável, é inútil [*futile*] tentar realizá-la”¹⁹⁶. A segunda maneira (ii) entende que a questão da estabilidade não se reduz a essa consideração prática, para Rawls, “[...] o que conta é o tipo de estabilidade, a natureza das forças que a garantem”¹⁹⁷. Desse modo, o problema da estabilidade, como Rawls agora o entende, não é uma questão de encontrar uma maneira que faça com que aqueles que rejeitam tal concepção, possam vir a adotá-la (ou agir de acordo com ela através de coerção). Não é, portanto, uma maneira de impor uma concepção para aqueles que não concordam. Ou seja, por mais que alguma pessoa esteja convencida da validade de sua concepção, não é razoável impô-la utilizando algum meio de coerção. Rawls acredita que a razoabilidade de sua concepção está em apelar à “razão humana comum” do cidadão para ganhar apoio para a sua concepção. Somente assim, a justiça como equidade, entendida como uma concepção política, pode apresentar-se como uma interpretação da “legitimidade da autoridade política”, a qual tem por objetivo identificar uma base pública de justificação e apela à ideia de razão pública¹⁹⁸.

Finalmente, retorna-se a ideia de prioridade, com a qual se iniciou essa seção. Esta tese quer chamar a atenção para a ideia de virtudes políticas, tal como apresentada no PL¹⁹⁹. A ideia de virtude política está conecta com essa ideia de “neutralidade” (a qual eu comento aqui apenas de passagem). Na medida em que a justiça como equidade afirma a prioridade do justo, parece estar exposta a objeção de que na realidade favorece alguma doutrina abrangente, isto é, *não é neutra* diante das concepções de bem. Muitos críticos podem ter razão ao dizerem que o liberalismo político (ou um Estado liberal) favorece alguma concepção de bem. De fato, “[...] as ideias de bem podem ser introduzidas livremente conforme necessário

¹⁹⁵ No PL essa ideia é desenvolvida em mais detalhes na segunda conferência. Não irei debruçar-me sobre essa questão ou a resposta de Rawls a ela. Acredito que a segunda questão é mais interessante para os propósitos da tese.

¹⁹⁶ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 142.

¹⁹⁷ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 142.

¹⁹⁸ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, IV, § 2.

¹⁹⁹ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, V, § 5.

para complementar a concepção política da justiça, desde que elas sejam ideias políticas[...]”²⁰⁰. A questão, porém, depende de como se entende essa “neutralidade”. Em verdade, o liberalismo político *não* é neutro em muitos sentidos. Assim, quando se fala em “neutralidade” precisa se ter em mente que se trata de apenas um aspecto da “neutralidade de objetivo”²⁰¹. O significado da neutralidade que Rawls assume, diz que o Estado não têm o objetivo de favorecer ou promover qualquer doutrina abrangente particular. Apesar disso, ele entende que o liberalismo político “ainda pode afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral e encorajar certas virtudes morais”²⁰². Essas virtudes, porém, são interpretadas como “virtudes políticas”²⁰³. Nesse sentido, as virtudes podem ser compatíveis com o liberalismo político sem conduzir o “Estado liberal” a um “Estado perfeccionista”. De acordo com Rawls, devem-se distinguir as virtudes políticas das virtudes das doutrinas abrangentes religiosas e filosóficas. Para ele, as virtudes políticas se justificam na medida em que “caracterizam o ideal de um bom cidadão de um Estado democrático”²⁰⁴. Essa questão retornará novamente, nos próximos capítulos, seja da perspectiva de Sandel, seja da hipótese que procurarei demonstrar.

De qualquer maneira, no PL, Rawls não apenas continuou afirmando a ideia de prioridade do justo, como também passou a afirmar a prioridade do político, por assim dizer. Seja como for, acredito que as principais questões referentes à sua teoria foram estabelecidas, ao menos algumas daquelas as quais as críticas de Sandel e dos comunitaristas pretendem atingir. Porém, a relação entre a justiça e o bem parece que foi afastando-se. Rawls considerava que uma grande tarefa da filosofia é a ideia de reconciliação. Se isso é possível ou impossível não é algo que esta tese se ocupou em sua totalidade. Entretanto, nem sempre parece que Rawls levou em conta essa questão na relação entre o justo e o bem. Mas, por que a reconciliação não poderia ser vista também na perspectiva entre o justo e o bem? Qualquer concepção de justiça, mesmo política, pode estar fadada não apenas a incompreensão, mas a falta de estabilidade – tema caro ao autor estudado – quando

²⁰⁰ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 194.

²⁰¹ O liberalismo político não é procedimentalmente neutro. Também não neutro no que diz respeito ao efeito ou a influência que causa. Dos três aspectos da neutralidade de objetivo, a justiça como equidade e o liberalismo político são tidos como neutros em apenas um deles. Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, V, § 5.

²⁰² RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 194.

²⁰³ As virtudes políticas incluídas são as virtudes da cooperação social e da vida política, as virtudes da razoabilidade, do senso de justiça, da tolerância e da civilidade.

²⁰⁴ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 194-195.

não reconcilia essa questão. Em verdade, qualquer concepção de justiça – política ou não, liberal ou não liberal – que pretenda dar conta das circunstâncias da justiça não pode simplesmente afirmar a ideia de prioridade como se tem afirmado até o momento. Acredito que a teoria proposta por Rawls foi quem chegou mais perto desse ponto, mas ele não deu passos necessários nessa direção, ao não insistir, por exemplo, na ideia de congruência.

Essas observações concluem o capítulo sobre o liberalismo e a prioridade. Tendo partido do ideal moral do liberalismo, espero ter deixado claro como aquela teoria da justiça e seu ideal moral estão comprometidos com o ideal desse tipo de liberalismo. A virada política no pensamento de Rawls serviu – assim espero – para o esclarecimento de sua distinção entre o domínio do político e o domínio da moralidade. Tendo exposto as ideias principais da teoria da justiça como equidade e do liberalismo político, a ideia de prioridade apareceu, também, como um sustentáculo para a possibilidade desse liberalismo. Esse ponto também permitiu perceber que a ideia dos valores políticos torna-se a chave para a compreensão do liberalismo político. Essa ideia conecta-se e será retomada no capítulo final da tese, ao insistir na ideia de congruência, pois, apesar da reformulação da sociedade bem-ordenada, a ideia não exclui a perspectiva da congruência, na medida em que TJ e PL, embora conectadas, procuraram responder duas questões distintas. Na parte seguinte, alguns limites apresentar-se-ão para essas ideias e a esses ideais desenvolvidos até o momento. Seja como for, defenderei que, ainda que se aceitem algumas dessas críticas, é possível ir *além desses limites*.

PARTE II – MAIS ALÉM DOS LIMITES

Meu objetivo nesta parte é delinear algumas das ideias principais da crítica comunitarista de Michael Sandel à justiça como equidade e ao liberalismo de John Rawls. Para tanto, o ponto de partida é a apreciação da prioridade e do ideal do liberalismo à luz de *Liberalism and the Limits of Justice* (LLJ), porém, levando em conta as objeções e propostas mais normativas realizadas por Sandel, tendo como pano de fundo as obras *Democracy's Discontent* e *Public Philosophy*. Apresento o ponto de vista de Sandel sobre os limites subjacentes à ideia de prioridade e ao ideal do liberalismo, bem como este percebe a relação entre a justiça e o bem. Essa exposição intenta preparar o caminho para a possibilidade de uma teoria da justiça ir além dos limites que se apresentam.

4 UMA RELEITURA DA CRÍTICA DE SANDEL

No cerne do debate entre liberais e comunitaristas – talvez a mais intensa discussão em filosofia política e moral das últimas décadas – a teoria da justiça e o liberalismo de John Rawls foram o principal alvo a ser atingido. Os críticos comunitaristas, no entanto, miravam os mais variados pontos da teoria liberal, e, muitas vezes, diferentes expressões do liberalismo²⁰⁵. Com isso, porém, a crítica acabou sendo percebida como fragmentada, e, algumas vezes, fracassou na tentativa de atingir o alvo. Os principais comunitaristas, ao enfatizarem algum ponto específico de sua discordância com a proposta liberal, deixavam passar uma crítica integral ao liberalismo²⁰⁶.

A crítica de Michael Sandel, porém, foi vista como uma das mais importantes apreciações ao trabalho filosófico de Rawls. Um dos motivos da atenção recebida foi por apresentar uma das mais completas críticas, ao examinar diversos pontos da teoria rawlsiana, e, com isso, ter ajudado a impulsionar o debate entre liberais e comunitaristas, sendo lembrada também como uma das primeiras críticas à justiça e ao liberalismo de Rawls. Mas, assim como é primordialmente lembrada, por vezes, é

²⁰⁵ Cf. SANDEL, Michael. **Liberalism and its Critics**. New York: New York University Press, 1984.

²⁰⁶ O fato dos próprios críticos recusarem o rótulo de “comunitaristas” também parece ter contribuído nesse sentido, pois, na medida em que não realizam uma crítica integral, e ainda concordam com alguns pressupostos liberais, torna-se mais difícil sustentar uma posição alternativa. Mas isso é outra discussão.

também esquecida. Parte do esquecimento dessa crítica, eu suponho, deu-se devido à interpretação equivocada de seu objetivo. A leitura realizada da proposta de Sandel foi por vezes ridicularizada, ao ser entendida em um nível diferente daquele que era realmente o seu objetivo. Esta tese vai à contramão dessa tendência interpretativa do trabalho de Sandel. Ao mesmo tempo, procura levar a sério a proposta crítica objetivada por Sandel.

Ao longo das décadas que se seguiram, o debate entre liberais e comunitaristas tornou-se complexo e confuso. Complexo ao ser composto por posições diferentes. Confuso ao não se fazer uma distinção entre essas posições, que pode se referir a duas posições diferentes, ou diferenças pertencentes à mesma posição²⁰⁷. Obviamente, não somente diante das posições defendidas por Rawls ou Sandel, mas também entre outros autores liberais e comunitaristas. Diante dessa complexidade e confusão, Charles Taylor foi esclarecedor quanto às questões que estão envolvidas nessa disputa filosófica, especialmente, do ponto de vista de Sandel.

Taylor compreendeu como poucos o real objetivo da tese defendida por Sandel. Para Taylor, no debate entre liberais e comunitaristas, precisa-se distinguir entre duas posições, as quais podem ser denominadas “questões ontológicas” (*ontological issues*) e “questões de defesa” (*advocacy issues*). A primeira posição, *ontológica*, diz respeito ao que se adota como um fator para explicar a vida social. A segunda posição, de *defesa*, diz respeito à postura moral ou política que se adota²⁰⁸. Enquanto o primeiro conjunto de questões é de *explicação*, o segundo é de uma *atitude* em relação a algo. O resultado dessa distinção entre as duas questões é importante. Implica que assumir uma posição em uma questão não significa se comprometer com a posição da outra questão. Trata-se, portanto, de duas questões distintas, que ocorre entre duas espécies de coisas diferentes. No entanto, ele reconhece que essas duas questões não estão completamente desvinculadas. Se isso é assim, então, implica que assumir uma posição em uma questão pode ser o

²⁰⁷ A doutrina da *Distinctio* de Tomás de Aquino pode ajudar a esclarecer esse ponto. Ele diferenciava dois tipos de distinção. A distinção formal e a material. A primeira, “formal” ou “específica”, ocorria entre duas espécies diferentes. A segunda, “material” ou “numérica”, ocorria entre duas coisas que pertenciam à mesma espécie. Os escolásticos desenvolveram uma “doutrina da distinção” que posteriormente parece não ter sido continuada na filosofia. No entanto, essa distinção pode ser útil para esclarecer a relação entre as posições do debate e é somente nesse aspecto que a emprego nesse contexto. Cf. AQUINO, Tomas. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2006, [S. Th., I, q. 47, a. 2].

²⁰⁸ Cf. TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard, 1995, cap. 10.

pano de fundo para um comprometimento com a outra questão. De acordo com Taylor, quando a relação entre esses dois níveis distintos não é avaliada corretamente, a confusão está instaurada no debate. “Assim, enquanto o principal ponto do importante livro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, é ontológico em meus termos, a resposta liberal a ele tem sido geralmente como um trabalho de defesa”²⁰⁹. Taylor assume, portanto, que o ponto principal defendido por Sandel em LLJ é ontológico. Porém, a resposta que os liberais têm dado à crítica de Sandel, tem sido como se o ponto dele fosse de defesa.

O que essa distinção quer dizer? Qual a implicação de assumir essa perspectiva? De acordo com Taylor, dizer que a posição de Sandel é ontológica significa dizer que essa posição está preocupada com a ordem de explicação, isto é, procura mostrar que a vida social resultante daquela posição é impossível, ou não leva em conta o preço de se adotar essa ordem²¹⁰. A principal implicação dessa questão é que, nesse caso, o que está em jogo não é uma questão de defesa. Desse modo, Sandel não está, a rigor, defendendo uma posição moral ou política, mas está apenas mostrando as possibilidades e o preço que se deve pagar ao assumir alguma posição ontológica. E, como diz Taylor, tomar uma posição ontológica não corresponde a adotar alguma posição de defesa de alguma coisa.

Essa parece ser uma questão muito mais formal do que material, por assim dizer. Seja como for, supõe-se que tenha sido por esse motivo que Sandel se dedicou e concentrou sua crítica às primeiras partes de TJ. Talvez também por esse motivo, muitos defensores de Rawls acusaram Sandel de ter em vista apenas o modelo da posição original ou de não a ter interpretado corretamente. Frank Lovett comenta que a crítica de Sandel poderia ter sido muito mais efetiva se ele tivesse se dedicado a parte três do livro de Rawls²¹¹. Mas isso só seria possível se Sandel estivesse interessado em questões de defesa. Na terceira parte de TJ – como esta tese já mostrou – foi apresentada e fundamentada a teoria de bem e foram discutidas as questões da estabilidade e da congruência. Nessa mesma parte,

²⁰⁹ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard, 1995, p. 182.

²¹⁰ “Your ontological proposition, if true, can show that your neighbor’s favorite social order is an impossibility or carries a price he or she did not count with. But this should not induce us to think that the proposition *amounts to* the advocacy of some alternative”. TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard, 1995, p. 183.

²¹¹ Cf. LOVETT, Frank. **Rawls’s A Theory of Justice**. A Reader’s Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, cap. 4.

Rawls procurou explicar a ligação entre os “valores sociais” com o “bem da comunidade”.

No entanto, uma vez que a posição de Sandel seja interpretada como ontológica, fica claro por que Taylor insiste na relevância da distinção entre questões ontológicas e questões de defesa: a posição que se toma em uma questão ontológica não determina a posição de defesa²¹². Dito de outro modo, uma determinada posição ontológica, a rigor, não orienta um determinado elemento normativo. Assim, qualquer posição no âmbito ontológico pode ser ajustada com qualquer posição no âmbito normativo. Não obstante as distinções, isso não implica que Sandel não tenha a pretensão de fazer afirmações normativas. De fato, o próprio Taylor reconhece que nos escritos de Sandel, a partir de 1982, essa perspectiva normativa se tornou cada vez mais evidente.

Eu acredito que a crítica de Sandel ainda conserva sua potência inicial, seja no âmbito ontológico, seja no âmbito normativo. E, para trazer um pouco de luz para tratar dessas questões que, por vezes, encontram-se obscurecidas, é importante diferenciar dois momentos distintos, os quais constituem traços essenciais da crítica de Sandel a Rawls: a crítica à teoria da justiça e a crítica ao liberalismo político. Contudo, para que seja possível realizar uma crítica à teoria da justiça, a partir do ponto de vista de defesa, uma crítica normativa, não ontológica, dois caminhos se poderia percorrer. O primeiro seria ler o LLJ como se constituísse uma questão de defesa. Essa não parece ser uma alternativa adequada, não imediatamente, pois não consideraria a diferença entre questões ontológicas e questões de defesa. Esse caminho não é traçado nesta tese. O segundo caminho seria ler a primeira obra de Sandel como uma questão ontológica que constitui a base da questão de defesa que ele assumirá nas obras posteriores. Suponho que fazer isso não é ler a crítica em um nível (ontológico) e responder em outro (defesa). Isso só é possível ao se fazer uma releitura da crítica de Sandel.

Uma releitura, que tenha por objetivo ler a crítica de Sandel no âmbito de defesa, só é possível quando se vai além do LLJ. Ao se fazer essa mediação, se poderia, então, compreender o ponto de vista do próprio Sandel de uma maneira

²¹² “The portmanteau terms ‘liberal’ and ‘communitarian’ will probably have to be scrapped before we can get over this, because they carry the implication that there is only one issue here, or that your position on one determines what you holds on the other. But a cursory look at the gamut of actual philosophical positions shows exactly the contrary. Either stand on the atomism-holism debate can be combined with either stand on the individualist-collectivist question”. TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard, 1995, p. 185.

mais adequada. Esse é o caminho traçado nesta tese. Neste capítulo, o ponto de partida é essa releitura da crítica de Sandel tendo em vista essas questões de defesa. Apresento a crítica de Sandel à prioridade e ao ideal liberal direcionado a TJ e, sem seguida, ao liberalismo político. Por fim, retomo a visão de Sandel sobre a relação entre a justiça e o bem.

4.1 A PRIORIDADE E O IDEAL LIBERAL DE JUSTIÇA

Nesse ponto esboço alguns traços do pano de fundo da crítica de Sandel. Tal como eu entendo, trata-se de uma crítica ao ideal liberal como um todo, seja no que diz respeito à teoria da justiça, seja ao liberalismo político. Esses ideais já foram revelados em capítulos anteriores no trabalho de Rawls e espero que agora esteja claro o suficiente para permitir uma releitura da crítica. A obra LLJ, como o próprio autor reconhece, é um ensaio sobre o liberalismo. No entanto, a crítica que Sandel fez a TJ, eu acredito, que pode já ser interpretada como uma crítica à teoria da justiça liberal defendida pelo liberalismo, isto é, ao tipo de arranjo social que o liberalismo defende e ao modo como trata as relações entre pessoas desiguais. Embora Sandel nem sempre seja explícito nesse ponto, procurarei argumentar e demonstrar que sua crítica pode ser estendida à teoria da justiça, especialmente, no que toca as questões de justiça e as questões morais. Esse é o resultado dessa releitura²¹³.

Em seu livro *Theories of Justice*, Brian Barry comenta que uma teoria da justiça é uma teoria sobre os tipos de arranjos sociais que se podem defender e que a questão fundamental dessas teorias é o quanto se torna possível defender relações desiguais entre as pessoas²¹⁴. De modo geral, teorias da justiça, então, podem ser “liberais” ou “não liberais”, isto é, podem ser liberais ou utilitaristas, comunitaristas, perfeccionistas, etc. Se é assim, o que é uma teoria de justiça liberal? O que significa dizer que uma teoria da justiça é liberal? O que faz com que uma teoria, sobre o tipo de arranjo social que se defenda acerca das relações desiguais, receba o adjetivo “liberal”? Da maneira mais simples, dizer que uma teoria

²¹³ Quando me refiro a uma crítica à teoria da justiça liberal, isso quer dizer que se trata de uma crítica à teoria da “justiça como equidade”, não apenas a obra TJ. Isso porque estou de acordo que a crítica que Sandel faz àquela obra é fundamentalmente ontológica, nos termos de Taylor.

²¹⁴ Cf. BARRY, Brian. **Theories of Justice**. Berkeley: University of California Press, 1989. Ver, também, BARRY, Brian. **The Liberal Theory of Justice**. London: Oxford University Press, 1973.

da justiça é liberal significa dizer que o tipo de arranjo social que ela defende é liberal. Os arranjos sociais, por sua vez, podem ser liberais ou não liberais, podem ser eficientes ou ineficientes, justos ou injustos²¹⁵. Dessa forma, quando o tipo de disposição social é liberal, a teoria sobre esse arranjo social pode ser considerada liberal.

Quando John Locke – algumas vezes considerado o “pai do liberalismo” – escreveu seus trabalhos sobre filosofia política no século XVII, argumentando que cada homem possuía um direito natural à vida, a liberdade e a propriedade, e que nenhum “poder absoluto” ou “comunidade” poderia se sobrepor a esses direitos, ele estabeleceu uma das bases do liberalismo. Em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano*²¹⁶, ao demonstrar que não havia ideias inatas, Locke, de alguma maneira, estava atingindo questões políticas, na medida em que o poder também não poderia mais ser considerado inato, conforme ele procurou demonstrar, posteriormente, no Primeiro Tratado, ao argumentar contra a teoria de Robert Filmer. Embora conhecimento e justificação constituísse um de seus principais objetivos, não deixava de ser um pano de fundo daquelas ideias que defenderia no âmbito político. Em sua obra *Dois Tratados sobre o Governo*²¹⁷, bem como em outros escritos políticos, fixou alguns direitos naturais fundamentais. E, a partir daí, abriu caminho para que o liberalismo fosse entendido como uma filosofia e teoria política que procura garantir alguns direitos fundamentais individuais, os quais não podem ser alcançados pelo Estado, por algum poder absoluto ou alguma comunidade.

Entretanto, em sua crítica ao liberalismo, Sandel oferece pouca atenção às ideias de Locke. O principal motivo para isso é que ele não o considera como um liberal “deontológico”, ao menos não no sentido mais profundo que atribui a esse termo. A origem do “liberalismo deontológico” é atribuída a Kant. E, para Sandel, Rawls é um liberal deontológico tal como Kant. No entanto, há ao menos dois momentos distintos da crítica de Sandel ao liberalismo que não podem ser confundidos. Dessa forma, ao revisitar a crítica de Sandel é preciso considerar, num primeiro momento, a sua crítica enquanto apreciação do liberalismo deontológico. Somente depois é possível passar, num segundo momento, a crítica ao liberalismo político que contrasta com o liberalismo de Kant.

²¹⁵ Essa é uma perspectiva sobre o arranjo social a qual Rawls está ciente. Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1999, cap. 2.

²¹⁶ LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

²¹⁷ LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Que a filosofia de Kant tenha sido um divisor de águas na história da filosofia parece não ser objeto de controvérsia. Quanto ao liberalismo adjudicado a Kant a história nem sempre é a mesma, e, por vezes, está repleta de discussão. De qualquer maneira, muito do liberalismo atribuído a Kant gira em torno de sua ideia de liberdade e do seu conceito de direito. Essas duas noções ajudam a sustentar uma concepção liberal de Estado na filosofia kantiana. Isso acontece, principalmente, devido à distinção, por ele realizada, entre aquilo que pertence ao âmbito ético e ao que pertence ao âmbito jurídico.

Nesse sentido, o que é o liberalismo deontológico? Por que esse “tipo” de liberalismo é atribuído a Kant e compelido também a Rawls? Por que Sandel argumenta contra essa perspectiva do liberalismo? O liberalismo que é objeto da crítica de Sandel é o liberalismo contemporâneo. A função principal dessa teoria é representada pelo lugar que ocupa a noção de justiça. Nessa teoria liberal, a justiça tem primazia dentre os ideais morais e políticos. Assim, porque a ideia de justiça apresenta um primado, esse liberalismo é adjetivado como “deontológico”. Sandel busca essa descrição de “liberalismo deontológico” [*deontological liberalism*] na teoria ética. Embora o foco de Sandel seja a crítica ao liberalismo como se apresenta em suas formulações mais recentes, a fundamentação filosófica dessa teoria encontra-se em dívida com as ideias de Kant. Isso acontece porque na ética do filósofo de Königsberg os dois sentidos de deontologia então conectados. A seguinte perspectiva constitui-se a tese central do liberalismo deontológico:

a sociedade, sendo composta de uma pluralidade de pessoas, cada uma com seus próprios objetivos, interesses, e concepções de bem, é melhor organizada quando é governada por princípios que não pressupõem *em si mesmos* nenhuma concepção particular de bem; o que justifica esses princípios reguladores acima de tudo não é que eles maximizam o bem-estar social ou, de outro modo, promovam o bem, mas sim que eles conformam-se ao conceito de *justo* [*right*], uma categoria moral dada antes do bem e independente dele²¹⁸.

De acordo com Sandel, a prioridade da justiça possui dois sentidos diferentes: o sentido moral [*moral sense*] e o sentido fundacional [*foundational sense*]. O sentido *moral*, da prioridade justiça, afirma que ela é a mais elevada virtude social. Isso significa que aquilo que por ela é exigido tem maior peso na balança da deusa *Thémis* do que qualquer outro interesse moral ou político. Em outras palavras, isso quer dizer que, em questões de justiça, o bem-estar geral da

²¹⁸ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 1.

sociedade não pode passar por cima de certos direitos individuais. “Se a felicidade do mundo pudesse ser avançada apenas por meios injustos, não a felicidade, mas a justiça corretamente prevaleceria”²¹⁹. Nesse sentido, a justiça possui um valor primordial, não é apenas um valor entre outros valores.

O sentido *fundacional* afirma que a prioridade da justiça não é apenas uma prioridade moral, mas uma preocupação com os fundamentos da moral. Isso significa que o primado da justiça é uma forma privilegiada de justificação. Em outras palavras, isso quer dizer que a prioridade da justiça não é somente moral (por ser um valor de maior peso do que outros), mas, se tratando do sentido fundacional, isso implica que os princípios são justificados de maneira independente daqueles outros interesses morais e políticos. Isso permite dizer que “[...] dado seu status independente, o justo restringe o bem e estabelece seus limites”²²⁰. Nesse sentido, a justiça possui prioridade porque é justificada independentemente, não por derivar essa prioridade de alguma visão de bem.

Esse segundo sentido da primazia, que se ocupa da fundamentação da moral, o qual é diferente do sentido moral propriamente dito, se conecta ao sentido da primazia em Kant. Na obra *Kritik der Praktischen Vernunft*, ao tratar do conceito de um objeto da razão prática pura, no qual os objetos dessa razão são o bom [*das Gute*] e o mau [*das Böse*], entendidos como objetos da faculdade de apetição e faculdade de aversão, respectivamente²²¹, Kant deixou claro que os conceitos de bom e mau não poderiam ser determinados antes da lei moral, tal como os Antigos procediam em sua investigação sobre a moral. Pelo contrário, de acordo com Kant, o bom e o mau deveriam ser ajuizados pela razão, depois e através da lei moral²²².

Uma questão surgida ao diferenciar esses dois sentidos é saber como eles se relacionam. Na medida em que se adota um ou outro sentido, ou, melhor dito, na medida em que esses sentidos são relacionados ou afastados, o resultado que surge pode ser um tipo de liberalismo muito diferente do outro. No que diz respeito à perspectiva kantiana, esses dois aspectos não podem ser separados, isto é, o

²¹⁹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 2.

²²⁰ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 2.

²²¹ Para uma noção mais ampla da visão de Kant sobre os conceitos de bem e mal, cf. WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito: Autonomia e dignidade da pessoa humana**. Petrópolis: Vozes, 2013.

²²² Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

sentido moral está vinculado ao sentido fundacional. O que isso quer dizer? Qual a implicação dessa relação com liberalismo?

Se o sentido moral está conectado ao sentido fundacional isso significa que não é possível descuidar da pergunta sobre qual é esse fundamento. Na visão kantiana, esse fundamento não pode ser dependente de alguma finalidade empírica, não importa que seja a utilidade social, ou desejo de felicidade de toda a sociedade. “O exato oposto do princípio da moralidade é tornar o princípio da felicidade própria fundamento determinante da vontade [...]”, diz Kant ²²³. E ainda: “O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas mas jamais aquelas que se prestassem para leis da vontade, mesmo que se tomasse a felicidade geral como objeto.”²²⁴ De acordo com Sandel, a prioridade moral é possível através da prioridade fundacional.

A prioridade moral da justiça é possível (e necessária) por sua prioridade fundacional. A justiça é mais do que apenas um outro valor, porque seus princípios são derivados independentemente. Ao contrário de outros princípios práticos, a lei moral não está implicada antecipadamente em vários fins e interesses contingentes; não pressupõe qualquer concepção particular do bem. Dada a sua base anterior a todos os fins meramente empíricos, a justiça fica privilegiada em relação ao bem, e estabelece seus limites²²⁵.

No que diz respeito à justiça, de acordo com Sandel, o sentido fundacional do primado seria distinto do sentido moral na teoria kantiana, porque o filósofo alemão compreendia que por uma coisa ter primado ela possuiria o benefício de ser o fundamento que determina a conexão com as demais²²⁶. Portanto, esse é o resultado de compreender as duas vertentes em conexão uma com a outra. A justiça não possui primazia somente porque seria vista como um valor mais importante do que os outros valores. Mas, devido a sua prioridade fundacional, isto é, por ter a sua base fixada antes de qualquer fim meramente empírico, então, a justiça é privilegiada em relação ao bem e coloca o seu limite.

²²³ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117-119.

²²⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 121.

²²⁵ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 6.

²²⁶ “Pelo primado entre duas ou mais coisas vinculadas pela razão entendo a prerrogativa de uma de ser o primeiro fundamento determinante da vinculação com todas as demais. Num sentido mais estrito e prático, ele significa a prerrogativa do interesse de uma coisa, na medida em que o interesse das demais está subordinado a ela (que não pode ser preterida por nenhuma outra)”. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 425-427.

Um liberalismo o qual sugere que esses dois sentidos estão conectados, terá que se preocupar com o sentido fundacional, e terá que encontrar alguma resposta para a pergunta sobre qual é o fundamento da justiça. Se a justiça não é apenas um valor entre os outros valores, e se tem de ser anterior às finalidades, onde estará sua fundamentação? A resposta kantiana para essa questão é que o fundamento não se encontra no objeto da razão prática, isto é, não está no bom [*das Gute*], enquanto objeto da faculdade de apetição, e também não está no mau [*das Böse*], enquanto objeto da faculdade de aversão. Ao contrário, o fundamento está no sujeito que tem a capacidade de possuir uma vontade autônoma.

Desse modo, é a partir da noção de sujeito, em Kant, que se passa a questionar a questão da fundamentação, pois, de acordo com Sandel, essa noção de sujeito não pode ser uma resposta suficiente para resolver o problema do sentido fundacional do liberalismo. “Na visão deontológica, o que importa acima de tudo não são os fins escolhidos, mas nossa capacidade para escolhê-los. E esta capacidade, sendo anterior a qualquer fim particular que pode afirmar, reside no sujeito”²²⁷. Assim, a noção de sujeito não se apresentaria como um fundamento adequado justamente por ser anterior e independente aos fins que se escolhem.

O conceito de um sujeito dado antes e independente de seus objetivos oferece um fundamento para a lei moral que, ao contrário dos fundamentos meramente empíricos, não aguarda nem a teologia nem a psicologia. Desta maneira, completa poderosamente a visão deontológica. Como o justo é anterior ao bem, assim o sujeito é anterior aos seus fins²²⁸.

O que Sandel procurou demonstrar foi uma ligação entre o primado da justiça com o primado do sujeito. “Se a reivindicação para a primazia da justiça for bem-sucedida, se o justo for anterior ao bem no sentido moral e fundacional interligados que nós distinguimos, então, alguma versão da reivindicação da primazia do sujeito deve ser também bem-sucedida”²²⁹. Assim, na verdade, a segunda primazia (do sujeito) possibilita a primazia da justiça. Sandel tentou demonstrar nesse ponto a impossibilidade da existência de um sujeito que possa ser anterior aos fins. Uma vez que essa concepção de sujeito não se sustentasse, a própria ideia da primazia de justiça estaria comprometida, pois essa noção de sujeito

²²⁷ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 6.

²²⁸ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 7.

²²⁹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 7.

seria imprescindível para a ética deontológica, e para sustentar um liberalismo deontológico.

A questão referente ao debate sobre a natureza do eu [*self*] é um dos temas mais discutidos no debate entre liberais e comunitaristas. Essa questão diz respeito a um nível diferente do debate, o que permite deixar a noção de sujeito de lado por um momento, independente da noção sobre a natureza assumida, isto é, seja por uma abordagem mais ligada a psicologia moral como Taylor, de diferentes contextos semânticos como Forst, ou ainda de individualização por meio da socialização como Habermas²³⁰. Em vez disso, o que importa agora é a implicação de uma noção de pessoa (seja qual for especificamente) para o liberalismo. O que isso quer dizer é que as versões contemporâneas do liberalismo acreditam que não precisam entrar em questões controvertidas sobre a natureza humana, ou mesmo sobre as noções de vida boa. Nesse sentido, Ackerman, na obra *Social Justice in the Liberal State*, expressou bem essa perspectiva liberal ao dizer o seguinte: “A fim de aceitar o liberalismo, você não precisa tomar uma posição sobre uma série de Grandes Questões de caráter altamente controverso”²³¹. Sobre esse ponto Sandel comenta:

Mas se certas ‘grandes questões’ da filosofia e psicologia estão fora do ponto [de vista] do liberalismo deontológico, é somente porque localiza sua controvérsia em outro lugar. Como vimos, este liberalismo evita a dependência de qualquer teoria particular da pessoa, pelo menos no sentido tradicional de atribuir a todos humanos uma determinada natureza, ou certos desejos e inclinações essenciais, como o egoísmo ou a sociabilidade, por exemplo. Mas há outro sentido no qual este liberalismo implica uma certa teoria da pessoa. Não diz respeito ao objeto dos desejos humanos, mas ao sujeito do desejo, e como este sujeito é constituído²³².

Esses dois sentidos não podem ser confundidos. Sandel está dizendo que se o liberalismo deontológico não toma uma posição sobre as questões controversas da natureza da pessoa, em seu sentido tradicional, isso não significa que o liberalismo não implica em alguma teoria da pessoa, mas apenas que as localiza em outro lugar. O primeiro sentido se refere ao *objeto* dos desejos humanos. O outro sentido diz respeito ao *sujeito* desses desejos e como ele é constituído. De algum modo, essa perspectiva se conecta com o ponto de vista de Taylor, o qual sugere que o debate em torno do livro do Sandel têm recebido respostas para um tipo de

²³⁰ Cf. DE OLIVEIRA, Nythamar. “Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo”: Sandel, Rawls e a Teoria Crítica. *Síntese*, Belo Horizonte, V. 41, n. 131, 2014.

²³¹ ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980, p. 361.

²³² SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 10.

abordagem a qual ele não se refere²³³. Nesse caso, o ponto que Sandel se dedica a criticar não é como se o liberalismo falhasse ao não fazer uso de um sentido tradicional da teoria de pessoa, enquanto se preocupa com os objetos dos propósitos humanos. Ao contrário, há, sim, outro sentido, no qual o liberalismo faz uso de uma teoria da pessoa, que não se preocupa com o objeto, mas com o sujeito. “O liberalismo deontológico supõe que podemos, de fato devemos, entender a nós mesmos como independentes neste sentido. Eu argumentarei que não podemos, e que, na parcialidade desta autoimagem, os limites da justiça podem ser encontrados”²³⁴. De acordo com Sandel, é isso que poderia fazer com que a justiça fosse vista como primária, mas, precisamente nesse ponto, encontra-se o seu limite, isto é, a própria teoria deontológica da pessoa enfraqueceria a primazia da justiça²³⁵.

Assim sendo, o argumento de Sandel gira em torno da ideia de que uma vez percebida as dificuldades relacionadas a um sujeito kantiano, o liberalismo deontológico está preso a essas dificuldades. Mas esse ponto não pode ser abordado de forma isolada. Sandel chama a atenção que a tentativa de Rawls conduz a uma concepção de comunidade que estabelece os limites da justiça²³⁶. Esse ponto é fundamental, pois nele encontra-se uma das principais exigências, por parte dos comunitaristas, em relação às concepções de “vida boa”. De acordo com Taylor, introduzir questões sobre a comunidade no debate em torno da noção de justiça tem extrema relevância, e, portanto, o liberalismo precisa encarar essas questões e não fechar os olhos para elas²³⁷. É nessa questão, sobretudo, que Sandel localiza uma das principais dificuldades da primazia do justo em relação ao bem. Entretanto, se a dificuldade está atrelada a um “liberalismo deontológico”, enquanto teoria que afirma a prioridade da justiça, em que medida se aplica à versão revista do liberalismo de Rawls, isto é, enquanto um “liberalismo político”?

²³³ Cf. TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard, 1995.

²³⁴ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 11.

²³⁵ Cf. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

²³⁶ “For Rawls' attempt to situate the deontological self, properly reconstructed, carries us beyond deontology to a conception of community that marks the limits of justice and locates the incompleteness of the ideal liberal.” SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 14.

²³⁷ Cf. TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard, 1995.

4.2 UMA RESPOSTA AO LIBERALISMO POLÍTICO

Na década de 1980, a obra *Political Liberalism* marcou decisivamente a *political turn* do pensamento de Rawls. No entanto, enquanto “doutrina liberal”, o “liberalismo político” é considerado mais antigo. Se antes de TJ a perspectiva utilitarista era dominante, após sua publicação, o que prevaleceu foi um liberalismo orientado pelos direitos. Independente da visão sobre quais são os direitos que as pessoas possuem, seja uma visão mais libertária ou igualitária, os liberais orientados pelos direitos defendem que “[...] os princípios de justiça que especificam nossos direitos não deveriam depender, para sua justificação, de qualquer concepção particular de vida boa”²³⁸. De acordo com Sandel, a reivindicação de que o justo é anterior ao bem resume essa noção de que a justificação dos princípios, que explicitam os direitos, não deve estar amarrada a alguma concepção de vida boa. Seja Rawls ou Nozick, Dworkin ou Ackerman, todos eles, apresentam diferentes pontos de vista sobre os direitos que alguém possui. No entanto, concordam que esses direitos não podem ser justificados dependendo de alguma concepção particular de vida boa²³⁹.

Na crítica realizada pelos comunitaristas, enquanto críticos do liberalismo orientado pelos direitos, não é possível deixar de distinguir dois sentidos da crítica à anterioridade do justo em relação ao bem. O *primeiro sentido* é de que os direitos são “trunfos” ou tem mais importância do que o bem comum, mas, quando Sandel contesta a prioridade em LLJ, não é essa a questão que está em jogo. Em outras palavras, a questão não é saber se os valores de uma comunidade tem mais importância do que os direitos individuais. No *segundo sentido*, o que realmente está em jogo é saber se os direitos “podem ser identificados e justificados de uma maneira que não pressupõe qualquer concepção particular de bem”²⁴⁰. Em outras palavras, a questão é saber as condições em que se dá a relação do justo e do bem e não sobre o que tem mais peso, se as reivindicações individuais ou comunitárias. Seja Sandel ou Taylor, Walzer ou MacIntyre, todos eles, apresentam diferentes pontos de vista sobre a relação entre a justiça e o bem. No entanto, concordam que

²³⁸ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 185.

²³⁹ É possível uma concepção pública de vida boa? Afinal, uma sociedade é formada por certa tradição das coisas públicas, as quais poderiam corresponder a essa concepção.

²⁴⁰ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 186.

a justiça não é independente do bem, desconectada da vida boa ou dos fins do homem.

Aqueles que disputam a prioridade do justo argumentam que a justiça é relativa ao bem, não independente dele. Como uma questão filosófica, nossas reflexões sobre a justiça não podem ser razoavelmente destacadas de nossas reflexões sobre a natureza da vida boa e os fins humanos mais elevados. Como uma questão política, nossas deliberações sobre justiça e direitos não podem prosseguir sem referência às concepções de bem que encontram expressão nas muitas culturas e tradições dentro das quais essas deliberações realizam-se [*take place*]²⁴¹.

Portanto, esses dois sentidos que são distinguidos podem ser entendidos, respectivamente, como uma questão “filosófica” e uma questão “política”. No entanto, em qualquer desses sentidos, a questão da justiça não pode ser simplesmente destacada da questão do bem. Entretanto, no PL, Rawls também continua defendendo a prioridade do justo sobre o bem. Mas, a reivindicação dessa prioridade é sustentada de uma maneira diferente do modo como foi em TJ. A resposta de Sandel ao PL ajuda a deixar claro como isso acontece. Se em TJ a prioridade estava apoiada em uma concepção kantiana de pessoa, contestada pelos comunitaristas, pelo fato de que não é razoável defender que exista uma concepção de pessoa como um “eu livre e independente”, completamente livre e independente de “laços morais”; no PL, porém, é traçado um caminho diferente para sustentar a prioridade.

Diante da crítica, Rawls tinha ao menos dois caminhos para percorrer, duas veredas que se bifurcam. O *primeiro caminho* seria continuar defendendo uma concepção kantiana de pessoa, argumentando que esse é um ideal moral o qual vale a pena ser procurado, porque se apresentaria como possuindo maior valor do que outras concepções de pessoa, etc. O *segundo caminho* seria destacar a sua concepção de pessoa de qualquer concepção particular, que expressasse um ideal moral, argumentando que, para os propósitos políticos, a concepção de pessoa do liberalismo político não precisa depender desses ideais. Rawls seguiu o segundo caminho, sustentando a prioridade do justo afastando-a da concepção kantiana.

Sandel compreendeu acertadamente, em sua resposta ao PL, a “virada política” e a modificação do argumento de Rawls para sustentar a prioridade do justo. “A prioridade do justo sobre o bem não pressupõe qualquer concepção particular de pessoa – nem mesmo aquela avançada na Parte III de *A Theory of*

²⁴¹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 186.

*justice*²⁴². Ou seja, a partir do momento em que Rawls adentrou pela segunda vereda, ele não precisou mais responder por que a concepção de pessoa em TJ era controversa, nem demonstrar porque a concepção kantiana seria um ideal moral que valeria a pena ser buscado. Simplesmente, aquela concepção deixou de fazer parte da teoria de justiça rawlsiana. Porém, uma vez que a prioridade do justo estava sustentada naquela concepção, isso alterou, radicalmente, o ponto de apoio que sustenta a prioridade do justo no PL. Quando a concepção kantiana deixa de ser o suporte, ou a prioridade fica sem sustentação, ou precisará encontrar um sustentáculo em outra concepção.

Se a teoria de Rawls, enquanto “liberalismo deontológico”, estava ligada às questões filosóficas e metafísicas que, como Sandel demonstrou, dependia de pontos controversos sobre a “natureza do eu”; enquanto “liberalismo político”, a teoria pretende se desconectar dessas questões. No entanto, essa questão só pode ser compreendida na distinção entre o “liberalismo político” e o “liberalismo abrangente”. De acordo com Rawls, o contraste entre esses dois tipos de liberalismos deve ser entendido da seguinte maneira: de um lado, o liberalismo abrangente se ocupa dos mais diversos problemas da filosofia moral; por outro lado, o liberalismo político não discute essas questões morais, tendo um âmbito mais restrito, limitado ao político²⁴³. O resultado dessa versão de “liberalismo político” difere claramente do liberalismo apresentado em TJ, que passou a ser considerado pelo próprio Rawls como um liberalismo abrangente. No entanto, ambas as versões do liberalismo de Rawls possuem uma característica fundamental: afirmam a prioridade do justo sobre o bem.

O liberalismo político deixa de lado não apenas as controvérsias acerca da natureza do eu, mas também as controvérsias morais e religiosas em geral. Em outras palavras, o liberalismo político não faz (ou pretende não fazer) juízo moral sobre o que é verdadeiro. “Que juízos morais são verdadeiros, considerando todas as coisas, não é uma questão para o liberalismo político, enquanto aborda todas as questões de dentro de seu próprio ponto de vista limitado”²⁴⁴. Rawls acredita que não levar em consideração quais os juízos morais que são verdadeiros seja um dos grandes méritos de seu liberalismo político. Contudo, para os críticos, nessa

²⁴² SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 189.

²⁴³ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

²⁴⁴ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. XX.

restrição reside o seu grande demérito. Pois, somente ignorando qual juízo moral é verdadeiro torna-se possível encontrar o apoio de um consenso sobreposto.

Em vez de buscar um fundamento filosófico para os princípios de justiça, o liberalismo político busca o apoio de um 'consenso sobreposto'. Isso significa que as pessoas podem ser persuadidas a endossar arranjos políticos liberais, tal como liberdades básicas iguais, por diferentes razões, refletindo as várias concepções morais e religiosas abrangentes que defendem [*espouse*]. Uma vez que o liberalismo político não depende, para sua justificação, de uma ou qualquer dessas concepções morais ou religiosas, é apresentado como uma visão 'independente' [*freestanding*]; 'aplica o princípio da tolerância à própria filosofia'²⁴⁵.

Aplicar o princípio da tolerância à própria filosofia significa que aquelas controvérsias morais, religiosas e filosóficas devem ser resolvidas, pelos próprios cidadãos e não pelo Estado ou governo, de acordo com as visões que esses mesmos cidadãos professam livremente²⁴⁶.

Adeptos [*adherents*] de diferentes concepções morais e religiosas começam por endossar os princípios de justiça por razões tiradas de dentro de suas concepções. Mas se tudo for bem, eles apoiarão esses princípios como expressando importantes valores políticos. À medida que as pessoas aprendem a viver numa sociedade pluralista governada por instituições liberais, eles adquirem virtudes que fortalecem seus compromissos com os princípios liberais²⁴⁷.

Essa perspectiva de virtude não contradiz a prioridade do justo sobre o bem. Ao menos este parece ser o ponto de vista de Rawls, o qual Sandel também reconhece. Isso acontece porque as virtudes afirmadas têm em vista apenas as questões políticas, tal como o liberalismo político afirma. É claro que essas virtudes podem ser afirmadas também tendo em vista questões morais mais amplas, porém, essa perspectiva passa a ser de um liberalismo abrangente.

Essa ideia conecta-se com "Uma resposta ao Liberalismo Político de Rawls"²⁴⁸, na qual Sandel rebate as posições adotadas no PL. Nesse texto, Sandel procurou demonstrar que o liberalismo, tal como Rawls agora o compreende, está exposto a três objeções. De alguma maneira, essas três objeções parecem ter em vista as *Lectures* que constituem a parte central do PL, que trata das três ideias principais: Consenso Sobreposto, Prioridade do Justo e Razão Pública. Seja como

²⁴⁵ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 190.

²⁴⁶ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, IV.

²⁴⁷ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 195.

²⁴⁸ Na segunda edição de *Liberalism and the Limits of Justice*, Sandel acrescentou esse novo capítulo. O texto também se encontra *Public Philosophy*, e foi publicado originalmente em Maio de 1994 na *Harvard Law Review*.

for, as três objeções estão conectadas, seja pelo objeto ou pelo conteúdo. Nesse sentido, a primeira objeção levantada por Sandel se refere à relação entre valores políticos e morais. A segunda oposição diz respeito ao fato do pluralismo razoável. A terceira é sobre a ideia de razão pública.

A *primeira objeção* afirma que não é razoável deixar de lado as reivindicações que surgem das doutrinas morais abrangentes. O liberalismo político afirma que, por ter em vista apenas “propósitos políticos”, se podem deixar de lado os ideais abrangentes. Esse ponto de vista pode ser percebido, por exemplo, quando Rawls afirma a distinção entre uma identidade pública e outra identidade pessoal dos cidadãos, ou quando afirma que os ideais de uma concepção política são distintos dos ideais de uma doutrina abrangente²⁴⁹. Que Rawls poderia deixar de lado as concepções de bem na posição original – como experimento de pensamento – só seria um problema quando se argumentasse a partir da posição original, na escolha dos princípios²⁵⁰. Entretanto, isso não é o caso quando se passa ao “mundo político e social”, por assim dizer. Ainda que Sandel tivesse em vista a posição original na sua crítica realizada em LLJ, esse não é o caso em sua crítica ao liberalismo político. No entanto, da mesma forma, ele continua defendendo que as concepções de bem, ou, melhor as “moralidades abrangentes”, são extremamente relevantes do ponto de vista – moral e político – das discussões acerca da justiça. No entanto, na medida em que Rawls almeja garantir a “cooperação social com base no respeito mútuo” na sociedade bem-ordenada, ele também defende a necessidade de pôr de lado os ideais morais e religiosos. A razão para isso, de acordo com ele, é que as doutrinas morais abrangentes possuem diferentes concepções de bem, de vida boa, e, devido a isso, elas poderiam fazer com que aquele objetivo não fosse alcançado.

O ponto que Sandel coloca em questão, porém, não é se a “cooperação social com base no respeito mútuo” é importante. Ele inclusive acredita que a política deve ser conduzida com base no respeito mútuo, ainda que numa visão diferente²⁵¹. O que Sandel coloca em jogo é por que seria necessário pôr de lado as convicções morais e religiosas para assegurar a cooperação com base no respeito mútuo. De

²⁴⁹ Cf. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, I.

²⁵⁰ Sobre essa questão, referente à posição original, cf. NAGEL, Thomas. “Rawls on Justice”. **The Philosophical Review**, vol. 82, n. 2, p. 220-234, Apr. 1973, p. 226.

²⁵¹ Sobre isso, ver a última parte da resposta de Sandel ao PL em LLJ “A Responde to Rawls's Political Liberalism”. Ver, também, o último capítulo de **Justice: What's the right thing to do?** New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.

acordo com ele, o liberalismo político, ao assumir o ponto de vista estritamente político, levanta uma questão que ele não pode responder “dentro de seus próprios termos”, isto é, de um lado, mantendo-se como uma visão estritamente política e não abrangente, ou, de outro, de que é preciso deixar de lado as convicções morais e religiosas a fim de assegurar a cooperação. Sandel expressa a questão do seguinte modo: “o que garante que esse interesse é sempre importante para pesar mais que [outweigh] qualquer interesse concorrente que poderia surgir de dentro de uma visão abrangente moral ou religiosa?”²⁵².

Essa questão expressa que há dois tipos de interesses que estão em jogo: os de uma concepção política e os das doutrinas abrangentes. Na forma como Rawls desenvolve seu liberalismo político, parece implicar que há uma prioridade da concepção política sobre as doutrinas abrangentes. De qualquer maneira, se o liberalismo político responder essa questão afirmando que deixa de lado as questões que surgem no interior das doutrinas abrangentes porque elas não são verdadeiras, ele estará entrando no campo das controvérsias das quais pretendia se retirar. No entanto, a ideia de consenso sobreposto afirma que o liberalismo político (e a concepção de justiça ligada a ele) não é cético diante das questões que se colocam pelas doutrinas abrangentes. Isso significa que algumas reivindicações que surgem do interior dessas doutrinas podem ser verdadeiras, o que leva Sandel a perguntar:

Se o liberalismo político, portanto, permite que algumas dessas doutrinas possam ser verdadeiras, então qual é a garantia que nenhuma pode gerar valores suficientemente convincentes para quebrar a estrutura [to burst the brackets], por assim dizer, e moralmente superar [outweigh] os valores políticos da tolerância, da equidade [fairness], e cooperação social baseada no respeito mútuo?²⁵³.

Outra resposta, que não foge da alçada do liberalismo político, seria afirmar que as questões disputadas destinam-se a diferentes assuntos, isto é, valores políticos e valores morais e religiosos pertencem a âmbitos distintos. Isso significa que enquanto os valores políticos aplicam-se a estrutura básica da sociedade e a elementos constitucionais essenciais, os valores morais e religiosos aplicam-se a “conduta da vida pessoal” ou de “associações voluntárias”. De acordo com Sandel, se realmente essas questões tratassem de âmbitos distintos elas não entrariam em

²⁵² SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 196.

²⁵³ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 197.

conflito e não haveria a necessidade de afirmar, como assevera Rawls, que os valores políticos “superam” [*outweigh*] os valores não políticos²⁵⁴.

Da primeira objeção de Sandel resulta, então, que não é razoável deixar de lado as reivindicações que surgem de dentro das doutrinas morais abrangentes a fim de conseguir assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo. Não é razoável porque se as questões morais levantadas forem verdadeiras, também poderiam produzir uma base para assegurar a cooperação baseada no respeito mútuo, mais forte do que se forem deixadas de lado. E que também nem sempre é possível tratar essas questões como se fossem de âmbitos distintos, pois se realmente pertencessem a diferentes assuntos não seria preciso afirmar a prioridade dos valores políticos sobre os valores não políticos. Para Sandel, os liberais evitam se envolver nessas questões, porque elas violariam a prioridade do justo sobre o bem. Se a objeção de Sandel for aceita, então, torna-se necessário perguntar se o liberalismo pode se envolver nessas questões morais e continuar sendo “político” e não “abrangente”. Em outras palavras, como o liberalismo político pode querer dar respostas satisfatórias para as questões políticas quando estão implicadas questões morais importantes que são deixadas de lado? Ou ainda, como é possível ao liberalismo político não pressupor alguma perspectiva moral abrangente? Dessa forma, o resultado dessa crítica de Sandel é que, se o liberalismo político tentar manter-se em seus próprios termos, ele não será capaz de responder a questão anterior, pois terá que deixar de lado as questões morais importantes que, como Sandel procurou argumentar, não parece ser uma posição razoável.

A *segunda objeção* afirma que não é possível garantir um “fato do pluralismo razoável” para à moral e à religião que não seja aplicável às questões de justiça. Sandel está de acordo com a ideia de que o liberalismo político afirma a prioridade do justo sobre o bem de maneira distinta do liberalismo abrangente. Em um “liberalismo kantiano”, por exemplo, a base dessa afirmação é que depende de uma concepção kantiana de pessoa. E o mesmo parece valer para o liberalismo abrangente em TJ. No entanto, o liberalismo político já não se baseia mais em uma concepção kantiana, ou em qualquer outra concepção ligada as doutrinas abrangentes. Sandel reconhece essa mudança de perspectiva na afirmação da prioridade do justo sobre o bem, e diz que agora a assimetria entre o justo e o bem

²⁵⁴ Essa questão é retomada adiante na terceira objeção de Sandel sobre os custos morais e políticos do liberalismo.

tem como base o “fato do pluralismo razoável”. Para Rawls, o fato do pluralismo razoável significa a consequência do uso da razão sob instituições livres, sendo uma característica da cultura pública democrática que não sofre mudanças em condições de liberdade²⁵⁵.

O ponto que Sandel coloca em questão não é a existência de um fato do pluralismo. Não há dúvidas de que as pessoas sustentam distintos pontos de vista sobre a moral e a religião em uma sociedade democrática. O que Sandel coloca em jogo é o que torna possível afirmar um fato do pluralismo aplicável apenas às questões morais e religiosas e não às questões de justiça. Se o liberalismo político pretende encontrar uma base para a cooperação social, diante das diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas, terá que sustentar a prioridade do justo sobre o bem. No entanto, segundo Sandel, o fato do pluralismo razoável não é suficiente para estabelecer essa prioridade. Qual a razão dessa insuficiência? De acordo com o autor:

O liberalismo político deve assumir não apenas que o exercício da razão humana em condições de liberdade produzirá desacordo sobre a vida boa, mas também que o exercício da razão humana em condições de liberdade *não* produzirá desacordos sobre a justiça. O ‘fato do pluralismo razoável’ sobre moralidade e religião cria uma assimetria entre o justo e o bem somente quando conectado [*coupled*] com a suposição de que não há um ‘fato do pluralismo razoável’ comparável sobre a justiça²⁵⁶.

Em outras palavras, isso significa que, no liberalismo político, o fato do pluralismo razoável ter valor apenas para as doutrinas abrangentes e não para as concepções de justiça. No entanto, para Sandel, não está claro porque essa questão se justifica apenas às questões morais e religiosas e não às questões de justiça. Isso porque nas sociedades democráticas parece haver também um fato do pluralismo acerca da justiça. Ao menos essa é a sugestão de Sandel, ao considerar os diferentes debates sobre, por exemplo, a distribuição de renda, os impostos, a imigração, direitos trabalhistas, previdência social, entre outros. “Esses debates não mostram um ‘fato do pluralismo razoável’ sobre justiça?”²⁵⁷.

²⁵⁵ “A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally.” RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. XVI.

²⁵⁶ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 203-204.

²⁵⁷ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 204.

Se a resposta para essa questão for afirmativa, qual a diferença entre esses “dois tipos” de pluralismo? Se os desacordos sobre questões morais e religiosas não são uma condição passageira, qual a razão para se acreditar que os desacordos sobre a justiça também não são? Qual a razão para se acreditar que é possível chegar a um acordo acerca das questões de justiça? Para responder a questão sobre a razão de se acreditar que é possível chegar a um acordo acerca da justiça, o liberalismo político poderia introduzir uma distinção entre dois tipos de desacordo. O *primeiro* seria discordar do que os princípios de justiça “devem ser”. O *segundo* seria discordar de como os princípios “devem ser aplicados”. Para Sandel, levando em conta essa distinção, aqueles que defendem o liberalismo político insistem que, se existem desacordos sobre a justiça, a ausência de entendimento é apenas do segundo tipo, isto é, a discordância está na aplicação do princípio e não naquilo que o princípio é realmente. A liberdade de expressão, por exemplo, ilustra bem esse ponto: no nível dos princípios é possível que as pessoas estejam de acordo que a liberdade de expressão é um direito fundamental, porém, no nível de aplicação, elas podem estar em desacordo se deveriam ou não proteger determinadas formas de manifestações.

No entanto, parece que nem sempre as discordâncias acerca da justiça são apenas do segundo tipo. Algumas discussões sobre a justiça nem sempre estão no nível de aplicação, mas sim no nível do que os princípios deveriam ser. De acordo com Sandel, este parece ser o caso sobre os debates acerca da “justiça distributiva”²⁵⁸. Sem adentrar nas especificidades do debate acerca da justiça distributiva, o importante é destacar que esse debate ilustra desacordos acerca do primeiro tipo, isto é, sobre aquilo que os princípios devem ser. Na medida em que, de um lado, os liberais igualitários, como Rawls, defendem um princípio de diferença; e, de outro lado, libertários, como Nozick, rejeitam o princípio de diferença, “esse debate reflete o desacordo sobre qual é o princípio de justiça distributivo correto, não o desacordo sobre como aplicar o princípio de diferença”²⁵⁹.

Desse modo, o que resulta da crítica de Sandel é que o liberalismo político aceita o fato do pluralismo razoável apenas para as questões morais e religiosas, e

²⁵⁸ Meu objetivo no momento não é adentrar no debate acerca da justiça distributiva, mas apenas esclarecer o ponto de Sandel, que usa esse caso como exemplo para demonstrar que há desacordo no nível de princípios.

²⁵⁹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 205.

não para as questões de justiça. Porém, o fato do pluralismo razoável, como Sandel procurou argumentar, abre caminho para que na cultura democrática existam controvérsias não apenas sobre as questões morais e religiosas, mas também sobre as questões de justiça. E, assim, não haveria motivos suficientes para justificar que as deliberações sobre a justiça não podem recorrer a ideais morais e religiosos abrangentes. Essa ideia conduz à última objeção levantada por Sandel.

A *terceira objeção* diz respeito à ideia de que a razão pública liberal não permite aos cidadãos discutirem legitimamente questões políticas e constitucionais com referência aos ideais morais e religiosos. De acordo com Sandel, o liberalismo político limita, desde o início, os tipos de argumentos que são considerados legítimos para o debate político. Ou seja, antes de uma controvérsia política ou moral se apresentar no debate público, o tipo de argumento já está restringido. Assim, antes mesmo de se refletir e deliberar diante de uma controvérsia moral e religiosa, a razão pública liberal apresenta uma restrição que retira uma dimensão de reflexão e deliberação, a saber, a da “moralidade abrangente” [*comprehensive moralities*]. Para Sandel, o problema desse limite da razão pública é que a vida política resultante “[...] deixa pouco espaço para o tipo de deliberação pública necessária para testar a plausibilidade da contenda das moralidades abrangentes – para persuadir outros dos méritos de nossos ideais morais, para ser persuadidos por outros dos méritos deles”²⁶⁰.

Sandel está ciente que Rawls refere-se a esse limite imposto pela razão pública no sentido de aplicar-se aos “elementos constitucionais essenciais” e as “questões de justiça básica”. Entretanto, o próprio Rawls reconhece que é desejável que também outras questões políticas e morais sejam resolvidas através da razão pública. Ele diz que se os limites da razão pública forem assegurados para esses casos em que se aplicam, “[...] podemos então prosseguir para outros casos”²⁶¹. Porém, isso não quer dizer que esse ideal seja aplicado às circunstâncias pessoais e ao julgamento particular das pessoas (por analogia, poder-se-ia dizer, tal como os princípios de justiça também não se aplicam). Seja como for, a ideia de Rawls é que numa sociedade democrática a razão pública não deve fazer referência às concepções morais e abrangentes, na medida em que os cidadãos não

²⁶⁰ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 211.

²⁶¹ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 215.

compartilham essas concepções. O que está em jogo é a legitimidade dos argumentos das doutrinas abrangentes para a deliberação pública (e não que o ideal de razão pública deve ser aplicado para as deliberações no interior dessas doutrinas). Apesar disso, Sandel chama a atenção que o ideal de razão pública estende-se até mesmo ao modo como os cidadãos votam em questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica²⁶². De fato, Rawls admite que esse ideal não seja apenas aplicado ao discurso no debate político, mas que deve orientar o modo como os cidadãos devem votar nas eleições²⁶³.

De acordo com Sandel, essa limitação do ideal de razão pública é um reflexo da prioridade do justo sobre o bem. Nessa ideia, revela-se o caráter restritivo que a razão pública impõe para os argumentos políticos. “Não só o governo não pode endossar uma ou outra concepção de bem, mas os cidadãos não podem nem mesmo introduzir no discurso político suas convicções morais ou religiosas abrangentes, pelo menos quando debatem matéria de justiça e direitos”²⁶⁴. No entanto, essa restrição que a ideia rawlsiana de razão pública impõe, estaria justificada – e Sandel interpreta assim²⁶⁵ – através dos valores políticos defendidos pelo liberalismo político.

Nessa ideia encontra-se a questão da relevância do ponto de vista das concepções de bem para as questões morais e políticas. Para Sandel, o ideal da razão pública liberal exige dos cidadãos que eles decidam sobre questões políticas fundamentais sem recorrer às verdades mais importantes. O próprio Rawls, embora reivindique a aceitação dessa restrição, considera que essa exigência parece paradoxal²⁶⁶. Seja como for, importa destacar que, para Sandel, deixar de lado “toda a verdade” têm custos morais e políticos (inclusive para a própria ideia de razão

²⁶² Importante notar que nas eleições americanas, geralmente, vota-se não apenas nas pessoas que ocupam um cargo, mas, em muitas ocasiões, os eleitores votam também em referendos sobre diversos temas, tais como, pena de morte ou controle de armas. Suponho, portanto, que Sandel está referindo-se a essas questões, quando ele diz que os cidadãos votam em “elementos constitucionais essenciais”. Votar em elementos constitucionais pode parecer estranho à sociedade brasileira. Qualquer tentativa de comparação com a realidade brasileira não pode ser feita sem levar essa diferença em consideração.

²⁶³ “Assim, o ideal da razão pública não somente governa o discurso público das eleições, na medida em que as questões envolvem essas questões fundamentais, mas também como os cidadãos devem votar nessas questões”. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, p. 215.

²⁶⁴ Cf. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 211.

²⁶⁵ Cf. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 214.

²⁶⁶ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, VI, § 2.

pública). “Se vale a pena ficar sujeito a esses custos depende de quão significativos eles são comparados aos bens que eles tornam possível”²⁶⁷. De acordo com Sandel, esses custos precisam ser pesados contra aqueles valores políticos que o liberalismo político defende. O problema é que o liberalismo não faz (e a ideia de razão pública não permite que seja feita) essa ponderação, isto é, não permite colocar na balança os valores políticos e os valores das “moralidades abrangentes”.

O *custo moral* do liberalismo político, para Sandel, decorre da validade e da importância daquelas doutrinas morais, as quais o ideal de razão pública exige que se deixe de lado (ao menos nas decisões sobre a justiça). Esse custo será maior ou menor dependendo do status moral de alguma prática defendida por uma ou outra doutrina²⁶⁸. Porém, uma vez que o liberalismo político não leva em conta “a verdade como um todo”, não se faz uma distinção entre o peso de uma prática ou de outra.

Embora Rawls afirme repetidamente que uma concepção política de justiça expressa valores que normalmente pesam mais que quaisquer outros valores que conflitem com eles, ele também insiste que isso não envolve uma comparação substantiva dos valores políticos com os valores morais e religiosos que eles ultrapassam [*override*]²⁶⁹.

De acordo com Sandel, portanto, parece haver aqui um desacordo no próprio modo de se pensar a razão pública. Isso porque Rawls afirma que valores políticos tem mais peso do que os outros valores que entram em conflito com eles; ao mesmo tempo, o liberalismo político não faz uma comparação substantiva. Mas, então, como poderia saber que esses valores são mais importantes? Ou melhor, dito de outro modo, como poderia avaliar que o custo moral dos valores morais e religiosos deixados de lado não são os mais importantes? Naturalmente, Rawls argumentaria que, a fim de garantir um acordo, as pretensões das morais abrangentes não precisam ser levadas em consideração. Porém, Sandel replicaria que “uma vez que o liberalismo político permite que doutrinas morais e religiosas

²⁶⁷ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 215.

²⁶⁸ Os exemplos de Sandel, em LLJ, sobre a escravatura e a o aborto ilustram essa ideia. Ver, também, SANDEL, Michael. **The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering**. Cambridge: Belknap Press, 2007. Esses “custos morais” ainda podem se estender para o mercado, sobre isso, ver SANDEL, Michael. **What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.

²⁶⁹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 216.

abrangentes podem ser verdadeiras, tais comparações não podem ser razoavelmente evitadas²⁷⁰.

O *custo político* do liberalismo, por outro lado, decorre precisamente da ideia de que aquelas questões de justiça precisam ser decididas sem referência aos valores morais e religiosos, isto é, em outras palavras, a alguma concepção de bem. Para Sandel, “[...] a política democrática não pode suportar por muito tempo uma vida pública tão abstrata e decorosa, tão separada de propósitos morais”²⁷¹. O custo político gerado por uma vida pública de acordo com a restrição da razão pública é mais caro e perigoso do que permitir a legitimidade dos argumentos das moralidades abrangentes.

Uma política que coloca entre parênteses [*brackets*] a moralidade e a religião muito meticulosamente, logo gera desencantamento [*disenchantment*]. Onde o discurso político carece de ressonância moral, o anseio por uma vida pública com maiores significados encontra expressões indesejáveis. [...]. Os fundamentalistas andam com pressa por onde os liberais temem pisar²⁷².

Portanto, para Sandel, a restrição imposta pela razão pública liberal acaba por permitir, e até mesmo fomentar, uma vida pública na sociedade democrática que, além de gerar um triste desencanto, “cria um vazio moral que abre caminho para os intolerantes, os triviais, e outros moralismos equivocados”²⁷³. A implicação do ideal de razão pública (embora Sandel reconheça que não pode ser o único responsável), na medida em que procura esvaziar a reflexão e a deliberação pública de significados morais abrangentes, cria um “vazio moral” que acaba sendo preenchido por formas de moralismos, seja religioso ou secular.

A crítica que Sandel perpetra ao PL – em suas três principais objeções – contesta a prioridade do justo sobre o bem, ainda que não seja pelos mesmos motivos que o levaram a criticar a prioridade em TJ. *Grosso modo*, ao questionar esse liberalismo orientado pelos direitos, ele não está querendo defender alguma ideia de bem comum, sem a devida reflexão, sobre esses direitos individuais. De qualquer maneira, se do ponto de vista da justificação, Sandel contestou que os

²⁷⁰ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 216.

²⁷¹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 216.

²⁷² SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 216-217.

²⁷³ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 217.

princípios de justiça não podiam ser defendidos sem alguma noção de bem, isto é, sem qualquer concepção de vida boa, porque tornaria a vida pública vazia de significados morais, essa ideia será expressa na prática na vida pública de uma “sociedade procedimental”. Antes disso, porém, resta saber como Sandel interpreta, então, a relação entre a justiça e o bem. Esse é o resultado da seção seguinte.

4.3 A JUSTIÇA E O BEM EM SANDEL

Nesse ponto eu procuro apresentar e interpretar a relação da justiça e do bem na teoria de Sandel. Essa interpretação consiste basicamente em uma releitura de LLJ, levando em conta alguns aspectos normativos. Diante da leitura de Taylor sobre a obra, comentada no início do capítulo, suponho que se poderia discordar dessa releitura. Porém, como já disse antes, não estou criticando Sandel de outro ponto de vista. Ao contrário, proponho oferecer uma releitura justamente a partir de outro ponto de vista. Taylor, no entanto, reconheceu que Sandel realmente fez afirmações normativas em trabalhos posteriores²⁷⁴. Uma vez que essas questões entram em campo, não acredito que seja possível simplesmente usar alguma “estratégia de esquivar”. Eu acredito, sim, que Sandel somente teria a ganhar com essa perspectiva apresentada, embora em nenhum momento eu afirme que essa seja a perspectiva que ele realmente defendeu em seu trabalho²⁷⁵. Se fosse assim, não era necessária uma releitura.

Ao desafiar a reivindicação da prioridade da justiça, Sandel procurou demonstrar que para isso ser possível era preciso que se verificassem determinados pressupostos a cerca do tipo de pessoas. No primeiro capítulo de LLJ fica evidente a ligação entre a justiça e uma teoria de pessoa, a qual ele entendia como sustentada por uma “ética deontológica”, porém, havendo certa incoerência entre uma e outra, a

²⁷⁴ O ponto anterior dessa tese procurou demonstrar isso. Ali estão contidas diversas afirmações normativas de Sandel em sua crítica ao liberalismo. Além disso, essas questões também ganham espaço em outras obras do autor. Cf. SANDEL, Michael. “The Procedural Republic and Unencumbered Self”. **Political Theory**. v. 12, n. 1, p. 81-96, fev. 1984; SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; SANDEL, Michael. **Public Philosophy: essays on morality in politics**. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

²⁷⁵ Na verdade, não sei se teria como saber isso, pois, como procurarei mostrar, eu não estou percorrendo o mesmo caminho que ele. Nesse sentido, eu faria uma pequena analogia com a que Rawls faz sobre o “princípio aristotélico”. Rawls diz que não denomina “princípio de Aristóteles” porque acredita que aquele princípio está mais implícito do que explícito na *Ética a Nicômaco*. De forma semelhante, eu entendo, no que se refere ao texto de Sandel, a perspectiva está mais implícita, e, talvez, fosse mais correto dizer que é um ponto de vista que deriva de Sandel.

concepção de pessoa não poderia, então, sustentar a teoria da justiça. Na sequência, seu objetivo era procurar essa conexão entre a teoria de pessoa e a teoria da justiça. Sandel examinou a relação entre a teoria da pessoa com os princípios de justiça e concluiu que um princípio como o segundo princípio da justiça como equidade (da diferença) precisaria supor uma determinada concepção de pessoa, então, somente pessoas de um determinado tipo escolheriam aquele princípio. De acordo com ele, não seria possível, ao mesmo tempo, uma pessoa ver a justiça como primária e aceitar o princípio da diferença. O terceiro capítulo de LLJ dedica-se a questão da justificação, no sentido de saber se a melhor reflexão sobre a justiça pode ser feita através da maneira de pensar da posição original. Finalmente, somente no quarto capítulo, Sandel examina a teoria de bem proposta por Rawls. Esta tese já mostrou como Rawls procurou oferecer uma explicação do bem, a qual se encontra na terceira parte de TJ. Considero esse ponto fundamental em relação aos objetivos desta tese, por isso a ênfase dada a esse capítulo de LLJ²⁷⁶.

De acordo com Sandel, a reivindicação da primazia da justiça significa também uma pretensão de prioridade na relação com as virtudes que se incluem no conceito de bem. Para que isso fique claro é preciso levar em conta que há – na justiça como equidade – uma precedência do eu sobre os fins. Recordar-se, por exemplo, que antes das pessoas cooperarem em suas relações na sociedade, primeiro elas se estabelecem como indivíduos. Ao menos essa é leitura de Sandel sobre a relação da teoria moral com a teoria da pessoa em TJ²⁷⁷. “Enquanto a moralidade do justo [*right*] corresponde aos limites do eu [*self*] e dirige-se àquilo que nos distingue, a moralidade do bem [*good*] corresponde à unidade das pessoas e dirige-se àquilo que nos conecta”²⁷⁸. Nesse sentido, a moralidade que une as pessoas é posterior à moralidade que separa as pessoas. Ao menos é isso que implica dizer que o justo precede o bem. Uma teoria do bem, portanto, não é vista por Rawls como um pré-requisito para a justiça. Como esta tese mostrou, a teoria do

²⁷⁶ As outras partes da obra, que permitiram chegar até aqui, espero que já tenham sido mais ou menos satisfeitas anteriormente neste capítulo, ao chamar a atenção para o ideal moral e a crítica ao liberalismo. Em nenhum momento objetivei exaurir essas outras questões, mas, para o propósito da tese, acredito que elas possam ser tratadas como um pano de fundo, tal como de fato o foram.

²⁷⁷ E Sandel tem razão nesse ponto. Rawls diz claramente que na justiça como equidade o eu precede os fins. Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971.

²⁷⁸ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 133.

bem, na parte III de TJ, serve para demonstrar a estabilidade da justiça. Por isso, a teoria do bem de Rawls é vista por Sandel como sendo apenas um complemento.

Enquanto que Rawls fixaria a identidade das pessoas independentemente de seus atributos comuns [*commonality*] e definiria o justo [*right*] sem referência ao (teoria completa do) bem, a noção de que o princípio da diferença depende de uma teoria da comunidade ‘desde o início’ negaria essa prioridade de maneira importante²⁷⁹.

Alguma noção de comunidade parece ser necessária para dar conta do princípio da diferença. O que Sandel está dizendo, portanto, é que parece haver uma incompatibilidade entre aquilo que a teoria oferece e ao mesmo tempo exige. Em outras palavras, ele está dizendo que há certo antagonismo. Uma vez que o justo é definido sem referência ao bem, ao mesmo tempo, o princípio da diferença exige uma teoria da comunidade no fundamento da justiça, isto é, para que tal princípio seja plausível é preciso haver uma teoria da comunidade que o sustente²⁸⁰. Essa teoria negaria, assim, a sua própria prioridade. A implicação disso é que a justiça exige uma teoria da comunidade para a sua própria coerência e, pra Sandel, não apenas para demonstrar sua “estabilidade” ou “congruência”²⁸¹. Na leitura de Sandel, Rawls não oferece uma teoria da comunidade que seja capaz o suficiente para atingir os propósitos da justiça.

A ideia de que a teoria da justiça como equidade é elaborada sem uma referência a ideia de bem já foi formulada, bem como a ideia de união social. Nesse sentido, ao elaborar uma teoria da justiça prescindindo do bem “[...] é essencial para o projeto deontológico e tem a consequência adicional [*further*], acredita Rawls, de permitir uma teoria mais completa [*fuller*] da comunidade do que está disponível em suposições individualistas tradicionais”²⁸². Desse modo, Rawls não vê motivos para que valores individualistas sejam encorajados em primeiro lugar, pois, levando em conta a ideia de união social, ele acredita que as pessoas possuirão alguns objetivos comuns para compartilhar.

²⁷⁹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 134.

²⁸⁰ Sandel diz ainda que não apenas plausível mas mesmo para que possa fornecer um tipo de explicação.

²⁸¹ É preciso ter em mente que o ponto de vista de Sandel é aquilo que Taylor chamou de “ontológico” (que talvez se possa chamar de “epistemológico”). A tese que eu defendo toma outra direção, isto é, ao invés de entender que a justiça como equidade exige uma teoria da comunidade para sua “coerência” (isso pode ser assim e não vejo problema), o que estou defendendo é a importância dessa perspectiva para a “congruência”. Daí a insistência, a todo o momento, na relação entre o justo e o bem.

²⁸² SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 147-148.

Mas, afinal, qual é a concepção de comunidade de Rawls e por que ela é insuficiente? De acordo com Sandel, a visão de comunidade rawlsiana é aquela onde as pessoas possuem certos fins últimos compartilhados [*shared final ends*] e veem o esquema de cooperação social como um bem si mesmo. Essa noção de comunidade é apresentada em contraste com outra concepção, a qual ele diz tratar-se de uma comunidade instrumental. Assim, enquanto que na visão de comunidade de Rawls os interesses das pessoas “não são uniformemente antagônicos, mas em alguns casos [são] complementares e sobrepostos”²⁸³; na visão instrumental, levam-se em conta apenas interesses próprios e os “[...] indivíduos consideram os arranjos sociais como um fardo necessário e cooperam apenas com o objetivo [*for the sake*] de perseguir seus fins privados”²⁸⁴. Desse modo, fica claro tratar-se de duas concepções distintas de comunidade. Uma considera somente os fins particulares; a outra os fins últimos compartilhados. Não obstante serem duas concepções de comunidades distintas, Sandel argumenta que ambas as noções são individualistas, mas de uma maneira diferente.

A descrição [*account*] instrumental é individualista na medida em que os sujeitos da cooperação são assumidos como sendo regidos somente por motivações auto interessadas, e o bem da comunidade consiste unicamente nas vantagens que os indivíduos derivam da cooperação na perseguição de seus fins egoístas. A descrição de Rawls é individualista no sentido de presumir que a individuação [*individuation*] antecedente dos sujeitos da cooperação, cujas motivações reais podem incluir objetivos benevolentes bem como egoístas²⁸⁵.

De qualquer maneira, justamente por uma e outra concepção de comunidade ser individualista, embora cada qual a seu modo, é que nenhuma delas pode dar conta daquilo que, em termos práticos, exigem os princípios da justiça, sobretudo, o princípio da diferença, isto é, uma teoria forte de comunidade. Sandel entende esse ponto como a questão entre a relação entre o sujeito e unidade do eu²⁸⁶. Porém, como eu disse antes, não vejo motivos para que disso não se possam

²⁸³ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 148.

²⁸⁴ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 148.

²⁸⁵ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 148-149.

²⁸⁶ Nesse sentido, ele diz que: “Apesar de Rawls permitir que o bem da comunidade possa ser interno na medida em que se compromete com os objetivos e valores do eu [*self*], não pode ser tão profundo [*thoroughgoing*] como para alcançar além das motivações as motivações do sujeito”. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 149.

derivar questões normativas. Afinal, de uma maneira ou outra, precisa-se dar conta das circunstâncias da justiça.

Seja como for, Sandel entende que uma concepção de comunidade precisa se ampliar até o sujeito e ao objeto das motivações. Para isso ser possível, é necessário que a comunidade não seja individualista em nenhum daqueles dois sentidos anteriormente mencionados. Dessa forma, uma terceira concepção de comunidade entra em jogo. Embora semelhante com a concepção rawlsiana de comunidade, esta outra seria diferente na medida em que constituísse “[...] um modo de autocompreensão parcialmente constitutivo da identidade do agente”²⁸⁷. Essa concepção de comunidade, mais forte do que as outras, Sandel a denomina de “constitutiva”.

Neste ponto de vista forte, dizer que os membros de uma sociedade estão vinculados [*bound*] por um senso de comunidade não é simplesmente dizer que muitos deles professam sentimentos comunitários e perseguem objetivos comunitários, mas sim que eles concebem sua identidade [...] conforme definido em certa medida [*some extent*] pela comunidade da qual eles fazem parte²⁸⁸.

Assim sendo, para as pessoas que possuem um ponto de vista forte, a noção de comunidade está diretamente relacionada com o modo como as pessoas são. Ou seja, a comunidade é vista como um elemento constitutivo da identidade daquela pessoa e não como algo que ela possui enquanto cidadã. O mais importante nesse momento, no entanto, é perceber que nenhuma concepção individualista de comunidade pode dar conta do sentido forte que é exigido pela própria teoria de justiça como equidade ao defender, por exemplo, o princípio da diferença.

Qual a razão que leva Sandel a argumentar que aquela concepção de comunidade, requerida por Rawls, não é forte o suficiente para dar conta de sua própria teoria da justiça? Em primeiro lugar, é preciso ter em mente, mais uma vez, a questão do “eu ser anterior os fins” na justiça como equidade. No jogo entre eu e fins, Rawls deposita suas fichas na ideia de que o eu é dado anteriormente, o que se poderia chamar de uma prioridade do eu em relação aos fins. Para uma identidade constituída, com fins já dados, o esforço de uma autocompreensão [*self-understanding*] é mais necessário do que a ideia de ser movida simplesmente pela

²⁸⁷ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 150.

²⁸⁸ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 150.

vontade. Mais importante do que a capacidade do eu poder escolher os seus fins, para a noção constitutiva, a capacidade de reflexão ganha um papel especial, na medida em que “possibilita o *self* voltar suas luzes [*lights*] em direção ao interior [*inward upon*] de si mesmo”²⁸⁹. Assim, as faculdades mentais do eu, voltadas para si próprias, permitem examinar suas reivindicações; e, faz isso, de uma maneira que não é possibilitada somente pela capacidade de escolha. O que Sandel está mostrando é a insuficiência, para um sujeito no qual a identidade é constituída antes dos fins, de uma capacidade de escolher fins, sem uma capacidade de reflexão claramente definida²⁹⁰.

Na sequência de sua argumentação, Sandel entrou pela porta a qual eu gostaria de sair. Ele se aprofunda na “epistemologia moral” de Rawls e no “estatuto epistemológico” do bem. Eu quero concluir esse ponto entrando por outra porta. Não nego a importância do caminho que Sandel trilhou, mas quero fazer um desvio e seguir para o outro lado, para o que se poderia chamar de “estatuto moral” do bem. Reconheço que corro o risco de encontrar-me com ele em algum cruzamento pelo caminho. De fato, como ele mesmo reconheceu a teoria do bem de Rawls “é simultaneamente epistemológica e moral” e nisso encontra-se a dificuldade. Não posso fazer mais do que uma conjectura sobre o porquê de Sandel ter se voltado para aquilo que Taylor chamou de “questões ontológicas”. Olhando para o modo como ele apresenta seu argumento, fica claramente exposto que, na maior parte do tempo, ele está mirando a posição original. De uma maneira ou de outra, Sandel sempre regressa a perspectiva da justiça no contexto da posição original, mas nunca na circunstância de uma sociedade bem-ordenada²⁹¹.

²⁸⁹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 153.

²⁹⁰ Esse ponto se conecta de alguma maneira com uma questão que está em grande parte ausente da discussão desta tese: o equilíbrio reflexivo. Como se sabe, para Rawls, uma convicção política está justificada quando alcança um equilíbrio reflexivo, isto é, o equilíbrio que se atinge pela reflexão entre nossos julgamentos considerados e nossos princípios de justiça. Vale notar também que no equilíbrio reflexivo amplo já há uma congruência, por assim dizer. Embora essa ideia possa agregar valor para a tese a qual está sendo defendidas, as discussões específicas sobre essa ideia foi deixada de lado. A justificativa para isso é simplesmente que uma discussão nesse momento sobre o método do equilíbrio reflexivo se tornaria exaustiva, uma vez que o foco da discussão não está necessariamente na justificação. De todo modo, pretende-se abordar, em outra oportunidade, essa congruência que se encontra no equilíbrio reflexivo amplo em relação com a perspectiva defendida nesta tese. Afinal, o método em questão nunca foi abandonado por Rawls.

²⁹¹ Já quase no fim de LLL Sandel ainda insiste em perspectivar a justiça apenas no contexto da posição original. “A nossa discussão sobre o bem nos traz de volta à questão da justiça e a reivindicação de sua prioridade, e com isso retornamos às circunstâncias da justiça na posição original”. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 168.

Eu me separo de Sandel neste ponto. Enquanto ele insiste em mirar a posição original, eu volto o olhar para a sociedade bem-ordenada. Ao contrário dele, eu procurei me voltar para a III parte de TJ. Suponho que isso já tenha ficado claro a essa altura do trabalho. No entanto, permanece para mim um mistério de por que Sandel não tomou esse caminho. Sobre essa questão pode ser útil observar o que comentou Lovett sobre o caminho trilhado por Sandel.

[...] no processo de fazer acontecer [*leveling*] seu ataque contra Rawls, Sandel confiou fortemente nas primeiras partes de *Uma Teoria da Justiça* e, especialmente, no modelo da posição original. Esse modelo, ele argumenta, expressa uma concepção particular de seres humanos como seres autônomos e seres desimpedidos [*unencumbered*] sem nenhuma vinculação ou compromissos prévios que não tenham escolhido por si mesmos. Conforme muitos comentaristas (e o próprio Rawls) apontaram mais tarde, no entanto, essa linha de argumento está seriamente defeituosa [*flawed*]. Isso repousa em um mal-entendido [*misunderstanding*] fundamental sobre o papel que o modelo da posição original deve desempenhar no âmbito da teoria geral [*overall*] da justiça como equidade. O modelo é meramente um dispositivo de representação, e não uma explicação [*account*] metafísica da condição humana. Ironicamente, Sandel poderia ter apresentado seu argumento com muito mais efetividade contando com [*relying*] a terceira parte de *Uma Teoria da Justiça*. Isso ocorre porque, em sua tentativa de solucionar o problema da congruência na parte três, Rawls de fato conta com vários pontos de um ideal kantiano da autonomia humana. [...] Sandel poderia então ter argumentado que a doutrina liberal abrangente em questão era, em todas as suas intenções e propósitos, uma concepção controversa de bem²⁹².

Essa citação esclarece muita coisa. Se Sandel tivesse olhado para a III parte de TJ, teria dado mais atenção para o “estatuto moral” do bem, ao invés de seus pressupostos epistemológicos. Esse é o ponto que estou interessado. Se na posição original não há o conhecimento do bem, o mesmo não pode ser dito a respeito da relação entre as pessoas, e do justo com o bem, na sociedade bem-ordenada. Como eu disse antes, meu ponto não é criticar a perspectiva de Sandel. Mas procurar dar o passo que ele não deu (ou pensou que estava pressuposto?). Seja como for, como esta tese mostrou, Rawls realmente faz uso de uma teoria do bem na teoria da justiça como equidade. Porém, na medida em que Sandel olha para a posição original e dirige sua crítica aos aspectos da formulação da teoria (e, talvez seja possível dizer, à parte construtiva de teoria), ele perde de vista a própria possibilidade de fazer seu ataque aos aspectos práticos da sociedade bem-ordenada. O exame rigoroso daquilo que está pressuposto, não revela também nenhuma maleabilidade daquilo que está posto. Sua argumentação sobre as

²⁹² LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011, p. 149.

diferenças e necessidades entre a capacidade de escolha e a capacidade de reflexão, embora perscrute as nuances do sujeito, não pode penetrar no segredo das pessoas reais. “Como os princípios do justo [*right*] são o produto de uma escolha coletiva na posição original, as concepções do bem são os produtos das escolhas individuais no mundo real”²⁹³. A prioridade do eu sobre os fins está de mãos dadas com a prioridade do justo sobre o bem. Não creio que seja possível dizer que Sandel não leve isso em consideração. Ao menos é o que a análise de Sandel sobre a “teoria do agir” de Rawls parece demonstrar.

O justo e o bem se fundamentam em uma escolha na teoria rawlsiana. Porém, com uma diferença essencial, a qual clarifica a prioridade do justo sobre o bem. Com a escolha do justo acontece o seguinte: “[...] as condições especiais sob as quais o justo é ‘escolhido’ significam que as pessoas reais não participam [*not have a hand in it*]”²⁹⁴. Entretanto, com o bem, a condição da escolha não é a mesma. Nesse caso, uma vez que coisas boas serão diferentes para pessoas diferentes, “[...] cada pessoa é livre para escolher por si mesmo, livre para adotar qualquer concepção do bem que ela deseja”²⁹⁵. Isto é, enquanto no caso do justo se assume que apenas uma concepção de justiça é correta, a qual todos deveriam apoiar publicamente; no caso do bem, as pessoas são livres para escolher como bem entenderem. Não haveria, portanto, uma concepção correta de bem apoiada publicamente. Essa ideia clarifica a dimensão moral da prioridade do justo.

A prioridade moral consiste no facto de que os princípios da justiça limitam as concepções de bem que os indivíduos podem escolher perseguir; onde os valores de uma pessoa colidir com a justiça, é a justiça que prevalece. Como Rawls reconhece repetidamente, os princípios da justiça não são compatíveis com todos os planos de vida concebíveis, e os planos que não se conformam devem ser rejeitados²⁹⁶.

Essa é, pois, a dimensão moral em jogo. Trata-se do mesmo ponto de vista defendido pelo ideal moral da justiça como equidade e do liberalismo político. As concepções de bem se encontram restringidas pelos princípios de justiça. Tal como se viu na teoria do bem de Rawls, o bem é definido pelo justo. Em verdade, algo só

²⁹³ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 154.

²⁹⁴ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 154.

²⁹⁵ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 154.

²⁹⁶ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 154.

é visto como bom se for compatível com os princípios da justiça. Isso implica que o modo de vida que as pessoas procuram levar precisa conformar-se àqueles princípios, aos quais é atribuída uma precedência absoluta, na medida em que tais princípios são para serem aplicados, quer as pessoas gostem ou não, apesar da pressuposição de concordância. Assim, a prioridade moral do justo pode fornecer “[...] um pano de fundo meta-ético à noção liberal familiar de que as preferências e convicções da maioria, por mais intensa que seja, não podem derrotar uma reivindicação legítima de direitos individuais”²⁹⁷. O resultado disso é constatação de Sandel de que a teoria do bem de Rawls não permite uma noção de comunidade constitutiva, mas sua teoria da justiça exige uma noção como essa. (Sandel entende também que a comunidade constitutiva exige uma teoria do agir no sentido cognitivo). Para ele a teoria do bem rawlsiana é voluntarista, isso quer dizer que “[...] nossos objetivos fundamentais, valores e concepções do bem são para nós escolhermos, e ao escolhê-los, nós exercemos nossa capacidade de agir [agency]”²⁹⁸.

Retomando o assunto de alguns parágrafos atrás sobre o *status* moral do bem, a questão sobre a relevância ou não da concepção de bem, para o ponto de vista moral da justiça, surge inescapavelmente. Como é possível, então, que concepções do que tem valor na vida das pessoas, possam ser deixadas de lado em uma perspectiva moral? Acontece que as concepções de bem têm implicações profundas na vida das pessoas. Porém, para Rawls, o bem é tão contingente quando qualquer outra perspectiva arbitrária²⁹⁹.

Se o bem não é mais do que a satisfação indiscriminada de preferências arbitrariamente determinadas, independentemente do valor, não é difícil imaginar que o justo (e, nesse caso, um bom número de outros tipos de reivindicações) deve prevalecer sobre ele. Mas, de fato, o status moralmente diminuído do bem deve inevitavelmente pôr em causa [*call into question*] o status da justiça também. Uma vez que se admite que nossas concepções do bem são moralmente arbitrárias, torna-se difícil ver por que

²⁹⁷ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 155.

²⁹⁸ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 161.

²⁹⁹ Sandel atenta para um ponto interessante, mas que eu apenas menciono de passagem nesta nota: a concepção de Rawls, apesar de rejeitar o utilitarismo como fundamento para a moral e para a vida pública, não rejeita o utilitarismo enquanto fundamento da moral particular e, ao contrário, possui um próprio pano de fundo utilitarista. “O âmbito limitado para a reflexão sobre a concepção de Rawls, e a problemática, mesmo empobrecida [*impoverished*], teoria do bem que resulta, revelam até que ponto o [*the extend to*] liberalismo deontológico aceita uma explicação essencialmente utilitária do bem, no entanto, sua teoria do justo pode diferir”. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 165.

a mais alta de todas as virtudes (sociais) deve ser a única que nos permite [enables] perseguir essas concepções arbitrárias 'tão plenamente quanto as circunstâncias o permitam'³⁰⁰.

Assim, se o bem for apenas um acidente (no sentido mais filosófico do termo), uma particularidade fortuita e estranha a qualquer substância (a qualquer pessoa), é preciso dar razão a Sandel. Não haveria, portanto, qualquer motivo aparente que pudesse explicar porque a justiça – para Rawls a principal virtude das instituições – permitiria que as pessoas buscassem essas concepções “arbitrárias e sem valor”.

Sandel considera várias maneiras como a primazia da justiça é enfraquecida e limitada, porém, sempre ao examinar as condições da posição original e a chamada “interpretação empirista” das circunstâncias da justiça. Uma razão interessante a ser considerada é a impossibilidade da afirmação de Rawls de que a justiça seria a virtude primeira, tal como a verdade para os sistemas de pensamento. Esse enunciado categórico constitui não apenas a abertura de TJ, mas possui um significado para todas àquelas proposições que Rawls declara que expressam a convicção intuitiva da prioridade da justiça, as quais sua teoria foi elaborada na intenção de que pudesse avaliá-las e interpretá-las. Mas não só isso, pois, a justiça como equidade não apenas as avalia e as interpreta. A teoria rawlsiana as afirma, as defende, e as tem como pano de fundo em toda a sua formulação. Porém, “onde a justiça dependeria da sua virtude sobre a existência de certas pré-condições empíricas, a virtude da justiça já não seria mais absoluta, como a verdade para as teorias, mas apenas condicional, como a coragem física em uma zona de guerra”³⁰¹. Nessa ideia revela-se a incompatibilidade entre as circunstâncias da justiça numa “concepção humeana” com o status moral da prioridade da justiça, tal como exigido por uma “concepção kantiana”, a qual Rawls também defendeu. Em outras palavras, o que Sandel está dizendo é que o antagonismo entre a visão da justiça entre Hume e Kant não pode ser desfeito apenas deixando de considerar uma “metafísica moral”, desfazendo-se de toda e qualquer fundamentação metafísica da moral. Isso não se mostra como suficiente na medida em que, para Hume, a justiça nunca poderá ser vista como a primeira virtude de instituições sociais. A essa altura não pretendo discutir a concepção de justiça de Hume. Todavia, um breve olhar para o *Tratado da*

³⁰⁰ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 168.

³⁰¹ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 168.

Natureza Humana não parece qualquer exagero e pode ajudar a fortalecer, assim espero, a tese de Sandel. Como se sabe, por vezes questiona-se a possibilidade da justiça ser uma virtude na teoria moral de Hume, o que faz com que esperar que a justiça seja uma virtude primeira não é nem mesmo razoável³⁰². Contudo, vale lembrar que quem estabeleceu esse paralelo entre as concepções foi o próprio Rawls, ainda que com um significado um tanto quanto diferente, como Sandel mesmo reconheceu³⁰³. O resultado da discussão de Sandel sobre o bem na justiça como equidade torna possível

ver por que razão, na teoria do sujeito de Rawls, virtudes como a benevolência e até mesmo o amor não são ideais morais autossuficientes, mas devem esperar a justiça para a sua realização [*completion*]. [...] as virtudes da benevolência e do amor, enquanto características do bem, são formas de sentimentos mais do que intuição [*insight*], são maneiras de sentimento mais do que conhecimento [*knowing*]. [...] Na visão de Rawls, o amor é cego [*blind*], não por sua intensidade, mas antes pela opacidade do bem que é o objeto de sua preocupação [*concern*]³⁰⁴.

A prioridade da justiça revela-se e permanece, portanto, até mesmo diante de outros ideais morais tão nobres como o amor e a benevolência. Qualquer característica do bem é vista como um favorecimento para alguma pessoa. Não são possíveis na teoria rawlsiana levar em consideração esses ou quaisquer outros ideais morais, antes do estabelecimento da justiça. Qualquer ideal moral, qualquer concepção de bem, daquilo que tem valor na vida humana, precisaria, então, aguardar a realização da justiça.

Finalmente, a conclusão de Sandel é que a pergunta pela “sociedade justa” é uma pergunta sobre qual é o certo tipo de sociedade e como os seus arranjos sociais estão organizados, e não apenas sobre saber se os seus membros procuram agir com justiça. Porém, para que uma sociedade seja justa no “sentido forte”, isto é, aquele no qual o objeto da justiça seja a estrutura básica da sociedade, “[...] a justiça deve ser constitutiva de seu quadro [*framework*] e não simplesmente um atributo de

³⁰² HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: UNESP, 2009.

³⁰³ A esse propósito, sobre o “desinteresse mútuo”, Sandel comenta o seguinte: “Isso não implica que os seres humanos sejam tipicamente governados por ‘egoísmo [*selfishness*] e generosidade restrita [*confined*]”; na verdade, não se trata de uma reivindicação sobre as motivações humanas. É antes uma reivindicação sobre o sujeito das motivações”. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 169.

³⁰⁴ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 170-171.

certos planos de vida daqueles que dela participam”³⁰⁵. Por outro lado, a pergunta sobre se uma sociedade específica se constitui em uma “comunidade” não pode ser feita do mesmo modo. A pergunta sobre a noção de comunidade precisa levar em conta não as disposições das pessoas que dela participam, mas sim a questão de saber se tal sociedade está ordenada para que algum conceito de comunidade descreva a sua própria estrutura. “Para que uma sociedade seja uma comunidade nesse sentido forte, a comunidade deve ser constitutiva da autocompreensão compartilhada [*shared self-understandings*] dos participantes e incorporada [*embodied*] em seus arranjos institucionais, não simplesmente um atributo dos planos de vida de seus participantes”³⁰⁶. Disso resulta a crítica de que a justiça como equidade não é capaz de levar a sério o fato das pessoas compartilharem coisas em comum, inclusive, alguma noção de bem³⁰⁷.

Essas observações concluem a releitura da crítica de Sandel a Rawls. A releitura permitiu expor o argumento de Sandel de uma maneira que espero mais adequada e em dois diferentes momentos: como crítica à teoria da justiça e como crítica ao liberalismo político. Desse modo, a crítica de Sandel visou atingir inicialmente ao ideal moral subjacente ao pensamento de Rawls, tratados na parte inicial, mas, também, estende-se ao próprio arranjo social resultante desse ideal. A resposta de Sandel ao PL de Rawls procurou esclarecer como o liberalismo político também encontra limites diante de seu próprio ideal. De qualquer maneira, tantos os limites da teoria da justiça como equidade quanto do liberalismo pareciam apresentar-se – ao menos na crítica de Sandel – por uma indevida relação entre a justiça e o bem. Assim, procurei mostrar, também, como Sandel interpreta essa relação. Finalmente essa ideia nos conecta ao capítulo final, no qual, procurarei argumentar, que mesmo aceitando alguns elementos da crítica de Sandel e reconhecendo alguns limites, Rawls ainda tem a sua disposição um caminho para dar conta dessa situação – dessa relação entre o justo e o bem. Esse caminho passa pela estrada da congruência e o permite ir *além dos limites* que se apresentaram.

³⁰⁵ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 173.

³⁰⁶ SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 173.

³⁰⁷ Sobre isso Sandel diz que: “Se o utilitarismo falha em levar a sério a nossa distinção, a justiça como equidade falha em levar a sério a nossa semelhança [*commonality*]”. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 174.

5 JUSTIÇA, BEM E VIRTUDE

Até o momento procurei estabelecer as principais linhas de argumentação. Desenvolvi e mostrei as implicações que cada uma das perspectivas carrega consigo – ao menos aquelas as quais considere as mais profundas. Por fim, quero finalmente indicar uma posição e suscitar outras questões. Acredito que de uma maneira ou de outra na relação entre o justo e o bem – ao menos como parece ter sido desenvolvida no debate entre liberais e comunitaristas – afirmou-se alguma forma de prioridade. Ao se afirmar uma dessas posições, parece difícil acreditar na possibilidade de alguma conciliação sobre esse ponto. No que diz respeito à relação entre o justo e o bem, nenhuma das alternativas parece ser capaz de alcançar algum tipo de consenso. Curiosamente, foi a ideia de “consenso sobreposto” que fez com que Rawls reformulasse a questão da estabilidade e, por conseguinte, a ideia de congruência. Como já foi indicado, Rawls insistiu que as mudanças eram mais para resolver uma questão interna à justiça como equidade e não para responder aos críticos comunitaristas. Entretanto, considero àquela alternativa da congruência como uma alternativa para seu problema interno, bem como uma resposta do ponto de vista das críticas externas. De qualquer maneira, uma vez encontrados os limites da justiça e, conseqüentemente, do liberalismo político, tornou-se preciso encontrar um caminho que pudesse ir além dos limites apresentados. Minha proposta consiste, em alguma medida, em um retorno à ideia de congruência. Esse é o caminho que procurei oferecer, mas não na perspectiva de fazer uma defesa de alguma tese mais “ortodoxa” da teoria de Rawls. Ao contrário, a proposta da congruência surgiu da necessidade que se me apresentou ao levar a sério a crítica comunitarista, em algumas de suas facetas. Ao conceder alguns pontos às reivindicações comunitaristas, não me parece ser possível seguir em uma afirmação intransigente da prioridade (não que Rawls realmente tenha feito isso, mas algumas vezes assim pode ser interpretado). Embora eu esteja ciente de que essa hipótese pode não agradar nem gregos nem troianos, espero que a estrada percorrida até aqui não seja o destino de um andarilho solitário – posto que tal fado não exista³⁰⁸. Neste capítulo, o ponto de partida é a releitura da crítica de Sandel realizada no capítulo anterior e sua ideia crítica a “república procedimental”. Em seguida, indico a falta de clareza e

³⁰⁸ Tenho em mente o contraste entre o andarilho sobre a Terra e o viajante de Nietzsche. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

comparação quando se trata da questão do bem. Finalmente, retomo a ideia de congruência entre o justo e o bem e procuro apresentar como a teoria da justiça pode ir além dos limites que se apresentaram.

5.1 REPÚBLICA PROCEDIMENTAL E IDEALISMO PROCEDIMENTAL

A releitura da crítica de Sandel deve permitir, agora, resumir em uma expressão aqueles limites da justiça e do liberalismo: “república procedimental”. Esse é o resultado que aquelas críticas pretendem mostrar e essa interpretação vai além das questões ontológicas expressando-se também em questões de defesa.

Conectadas nessas questões mais “normativas” anunciadas por Sandel, talvez, seja possível perceber (eu espero poder demonstrar) que, se na prática da vida pública há como efeito uma “república procedimental” elas são causadas por aquilo que se poderia chamar de um “idealismo procedimental”. Ou seja, se o pináculo de um edifício é visto pelas condições da vida pública, precisa haver algum alicerce capaz de sustentá-lo, ou que ao menos sirva como um contraforte, que não é visto pela vida pública, mas que reforça aquele ponto mais alto; algum tipo de “ideal” ou “idealismo procedimental”. Se a república procedimental é uma condição não desejada à vida pública de uma sociedade democrática, antes se precisa que essa fronteira do ideal seja ultrapassada. Não podem ser vistos como um muro intransponível, se bem que podem se constituir em uma ponte que torne possível a travessia de seus limites. Esse “idealismo procedimental” se expressa na “república” através daquela visão que busca afirmar uma neutralidade diante das diferentes concepções de bem ou das noções de uma boa vida³⁰⁹. É idealismo não tanto em um sentido filosófico específico, mas sim pela simples inclinação a idealizar algo, isto é, por valorizar mais os ideais do que as considerações práticas. É procedimental porque o que se idealiza é um procedimento. É uma barreira que se impõe impedindo a possibilidade de ir *mais além dos limites da justiça*.

³⁰⁹ Confesso que desconheço na literatura filosófica alguém que tenha utilizado esse termo – “idealismo procedimental” – nesse mesmo sentido. Apesar das muitas críticas feitas ao procedimentalismo, não sei de alguém que tenha se expressado nesses termos. Talvez as pessoas não usassem até agora porque tenham percebido algum equívoco que eu não fui capaz de ver até esse momento. A expressão pode parecer muito forte porque parece remeter a uma conhecida expressão aplicada à epistemologia kantiana, isto é, o “idealismo transcendental”. No entanto, é evidente que são duas coisas distintas. Não faço uso do termo em um sentido epistemológico, nem mesmo ontológico.

Rawls sempre viu os mal-entendidos referentes à sua teoria da justiça como alguma dificuldade na interpretação da posição original, de algum equívoco no que se refere à parte teórica da construção da justiça como equidade. Tenho chamado a atenção para o fato de que tais questões têm, como pano de fundo, considerações mais práticas (ainda que normativas) de sua teoria da justiça, mesmo interpretada como uma modalidade de liberalismo político. Essa ideia revela-se naqueles ideais morais nos quais a teoria está envolta e não pode escapar.

A relação entre a moral e a política diz respeito à fundamentação de uma teoria da justiça. A fim de tentar evitar uma formulação “fundacionista”, a ideia de posição original surge como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, como o próprio Rawls sugere no famoso § 40 de TJ³¹⁰. Porém, na medida em que ele se afastou de qualquer possibilidade de alguma fundamentação metafísica da moral, evitando o caminho de um “idealismo transcendental”, tomado por Kant; Rawls parece ter caminhado em direção a um “idealismo procedimental”. Do ponto de vista teórico, ele pode não ter chegado ao destino desse caminho, e estou disponível a conceder a essa posição. Do ponto de vista prático, porém, sua teoria não consegue desviar dessa direção.

Da crítica realizada por Sandel sobre as considerações morais e políticas da visão liberal – que pode ser resumida na exigência da prioridade do justo sobre o bem – dá-se razão à seguinte compreensão: essa reivindicação falha em um sentido. Se bem que necessária diante de suas considerações teóricas para a justiça e o liberalismo, ela não é suficiente diante de suas considerações práticas³¹¹. Sandel entende que a teoria liberal é mais do que um conjunto de princípios que pretendem regular a sociedade, ou seja, ela é, também, “uma visão sobre a forma como o mundo é, e a maneira como nos movemos dentro dele”³¹². De forma semelhante, eu acredito, MacIntyre poderia concordar com esse ponto em sua ideia do liberalismo como tradição³¹³.

³¹⁰ DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes. “Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade**: Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

³¹¹ Entendo que a ideia da prioridade do justo não é falha quando é exposta dentro de seu próprio conceito. Mas, a não ser que fique dentro de seu próprio mundo moral, ela não pode ser afirmada de uma maneira absoluta e pretender, ao mesmo tempo, dar conta das considerações práticas.

³¹² SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 158.

³¹³ Cf. MacIntyre, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

A prioridade do justo sobre o bem pode ser vista como um recurso – excelente, diga-se de passagem – para mostrar que direitos individuais não podem ser sacrificados em nome de um maior bem para a sociedade em geral. Em outras palavras, a prioridade serve muito bem para se contrapor as reivindicações utilitaristas. Estou de acordo com essa ideia e acredito que a teoria de Rawls cumpre bem o seu papel quando se trata dessa questão. Esse é um mérito da teoria da justiça como equidade. Mas esse é apenas um sentido no qual tal prioridade é exigida.

Há outro sentido no qual a prioridade é reivindicada. Esse outro sentido consiste na ideia de que os princípios de justiça não podem pressupor alguma visão particular de vida boa. Nesse sentido, a prioridade serve para se contrapor a algumas reivindicações teleológicas. É esse segundo sentido que Sandel considerou que a visão liberal falha. Derivar princípios de desejos e fins torna-os, segundo a ética kantiana, contingentes. Um desejo universal pela felicidade não poderia ser realizado, por exemplo, na medida em que diferentes pessoas teriam desejos diferentes e compreensões distintas sobre a forma de melhor realizar esse desejo. A contingência entre o desejo e sua realização está a um passo de negar a algumas pessoas a sua própria realização do que consideram um bem, inclusive, mesmo se expressa em uma forma liberal de vida boa.

No entanto, se Kant poderia pendurar seus princípios numa ideia de Lei Moral, longe de considerações empíricas, mas fundada em um sujeito capaz de vontade autônoma, Rawls não pode fazer o mesmo querendo permanecer no âmbito do político. De fato, Rawls parece ter conseguido com sucesso adquirir a ideia da prioridade do justo de Kant, sem cair na ideia de um sujeito transcendental, do idealismo transcendental. Não estou questionando esse ponto. “E assim o projeto de Rawls é preservar o ensino moral e político de Kant, substituindo as obscuridades germânicas por uma metafísica domesticada mais agradável [*congenial*] ao temperamento [*temper*] anglo-americano. Este é o papel da posição original”³¹⁴. Para Sandel, a posição original providencia aquilo que o argumento transcendental de Kant não pode fazer, a saber, uma base para a prioridade do justo sem a metafísica

³¹⁴ SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 161.

transcendental³¹⁵. Se a posição original for bem sucedida, os princípios que dela resultam não podem pressupor nenhum fim particular, nenhuma concepção de bem. Aquilo que Sandel chamou de *unencumbered self* entra aqui, mas como essa perspectiva tem em vista a posição original, acredito que possa ser deixado de lado³¹⁶. Exceto no seguinte: Rawls acredita que o essencial é a capacidade das pessoas de escolher, mais do que os fins que elas podem escolher. É por isso que sua teoria pode inverter a relação entre o justo e o bem³¹⁷. Sandel só vê isso como possível na medida em que Rawls afirma o “eu” como anterior aos “fins”. A noção da independência do eu é que tornaria possível a afirmação do justo porque tal noção não vê a pessoa comprometida com objetivos e interesses. “Para que a justiça seja primária, então, nós devemos ser criaturas de um certo tipo, relacionada à circunstância humana de uma certa maneira”³¹⁸. E, ainda: “Libertos dos ditames da natureza e da sanção dos papéis sociais, o sujeito humano é instalado como um soberano, moldado [cast] como o autor dos únicos significados morais que existem”³¹⁹.

Essa ideia não leva em conta nenhuma ordem de valores dados antecipadamente. Somente assim seria possível escolher princípios sem levar em conta alguma ordem de valores morais já dados. Mas isso não envolve apenas a escolha dos princípios. Como consequência, os propósitos e os fins que as pessoas escolhem seriam independentes de qualquer ordem de valores, de costumes, de uma tradição, etc. Sandel entende que essa implicação pode ser deveras exagerada na medida em que o fato de ter uma ligação profunda não implica que elas sejam injustas para serem colocadas de lado na escolha dos princípios ou mesmo dos propósitos e fins. Sandel entende também que essa visão a qual o liberalismo apresenta é uma expressão (talvez a mais completa) do *Iluminismo* [*Enlightenment*]. Uma expressão como essa, isto é, na qual a fonte das reivindicações válidas está no sujeito, era aquilo que o Iluminismo buscava. Essa ideia é particularmente

³¹⁵ Cf. SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 161-162.

³¹⁶ Cf. SANDEL, Michael. “The Procedural Republic and Unencumbered Self”. **Political Theory**. v. 12, n. 1, p. 81-96, fev. 1984.

³¹⁷ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, p. 560.

³¹⁸ SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 163.

³¹⁹ SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 163.

interessante quando se contrasta a ideia de liberalismo político e abrangente. Como já foi mostrado, Rawls acredita que uma das diferenças de um liberalismo político para o liberalismo abrangente reside justamente nessa questão do Iluminismo. Se a tese de Sandel for aceita, traz abaixo um dos alicerces da diferença entre esses dois tipos de liberalismo.

A questão levantada por ele é digna de atenção: “Podemos dar sentido à nossa moral e a vida política através da luz que essa autoimagem exige?”³²⁰. A resposta de Sandel é que, obviamente, não podemos dar sentido à vida moral e política através dessa perspectiva. (A questão está em saber se essa noção de eu independente da posição original é transferida para as pessoas na sociedade real). Sandel, então, liga esse ponto com uma questão sobre o tipo de comunidade. Afinal, se a pessoa é conectada ou não na comunidade, influi no tipo de comunidade. Pessoas “sem compromissos comunitários” são livres para se juntar voluntariamente e formarem uma comunidade no “sentido cooperativo”. Porém, pessoas com compromissos comunitários estão ligadas por laços morais que antecedem a escolha (se quer ou não se associar voluntariamente e cooperar) e iriam formar uma comunidade em “sentido constitutivo”. Ao envolver os interesses particulares, bem como a identidade da pessoa, Sandel acredita que o próprio sentido de cidadania seria mais profundo do que aquele que Rawls oferece³²¹. Essa ideia sim interessa para o propósito da tese porque já se está “fora”, por assim dizer, da posição original.

Rawls dá um passo além do que se poderia chamar de “fundamentação” da visão liberal e adentra na substância dos princípios, isto é, seu próprio conteúdo. Ao argumentar a favor de princípios substanciais, inevitavelmente, ele argumenta contra outras alternativas. E essa perspectiva revelaria seus fundamentos morais ocultos (admito que não sei até que ponto se poderia dizer que estavam mesmo ocultos). Isso se revela na medida em que o princípio da diferença, usado como exemplo, já exigiria algum vínculo moral que o antecederesse. Afinal, ele é um princípio de (re)distribuição e, como tal, exige algum tipo de laço moral para que consiga obter algo em comum.

³²⁰ SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 164.

³²¹ Cf. SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 163-164.

O ponto é que não haveria clareza sobre o que isso significa ou qual poderia ser essa base moral. Precisamente sobre isso Sandel diz que apenas

[...] na visão cooperativa de comunidade não está claro [*unclear*] qual seria a base moral para essa distribuição. Na falta da concepção constitutiva, a disposição das vantagens [*assets*] de um indivíduo por causa do bem comum pareceria uma ofensa contra a ‘pluralidade e distinção’ dos indivíduos que esse liberalismo busca, acima de tudo, garantir³²².

Assim, de acordo com Sandel, o princípio da diferença exige algo que ele mesmo não pode proporcionar, isto é, ele exige que as pessoas estejam moralmente comprometidas, mas ele não identifica quais os bens que a pessoa possui e os considera como “comuns”. Por quê? Porque para que pudesse fazer isso, o liberalismo precisaria reconhecer objetivos comuns e laços morais. Porém, se fizesse isso, a prioridade do justo cairia por terra. Isso se resume, para Sandel, na ideia de que “[...] não podemos ser pessoas para quem a justiça é primária, e também ser pessoas para quem o princípio da diferença é um princípio de justiça”³²³. Isso é assim, porque “[...] a ética liberal coloca o eu além do alcance da experiência, além da deliberação e reflexão”³²⁴. Sandel está, portanto, enfatizando certa incoerência entre a concepção de pessoa e a concepção de sociedade. Ao passo que a concepção de pessoa é “fraca”, no sentido de que se trata de uma concepção política e não de natureza humana; por outro lado, no entanto, a concepção de sociedade é “forte”, no sentido de que pressupõe aceitar um princípio como o da diferença.

Mas, quando Sandel considera que a visão de mundo moral da teoria de Rawls fica aquém daquilo que se exigiria, ele não está pedindo demais ao querer laços constitutivos que vão além da vida privada das pessoas, chegando até a vida pública e comum? Não se corre o risco de ceder a uma maioria moral àquilo que não pode ser esperado e compartilhado nem encontrado em um bem comum?

Sandel faz uma reconstituição de como se passou da ideia de uma política do bem comum para uma “república procedimental” na história americana. Não se precisa aqui entrar em detalhes sobre isso, mas, importa destacar a mudança nas práticas e instituições que levaram os EUA de uma “república nacional” à “república

³²² SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 166.

³²³ SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 167.

³²⁴ SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 168.

procedimental”, isto é, passou de uma visão e uma busca de “propósitos comuns” para um “procedimento justo”, de uma “política do bem” se passou a uma “política do justo”. Não há dúvida de que a ideia da prioridade possui um forte apelo filosófico e, mais do que isso, expressa muitas convicções intuitivas sobre a justiça, tanto é que a justiça como equidade procura sistematizá-las.

Isso tem a ver com a lógica da universalização dos direitos. [...]. À medida que os direitos e os benefícios garantidos [*entitlements*] se expandem, a política é, portanto, deslocada de formas menores de associação e deslocada na forma mais universal - no nosso caso, a nação. E, mesmo que a política flua para a nação, o poder se afasta [*shifts away*] das instituições democráticas (tais como legislaturas e partidos políticos) na direção de instituições projetadas a serem destinadas a estar isoladas das pressões democráticas e, por isso, melhor equipadas para distribuir [*dispense*] e defender os direitos individuais (nomeadamente o judiciário e a burocracia)³²⁵.

Ao traçar aqueles ideais morais da justiça como equidade e do liberalismo político, Sandel percebe que não há como escapar de transformar-se em uma “república procedimental”. O argumento de Sandel procura demonstrar que a visão liberal não é moralmente autossuficiente. Consequentemente, a prática política baseada nessa visão também não o é. É preciso recordar a perspectiva de Sandel no que se refere a “questão de defesa” (não ontológica). Isso inclui as afirmações mais normativas que Sandel veio a fazer. Estou fazendo isso desde o início dessa seção, mas para deixar mais claro o que estou dizendo, basta que se veja a posição de Sandel em *Democracy's Discontent* onde ele afirma que a sociedade vive diariamente àquela versão do liberalismo e da justiça desenvolvida e pretendida por Rawls. A sociedade contemporânea que coloca os direitos e regras sobre concepções de bem dos cidadãos é o que ele chama de “república procedimental”. Para Sandel, “a filosofia política pela qual vivemos é uma certa versão da teoria política liberal. Sua ideia central é que o governo deve ser neutro em relação às visões morais e religiosas que seus cidadãos defendem [*espouse*]”³²⁶. A ideia é que diante dos conflitos o governo forneça apenas uma estrutura de direitos, ao invés de afirmar alguma concepção de bem ou de vida boa para resolver o conflito. De acordo com Sandel, no entanto, o resultado indesejável é que “uma vez que este liberalismo

³²⁵ SANDEL, Michael. **Public Philosophy**: Essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 171-172.

³²⁶ SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent**: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 4.

afirma a prioridade de procedimentos justos [*fair*] sobre fins particulares, a vida pública que informa pode ser chamada de república procedimental³²⁷.

Como se pode ver, Sandel não está mais criticando a posição original, mas olhou para o “mundo da vida”, digamos assim, olhou para a própria vida pública resultante de um liberalismo como aquele afirmado por Rawls. Ao contrário dos princípios neutros afirmados pelo liberalismo – que levam a sociedade a uma república procedimental – a visão republicana, defendida por Sandel, “[...] interpreta os direitos à luz de uma concepção específica da boa sociedade – a república autogovernada [*self-governing*]³²⁸. Assim, para Sandel, ao contrário do liberalismo, essa forma de compreender a sociedade “[...] busca cultivar nos cidadãos as qualidades de caráter necessárias ao bem comum representado pelo autogoverno³²⁹, algo que o liberalismo não pode realizar. Sandel mostra, através de decisões da Suprema Corte, como a república procedimental havia chegado finalmente à vida pública. Não entrarei em detalhes sobre essas questões (muitas delas são perpetradas através de exemplos da vida política americana, embora, nossa sociedade brasileira não esteja tão distante quanto às vezes se pensa que está). Contudo, tais questões mostram como o que está em jogo são aquelas questões de defesa – as quais Taylor havia explicitado – e não ontológicas.

Mas, afinal, qual o problema na afirmação de uma república procedimental (ou de um idealismo procedimental como eu vim chamando)? De acordo com Sandel, existem dois perigos. O *primeiro* é que os cidadãos percam o controle do próprio governo de suas vidas, seja individual ou coletivamente. O *segundo* é que o sentido moral de comunidade está desmoronando. “Esses dois medos – da perda do governo autônomo e a erosão da comunidade – juntos definem a ansiedade [*anxiety*] da era. É uma ansiedade que a agenda política prevaiente tem falhado em responder ou mesmo abordar³³⁰. Ou seja, não adianta o liberalismo retirar da agenda questões conflitantes para atingir um consenso. Ou, retirando, corre um risco de fazer com que a vida pública da sociedade esteja repleta de descontentamento. A consequência disso pode ainda persistir e chegar a afetar as próprias instituições

³²⁷ SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent**: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 4.

³²⁸ SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent**: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 25.

³²⁹ SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent**: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 25.

³³⁰ SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent**: America in Search of a Public Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 3.

sociais. Nesse sentido, a preocupação de Sandel com a perda do sentido de comunidade me parece autêntica. De alguma maneira, é preciso ultrapassar o “procedimental”. Porém, nesse caso, o que fazer então se a consideração de Sandel é legítima? Como afirmado antes, eu não estou convencido de que a afirmação da prioridade do justo pode dar conta dessa reivindicação. Seria preciso ir além de seu idealismo procedimental quando, na verdade, esse parece ser o ponto que se quer atingir. A prioridade do justo não pode resolver essa questão, porque ela mesma é que está em jogo. Do ponto de vista da teoria de Rawls, se se considerar a reivindicação de Sandel autêntica, acredito que há uma proposta de solução interna à própria teoria. Não sei até que o ponto o próprio Rawls concordaria com esse recurso, mas ele está ali. É ele que permite ir além dos limites da justiça. Antes disso, porém, precisa-se olhar novamente para o bem.

5.2 UMA CONFUSÃO DE BENS

A filosofia política e moral moderna parecem não ter encontrado uma maneira de falar sobre o bem. Isso não quer dizer que não se tenha falado sobre o bem, vide os trabalhos aqui já comentados realizados por Sandel, Taylor e MacIntyre. Subentendidos e mal-entendidos dominam a discussão acerca do bem tornando quase impossível dizer alguma coisa a esse respeito.

O que falamos quando falamos de bem? Quando se afirma a prioridade do justo sobre o bem, está se afirmando a prioridade do justo sobre realmente o quê? Como a ideia de congruência poderia ganhar espaço nessa discussão quando há uma confusão de bens? Se a sociedade bem-ordenada é arquitetada para promover o bem de seus cidadãos (essa era, como se mostrou, uma das pretensões de Rawls), que bem é esse que ela busca promover?

A alternativa de um defensor de Rawls seria recorrer à ideia de “bens primários” e mostrar como eles são compatíveis. Esse recurso é satisfatório em muitos casos³³¹. Esse é um “tipo” de bem, por assim dizer. Mas isso é só parte da questão. Porém, a questão é mais profunda e não estou convencido de que se

³³¹ Cf. WEBER, Thadeu. “A Ideia de mínimo existencial em J. Rawls”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 127, p. 197-210, Jun. 2013; e, WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito*. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013. Forst também explicita essa questão em FORST, Rainer. *Contextos da Justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

poderia resolver somente recorrendo aos bens primários (por mais importantes que eles possam ser). A questão continua aberta porque, de acordo com a visão rawlsiana, o bem precisa ser compatível, compreender os projetos de vida das pessoas. Como já foi mostrado, o bem também é definido pelos planos de vida das pessoas³³². Diante disso, talvez não seja exagero dizer, então, que o bem é aquilo que é racional. Mesmo que o plano de vida racional deixe espaço para os bens primários, eles ainda precisam ser compatíveis. Essa ideia ficou clara, sobretudo, ao mostrar a necessidade de uma teoria do bem (essa teoria do bem foi usada para caracterizar os bens primários e, por isso, eles são apenas parte da questão)³³³.

Outra alternativa é apelar ao senso de justiça (que, afinal, faz parte do projeto de vida da pessoa). Mas isso é só transferir a questão da prioridade para outro foco. Essa alternativa supõe entender o senso de justiça como tendo prioridade diante das concepções de bem. Como foi mostrado, o senso de justiça tem uma função regulatória³³⁴. Se o plano de vida é formado por objetivos pessoais, ainda que o bem seja definido para casos mais simples³³⁵, e o senso de justiça tem prioridade sobre esses objetivos, e estabelece a ordem dos objetivos a serem alcançados, não há como negar sua prioridade. O resultado, então, seria que não há congruência, não há como compatibilizá-los.

Em uma sociedade bem ordenada, cada pessoa entende os princípios primeiros que regem todo o sistema conforme deve ser no decorrer de muitas gerações, e todos têm uma firme intenção de adotar esses princípios em seu plano de vida. Assim, o projeto de cada pessoa recebe uma estrutura mais ampla e rica do que teria em outra situação; e ajusta-se aos planos dos outros através de princípios mutuamente aceitáveis³³⁶.

A sociedade bem-ordenada deve realizar o bem da comunidade. Rawls admitira essa posição em TJ quando desenvolveu a teoria de bem. Mas, que bem é esse que deve ser realizado? Talvez essa pergunta não tenha sido respondida claramente por Rawls. Porém, o mais perto que ele chegou para responder essa questão foi dizer que “[...] a realização pública da justiça é um valor da

³³² Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, § 63.

³³³ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, § 60.

³³⁴ “[...] para realizar a nossa natureza, não temos outra alternativa que não a de planejar preservar nosso senso de justiça como regulador dos nossos outros objetivos.” RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 708-709 [574].

³³⁵ Cf. RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971, § 61.

³³⁶ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 651-652 [528].

comunidade”³³⁷. Isto é, o bem seria a realização pública da justiça. Entretanto, outra confusão surge para um correto entendimento, afinal, é para realizar um “bem” ou um “valor”? De acordo com Rawls, a sociedade bem-ordenada tem como objetivo final e compartilhado “promover instituições justas”, na medida em que “[...] se todos agem para dar sustentação a instituições justas, isto contribui para o bem de cada qual”³³⁸. Assim, os cidadãos nesta sociedade “[...] têm o objetivo em comum de trabalhar juntos para concretizar a sua própria natureza e a dos outros membros de maneiras permitidas pelos princípios de justiça”³³⁹. Todavia, se é preciso que os princípios “permitam” a própria natureza, também é preciso que os princípios “permitam” a realização do bem. A ideia de prioridade, mais uma vez, ergue-se diante do bem.

[...] todos devem escolher qual de suas capacidades e possíveis interesses deseja desenvolver; devem planejar sua formação e o seu exercício e programar as atividades de maneira ordenada [...]. Quando as pessoas estão seguras de que podem desfrutar do exercício de suas próprias capacidades, elas se dispõem a apreciar as perfeições de outros, em especial quando suas diversas excelências têm um lugar aceito numa forma de vida cujos objetivos todos compartilharam³⁴⁰.

Difícil interpretar o que se está querendo dizer com isso. Alguns poderiam considerar que ideias de “apreciar as perfeições” e “excelências” tendo lugar em formas de vida nem mesmo parecem palavras de Rawls. Ao menos não costumam fazer parte de seu vocabulário corrente. Seja como for, Rawls diz que várias formas de vida podem ser “uniões sociais”³⁴¹, e soma-se a isso a ideia de que “[...] o indivíduo só pode ser completo nas atividades de união social”³⁴². Para ele, a participação na vida da sociedade bem-ordenada é um grande bem. Mas o bem se subordina às exigências da justiça.

De qualquer maneira, uma vez que agora o ponto, inclusive para Sandel, se refere às questões levantadas “fora” da posição original, ela não pode mais servir de alternativa para resolver todas as questões. E a questão da congruência ainda permanece. Ou melhor, é agora que aparece, já que naquela posição não há como compatibilizar o bem com os princípios, porque o bem não é conhecido. Não obstante, de acordo com Freeman, o argumento da congruência é irrealizável em TJ

³³⁷ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 652 [529].

³³⁸ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 651 [528].

³³⁹ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 650-651 [527].

³⁴⁰ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 645 [523].

³⁴¹ Cf. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 648 [525].

³⁴² RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 381 [321].

por que ele falha em alcançar as “circunstâncias subjetivas da justiça”. Dito de outro modo, o argumento falha porque não leva em conta o fato do pluralismo razoável.

Essas circunstâncias implicam que, enquanto indivíduos poderiam concordar em relação aos princípios de justiça (como a ideia de uma sociedade bem ordenada supõe), em condições em que os indivíduos teriam liberdade de pensamento, de consciência e associação (como o exigem os princípios liberais), é irrealístico esperar que eles obtenham acordo em torno de suas crenças religiosas, filosóficas ou éticas. Portanto, é irrealístico esperar que os cidadãos numa sociedade bem-ordenada concordem todos em relação ao bem supremo da autonomia, ou mesmo em relação ao bem intrínseco da justiça³⁴³.

De acordo com Mandel, embora seja uma ideia irrealista, não significa que Rawls rejeitou esse argumento. Para ele, o argumento da congruência seria mantido para aquelas pessoas que compartilham uma doutrina parcialmente abrangente, porém, tal argumento seria rejeitado pelas pessoas que não compartilham, pois não faria sentido nenhum.

Mas mesmo aqui, seria enganoso dizer que Rawls rejeita o argumento para a congruência do direito e do bem na parte III. Ele veio a perceber que o argumento que ele apresenta depende de premissas que nem todas as pessoas razoáveis aceitariam. Depende de uma explicação da ‘doutrina abrangente’ (ou parcialmente abrangente), isto é, que inclui valores que vão além do valor de justiça social básica. O problema é que esta doutrina não seria compartilhada por todas as pessoas razoáveis. Mas isso não significa que ele veio rejeitar essa doutrina ou a solidez [*soundness*] do argumento³⁴⁴.

Para Mandel a justiça como equidade como concepção política conduz a “[...] uma revisão no que diz respeito à compreensão do argumento da congruência”³⁴⁵ e não a uma rejeição do argumento. O problema seria, portanto, o não compartilhamento da mesma doutrina e não o argumento da congruência em si mesmo. Quando Rawls se dá conta da impossibilidade de justificar sua teoria do bem diante do fato do pluralismo seu projeto filosófico vem abaixo, mas do ponto de vista de encontrar uma concepção compartilhada, não de que esta não pudesse ser congruente com o bem.

Essa ideia é particularmente interessante para os objetivos da tese. Uma vez que a ideia de congruência revelou-se no sentido de que os princípios de justiça precisam ter certa conformidade com os princípios do bem, alguma compatibilidade,

³⁴³ FREEMAN, Samuel. “Congruence and the Good of Justice”. In: FREEMAN, Samuel [org.] **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 304.

³⁴⁴ MANDLE, Jon. **Rawls’s A Theory of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 22.

³⁴⁵ MANDLE, Jon. **Rawls’s A Theory of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 22.

por assim se dizer, o fato de que a mudança da segunda fase de Rawls não afetou diretamente essa questão, não afeta a solidez da ideia de congruência. É de conhecimento público que a insatisfação com o argumento da congruência em TJ levou Rawls até o PL. No que segue, argumentarei a favor da perspectiva da congruência. Essa ideia pode ajudar a desfazer qualquer compreensão absoluta do ideal da prioridade. Na medida em que esse argumento não é rejeitado pelo liberalismo político, ele pode dar uma outra compreensão ao problema da prioridade. Se isso for mesmo possível, reforça a possibilidade da teoria de Rawls ir *além dos limites* apontados por Sandel.

5.3 ALÉM DOS LIMITES DA JUSTIÇA

A crítica de Sandel (e a crítica comunitarista em geral) apontou para os limites que o liberalismo e a teoria da justiça como equidade possuem. Essas críticas procuram revelar que a teoria rawlsiana não seria capaz lidar com a correta relação entre o justo e o bem, por afirmar a prioridade do justo sobre o bem. Assim, as críticas atingem o âmago tanto de sua teoria da justiça quanto de seu liberalismo político. Na medida em que o próprio Rawls reconheceu que ele mesmo não sabia o motivo pelo qual escolheu o caminho seguido para resolver o problema interno da teoria da justiça como equidade, pareceu razoável que esta tese sugerisse outro caminho.

A hipótese é que Rawls tinha outro caminho para resolver o problema interno da justiça como equidade e, em decorrência disso, propor uma resposta mais adequada para os seus críticos comunitaristas. Porém, para que Rawls pudesse trilhar esse caminho seria preciso ir além dos limites da justiça (e do liberalismo) que foram apontados. Somente se for além dos limites apontados, uma concepção de justiça poderá se livrar das amarras que a prendem a um idealismo procedimental, e, em consequência, deixar de tornar-se uma república procedimental. Para tanto, precisará reconhecer e admitir seus fundamentos morais implícitos, que junto de uma certa “ampliação” das virtudes em sua teoria, poderiam fazer com que fosse além dos limites. Esta tese defende que é a ideia de congruência entre o justo e o bem que poderia fazer a teoria apresentada por Rawls ir além dos limites da justiça. No entanto, ainda que o justo e o bem estejam ligados reciprocamente, não serão iguais na hierarquia dos fins.

Manter a prioridade do justo sobre o bem – afora toda a dificuldade que este trabalho veio discutindo – não é uma perspectiva ruim somente para aqueles que defendem o bem como prioridade, ou como referência para os princípios de justiça. Os comunitaristas defendem que a tese da prioridade possui limites e, entre outras coisas, seria ruim para o “homem em geral”, por assim dizer. Ao mesmo tempo, um liberalismo e uma teoria da justiça que veem a estrutura básica como objeto da justiça não se dá conta de que essa ideia da prioridade, do ponto de vista prático, poderia ser ruim para as próprias instituições políticas e sociais da sociedade. Dito de outro modo, deixar de lado o argumento da congruência, mesmo da perspectiva do liberalismo político, poderia resultar naquelas condições não desejadas à vida pública de uma sociedade democrática, que ao invés de buscar “propósitos comuns”, buscará apenas um “procedimento justo”.

Assim como os liberais clássicos tendiam (ou ainda tendem?) a ver a liberdade política de forma absoluta, os liberais igualitários correm o risco de ver a prioridade do justo também de uma forma incondicional. Assim como os liberais clássicos tendiam (ou ainda tendem?) a compreender o mundo tendo como ponto de partida àquela ideia de liberdade, os liberais igualitaristas correm o risco de compreender o mundo tendo como ponto de partida somente a ideia do justo. O risco dessa visão é que ela é apenas parcial, para ambos os lados. Da mesma forma, há perigos em ter como ponto de partida alguma visão de bem. Não se nega essa perspectiva. Aliás, o próprio Sandel comentou a respeito disso e apontou para os erros do comunitarismo. Associar a justiça ao bem derivando destes a força moral dos princípios, isto é, em outras palavras, ver se são os valores de uma comunidade que definem o justo e o injusto, corre-se o risco de cair em uma espécie de “jacobinismo”³⁴⁶. Ideia essa que, da mesma forma, não seria ruim apenas para aqueles que têm uma visão diferente do bem, mas, também, para a própria estabilidade das instituições dessa sociedade.

Assim, tal como a liberdade não deveria ser vista de maneira absoluta, as ideias do justo e do bem também não deveriam ser vistas de modo absoluto. Embora justo e bem sejam elementos fundamentais para a vida em sociedade, precisam ser vistos em um plano horizontal (ou em uma perspectiva de congruência,

³⁴⁶ Cf. SANDEL, Michael. “The Limits of Communitarianism”. In: **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. O texto também encontra-se em SANDEL, Michael. **Public Philosophy: Essays on Morality in Politics**. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

por assim se dizer) juntamente com outros elementos. As realidades deste mundo não deveriam ser compreendidas a partir de um ponto de vista sobre ou a prioridade do justo ou a prioridade do bem. A justiça é apenas um dos componentes estruturais da sociedade. Um componente estrutural de muita importância? Sim, sem dúvida. Mas apenas um. A crítica comunitarista, se levada a sério, possibilita a compreensão de outros elementos estruturais, políticos ou (multi)culturais, por exemplo. Observe que, até o momento, nenhum dos pontos que mencionei pode ser considerado “metafísico” (no sentido rawlsiano). São apenas componentes de “coisas temporais”, por assim dizer. Quando o justo e bem são vistos como mutuamente ligados quem tem a ganhar com isso não são aqueles que defendem apenas uma ou outra perspectiva, mas, sim, as principais instituições da sociedade, bem como os próprios cidadãos dessa sociedade. Na verdade, a própria tese da congruência pode reforçar a prioridade, quando corretamente entendida, isto é, quando não nega o bem. Nesse sentido, esta tese liga o justo e o bem ao mesmo tempo em que os separa, numa espécie de distinção que, ao mudar o foco da prioridade para a congruência, torna possível ultrapassar os limites de uma teoria da justiça, tal como Sandel os apresentou.

A fim de esclarecer o que se está defendendo, na tentativa de melhorar a argumentação, retomam-se agora aqueles problemas comentados no início. Um problema exige que se possa identificá-lo e reconhecer que ele existe, acredito que isso tenha ficado claro até aqui. Somente após a identificação e o reconhecimento é possível propor uma solução. É isso que tentarei expressar à medida que se caminha na direção de que o justo e o bem precisam estar em harmonia. Isso é tudo o que eu posso fazer. Não afirmarei que esse é o caminho que Rawls e seus seguidores devem necessariamente tomar. Apenas ofereço a alternativa para que se possa parar diante da encruzilhada que esse caminho apresenta e se perguntar: por que não seguir através do caminho que conduz à congruência ao invés da prioridade?

Dessa forma, a ideia de congruência apresenta-se como a resposta do *primeiro problema* formulado na tese. O justo e o bem precisam estar ligados, ter certa compatibilidade. Se as concepções de bem são vistas como moralmente relevantes, para o ponto de vista da reflexão moral e política, então, as ideias do justo e do bem precisam estar ligadas de alguma maneira. A crítica de Sandel procurou demonstrar a relevância dessa perspectiva ao identificar os limites de uma

sociedade governada por princípios de justiça que não pressupõem nenhuma concepção de bem e, ao mesmo tempo, apresentou-se como uma resposta para o *segundo problema* levantado por esse trabalho. Finalmente, então, perguntou-se como poderia uma concepção de justiça – que fosse compatível com uma teoria do bem – rejeitar a ideia de bem e quais as consequências para o liberalismo político. Ao se reconhecer que uma concepção de bem é relevante para o ponto de vista de justiça, simplesmente, não é possível rejeitá-la. Por quê? Diversas razões poderiam se apresentar. Desde uma defesa de que o bem é uma realidade perfeita (numa perspectiva mais metafísica), até uma ideia a qual o bem é o que agrada ou o que se deseja (numa perspectiva mais subjetiva). Não argumentei por nenhum desses caminhos, não porque eles sejam menos importantes, mas porque na medida em que procurei me dedicar a um problema interno do trabalho filosófico de Rawls, nenhuma dessas perspectivas se apresenta. Muitos podem considerar que precisamente aqui está o problema com a teoria rawlsiana. Não excluo a possibilidade de que eles possam ter razão em alguns casos. Não obstante, enfatizo um ponto o qual me parece que Rawls poderia concordar e teria que levar essa perspectiva em consideração. Trata-se do fato de que rejeitar as ideias de bem enfraquece as instituições. E supõe-se, obviamente, que o autor não gostaria de permitir um ponto de vista que levasse ao enfraquecimento das instituições, já que a estrutura básica é o objeto da justiça. Esse último ponto precisa ainda ser mais bem explicado.

A rejeição de uma visão de bem pode enfraquecer as instituições políticas e sociais. Essas instituições são células importantes da vida em sociedade, mas elas só podem cumprir o seu papel, quando não rejeitam a ideia de bem. Caso contrário, corre o risco de tornar-se uma “república procedimental”. A ideia tácita nessa questão é que a perda de um comprometimento moral na política reflete numa sociedade caracterizada pela desintegração das normas que regem a conduta de seus cidadãos e asseguram a ordem social³⁴⁷. O perigo que a ideia de uma

³⁴⁷ Dessa forma, uma ideia motivadora é acreditar que decorre da falta de compromissos morais muitas injustiças, das quais provêm os grandes males da humanidade. Ao mesmo tempo, uma sociedade democrática contemporânea – a qual busca ser neutra em questões morais para não ser causa de injustiças – apresenta sérios problemas, como por exemplo, quando exclui parcelas da população dos meios necessários a uma vida digna, ou mesmo a corrupção que enfraquece as instituições básicas, e torna as políticas sociais ineficazes, não contribuindo satisfatoriamente para acabarem com os males que atingem as pessoas. São as pessoas que sofrem na sua própria história as injustiças de um Estado ou de uma sociedade em que não assume compromissos morais com os

república procedimental representa é que ela pode soterrar a ideia de dever e responsabilidade em uma sociedade, onde os cidadãos não se veem moralmente comprometidos com os outros. Porém, em que medida a exigência de compromissos morais na política é possível entre os cidadãos de uma sociedade democrática contemporânea? Se certo comprometimento moral é essencial para sustentar a unidade dos cidadãos e a estabilidade da sociedade, então, em outras palavras, são compromissos morais que fortalecem as instituições de uma sociedade, desde que a base desses compromissos não seja arquitetada sobre a utilidade, o medo ou a conjugação de interesses. Se de um lado, para Rawls, uma teoria da justiça deve afirmar a prioridade do justo (âmbito dos princípios universais) sobre o bem (âmbito das concepções particulares, valores individuais); de outro lado, para Sandel uma teoria liberal como esta é deficiente e sua pretensão imperfeita ao afirmar o justo como uma categoria moral que precede e é independente do bem. Além disso, construir princípios de justiça sem referência às práticas morais das sociedades existentes obscurece a questão de como um cidadão pode comprometer-se moralmente na vida pública, quando a justiça não está vinculada ao modo como os cidadãos vivem. Quando esses vínculos são fracos, a consequência pode ser o enfraquecimento das próprias instituições. Uma das grandes contribuições de Hegel, a qual Rawls adotou em sua teoria, foi o enraizamento social dos cidadãos dentro de uma estrutura de instituições³⁴⁸. Assim, ele faz da estrutura básica o primeiro objeto da justiça.

Nesse sentido, uma alternativa que Rawls tem a sua disposição, para lidar com essa questão, parece-me ser sua própria *ideia de virtude*. Porém, nem sempre o modo como essa ideia se apresenta pode ser suficiente, de maneira que precisaria ser “ampliada”, por assim se dizer. Por que a ideia de virtude na teoria de Rawls precisaria ser ampliada se se quisesse dar uma resposta mais adequada àqueles que a criticam?³⁴⁹ Porque somente o indivíduo pode encontrar (ou ao menos buscar) um equilíbrio entre bens (ou “valores”?) opostos. A estrutura social não pode fazer isso por não ter certa flexibilidade necessária para tal, incorrendo, quando se quer fazer isso, naquilo que Sandel chamou de república procedimental. Aquela

outros seres humanos. É sempre a pessoa que está no centro das questões de justiça, portanto, é sempre a pessoa que sofre injustiças.

³⁴⁸ Cf. HEGEL, G. W. F. **Princípios de la Filosofía del Derecho**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975. RAWLS, John. **História da Filosofia Moral**. São Paulo. Martins Fontes, 2005.

³⁴⁹ Reconheço que muitos rawlsianos podem discordar desse ponto. E a consequência que dessa ideia decorre pode ser controversa.

ideia (ou sentimento?) de igualdade só pode ser conciliada com o “senso de bem” pelos indivíduos que possuem a capacidade de reflexão para tal. A estrutura básica não possui capacidade de reflexão, é apenas uma estrutura. Foi nesse sentido que Sandel argumentou que para que a justiça fosse a primeira virtude das instituições (se se assumir que uma virtude moral possa ser aplicada às estruturas políticas, econômicas e sociais) seria preciso que, antes, se verificasse que as pessoas fossem seres de um “certo tipo” (pessoas para quem a justiça fosse a primeira de suas virtudes)³⁵⁰.

Antes, porém, é preciso reconhecer que algumas propostas – dignas de atenção – tentam conjugar a teoria de Rawls com a perspectiva de virtudes, sobretudo, “aristotélicas”. Dadas às diferenças e interpretações, parece-me ser o caso, por exemplo, das perspectivas de Nussbaum³⁵¹ e O’Neill³⁵². Não pretendo julgar o mérito dessas propostas no momento, mas, seja como for, tratam-se de perspectivas externas³⁵³.

A proposta de ampliação das virtudes na teoria de Rawls – que apresento como uma saída para ele – é de um ponto de vista interno. Talvez o que eu proponho pudesse ser mais bem apresentado como uma “leitura corretiva”. Mas se Rawls acredita que para os propósitos da justiça não é preciso depender de uma “pessoa completa” ou de uma “concepção de bem”, a crítica a ele precisa atingir esse ponto. Uma *crítica externa* já foi feita por autores como Sandel, que tentou mostrar que não é possível superar a questão da natureza. Mas suponha que se aceite a premissa de Rawls de uma concepção mais “fraca” somente para os propósitos da justiça, a *crítica interna* visa mostrar que mesmo aceitando a premissa, essa concepção não consegue realizar aquilo que propõe (e não é possível por razões semelhantes a da crítica externa). Assim, uma leitura corretiva se impõe. A crítica externa conduz a uma crítica interna que procura mostrar que a teoria de Rawls seria incongruente do ponto de vista dele mesmo, mesmo aceitando a sua

³⁵⁰ Cf. SANDEL, Michael. “The procedural republic and the unencumbered self”. In: **Public Philosophy: Essays on morality in politics**. Cambridge: Harvard University Press, 2005, p. 156-173.

³⁵¹ Cf. NUSSBAUM, Martha. **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

³⁵² Cf. O’NEILL, Onora. **Towards justice and virtue: a constructive account of practical reasoning**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

³⁵³ Sobre uma crítica a tentativa de Nussbaum que busca julgar o mérito da proposta, cf. FERREIRA NETO, Arthur Maria. **Justiça como realização das capacidades humanas básicas: é viável uma teoria da justiça aristotélica-rawlsiana?** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

premissa. Porque mesmo aceitando a sua visão de bem (e como se demonstrou Rawls admite e faz uso de ideias de bem), elas não parecem suficientes.

Embora Rawls não tenha realizado uma abordagem clara e sistemática da virtude, como Aristóteles ou Kant³⁵⁴, e se em TJ as referências ao tema da virtude encontram-se mais na parte III da obra, onde ele fez uso do ideal de autonomia kantiano, em PL e JF as menções a virtude são em geral adjetivadas como “políticas”³⁵⁵. A visão de Rawls é de que “as virtudes são sentimentos, isto é, famílias relacionadas de disposições e propensões regidas por um desejo de ordem superior, neste caso o desejo de agir segundo princípios morais correspondentes”³⁵⁶. Observe que se virtudes são o desejo de agir segundo princípios morais elas são regidas por esses princípios. Em relação à TJ é importante destacar que essa ideia de virtude é uma característica de uma “boa pessoa” que aponta o papel de um cidadão³⁵⁷. No entanto, levando em consideração a “virada política” no pensamento de Rawls, sua ideia de virtude passou a ser apresentada como “política”. Diferente de outra adjetivação para a virtude, a “virtude política” pretende apontar para o ideal de um “cidadão” ao invés de um ideal de “boa pessoa”. Isso significa basicamente que são virtudes que almejam ser compartilhadas por todas as pessoas da sociedade. Espera-se que sejam independentes de suas concepções de bem. Tolerância e respeito mútuo, além de um senso de equidade e civilidade são, segundo Rawls, virtudes políticas desse tipo³⁵⁸. São virtudes da “cooperação social equitativa”, como ele mesmo define³⁵⁹. De acordo com ele, essas virtudes precisam assegurar a vontade dos cidadãos cooperarem uns com os outros em termos que todos possam aceitar publicamente. Suponho que não seja preciso ir mais longe nessa descrição para notar que se trata de uma ideia diferente de virtude como normalmente são definidas pelas “doutrinas abrangentes”. Rawls considera que uma ideia de virtude que não pressupõe essa abrangência pode ser considerada política, de forma

³⁵⁴ Refiro-me a segunda parte de sua metafísica dos costumes, isto é, a “doutrina da virtude”. Cf. KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.

³⁵⁵ Discuti inicialmente essa questão em LESSA, Jaderson Borges. “Virtudes Políticas e Neutralidade Ética em John Rawls”. In: ORBEN, Douglas João; MACIEL, Everton, LESSA, Jaderson Borges; CORDIOLI, Leandro (orgs.). **A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

³⁵⁶ RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 236 [192].

³⁵⁷ Rawls considera três modelos de boa pessoa no que diz respeito ao papel de cidadão. Interessante notar também o § 66 sobre a disposição do bem aplicada as pessoas. Cf. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 538-539 [435-436].

³⁵⁸ Cf. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 145 [122].

³⁵⁹ Cf. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 229 [194].

semelhante, eu suponho, com a caracterização de política de uma concepção de justiça. Observe ainda que Rawls não nega a existência de outras virtudes que são cultivadas por àquelas doutrinas. O que ele faz é ressaltar que se essas virtudes da “cooperação social e equitativa” não forem “políticas” não seriam aceitas publicamente por cidadãos que possuem doutrinas abrangentes diferentes. Essa ideia entre uma distinção entre “virtudes políticas” e “virtudes morais” só pode ser aceita, parece-me, ao se levar em conta alguma separação entre o “domínio do político” e o “domínio da moralidade”. Enquanto a primeira apontaria apenas para o ideal de cidadão, a segunda apontaria para o ideal de pessoa humana como um todo. Mas essa ideia não implica apenas em diferentes ideais de pessoa, também implica em um diferente ideal de sociedade (ou mesmo de uma visão de Estado)³⁶⁰.

Rawls acredita que os princípios de justiça, em sua concepção política de justiça, podem promover apenas virtudes políticas. Mostraram-se as duas razões para isso bem como a crítica de Sandel a esse respeito. Os dois motivos seriam porque tais princípios retiram da agenda política as questões controversas para que uma base da cooperação social possa surgir e, outra razão, porque eles apontam para uma base de razão pública livre³⁶¹. De acordo com Rawls, quando se reconhecem publicamente que as liberdades básicas são estabelecidas por termos de cooperação social, então, uma virtude política pode se desenvolver. Ao menos parece ser essa a ordem das coisas ao dizer que:

Quando os termos de cooperação social são estabelecidos em uma base segura de respeito mútuo, fixando de uma vez por todas as liberdades e oportunidades básicas com sua prioridade, e quando esse fato em si mesmo é reconhecido publicamente, há uma tendência para que as virtudes cooperativas essenciais se desenvolvam. E esta tendência é mais fortalecida pela conduta bem-sucedida da razão pública livre, ao chegar ao que são considerados como políticas justas e entendimento equitativo³⁶².

A questão que se impõe é: somente virtudes políticas são suficientes, para dar conta de garantir a vontade dos cidadãos de cooperarem em termos que todos concordem publicamente? Dito de outro modo, somente essas virtudes políticas,

³⁶⁰ Leve-se em conta, por exemplo, o fato de que Rawls rejeitou o perfeccionismo e qualquer teoria que pudesse conduzir a um “Estado perfeccionista” e não a um “Estado liberal”. Além disso, no contexto da teoria da justiça distributiva, Rawls examinou e negou um “princípio de perfeição”, porém, naquele contexto ele não falou em “virtude” e sim em “padrões de perfeição”.

³⁶¹ Cf. RAWLS, John. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge and London: Harvard University Press, 2001, § 33. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, IV, § 5.

³⁶² RAWLS, John. “The Idea of an Overlapping Consensus”. In: RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, p. 444.

consideradas por Rawls, são suficientes para dar conta daquilo que seu próprio ideal de justiça e de liberalismo exige? São suficientes para fortalecer àqueles “vínculos morais” entre os cidadãos, referidos alguns parágrafos atrás, para torná-los capazes de cooperarem entre si? São suficientes para estimular a confiança mútua entre os cidadãos? Muitas teorias não podem ver como suficientes – ainda que vejam como necessárias – apenas a ideia de virtudes políticas³⁶³.

Dois caminhos podem ser traçados diante dessa questão que se impõe. Um seria defender que diante da insuficiência das virtudes políticas, se deveriam promover (por parte do Estado, já que doutrinas não estão impedidas desse papel) outras virtudes morais “não políticas”, por assim se dizer. Rawls discordaria desse caminho porque ele poderia conduzir ao fato de que o Estado teria que promover, ou ao menos favorecer, alguma concepção de bem em particular³⁶⁴.

Há outro caminho, contudo, que poderia ser traçado a partir de uma perspectiva interna da própria teoria de Rawls. Esse caminho seria assumir as premissas rawlsianas acerca da virtude, mas com a possibilidade de que outras virtudes, além daquelas que ele supõe, pudessem ser “acrescentadas”. Se a ideia de bem da “virtude política” puder ser vista como uma ideia mais aberta – semelhante ao modo como o próprio autor compreendeu outra ideia de bem, ou seja, a ideia dos “bens primários” – outras virtudes morais importantes poderiam contribuir para dar conta daqueles vínculos morais e garantir aos cidadãos a cooperação de uns com os outros. Porque não se deveria incluir, por exemplo, a ideia de uma “prudência política”?³⁶⁵. A prudência, no sentido de uma virtude que dispõe a razão a discernir o bem e também a escolher os meios adequados para alcançá-lo, se apresentaria, portanto, como uma “regra certa para a ação”³⁶⁶ política (e não para todas as ações, como alguma doutrina abrangente pode sugerir). Entendo essa perspectiva como razoável a ser aceita dentro da perspectiva de Rawls, porque ela poderia servir, por exemplo, para discernir o “bem político” da

³⁶³ Teorias teleológicas clássicas do perfeccionismo e do intuicionismo são um exemplo. Mas não se pode esquecer-se da perspectiva de MacIntyre e Taylor, por exemplo.

³⁶⁴ Aliás, essa ideia iria de encontro com o seu propósito de que a justiça como equidade seja neutra no que se refere a “neutralidade de objetivo”. Cf. WEBER, Thadeu; LESSA, Jaderson Borges. “Neutralidade e Processo Democrático em Rawls e Habermas”. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 8, n. 16, p. 297-324, 2017.

³⁶⁵ Utilizo esse exemplo pelo fato de que essa ideia é uma das virtudes cardinais: prudência (*sapientia*), temperança (*temperantia*), fortaleza (*fortitudo*) e justiça (*iustitia*).

³⁶⁶ Tomás de Aquino se refere à prudência como a “regra certa para ação”. Cf. AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2006 [S. Th. II-II, 47, 2].

sociedade. Essa ideia pode inicialmente parecer estranha, mas, de fato, Rawls defendeu uma ideia de bem político da sociedade. O “bem político da sociedade” é a ideia de reconhecer que a própria sociedade constitui um bem. Os cidadãos na teoria de Rawls não podem negar que eles possuem um fim último comum, isto é, o fim de sustentar e defender instituições justas e em harmonia com essas instituições serem justos uns com os outros³⁶⁷. Por fim, se virtudes políticas podem ser compartilhadas pelos cidadãos, parece razoável sugerir que eles possam vir a compartilhar com a ideia de que outras virtudes morais poderiam ser estendidas e entendidas como políticas.

Essa hipótese defendida não torna apenas a ideia de virtude na teoria rawlsiana mais fortalecida, bem como fortalece os vínculos entre os cidadãos. Essa ideia permite perceber algo que Rawls parece não ter se dado conta, isto é, de que é a partir da “cooperação social” (visão defendida por ele) podem surgir outros “valores intrínsecos” para a sociedade (visão defendida por Sandel e comunitaristas). Podem surgir, portanto, outras virtudes as quais os cidadãos possam querer compartilhar. Afinal, é através de discussões e compromissos que surge uma sociedade. Tal como a vida vai além da existência biológica e a moral vai além de existência política, não há razão que permite limitar o surgimento de outras virtudes que os cidadãos possam considerar como intrínsecas e compartilháveis. No entanto, para que isso ocorra, as funções que o justo e o bem exercem não podem dar justificção à superioridade de um sobre o outro.

³⁶⁷ Cf. RAWLS, John. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge and London: Harvard University Press, 2001, § 90. RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996, V, § 7.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia de prioridade do justo sobre o bem aparece à filosofia política contemporânea como uma tese central do liberalismo político e das teorias liberais de justiça. Essa ideia expressa muitas das convicções intuitivas que as pessoas possuem sobre a justiça. Não se trata de uma ideia estranha, ao contrário, ela é comum a muitos e distintos filósofos. Autores como Rawls e outros liberais adotam esse ponto de vista. Suas teorias apresentam diferentes perspectivas sobre os direitos que uma pessoa possui. Ao mesmo tempo, todos eles concordam que esses direitos não dependem de qualquer concepção de vida boa. Autores comunitaristas, ao contrário, defendem uma tese mais social. Sandel argumenta que existem fins compartilhados entre as pessoas, que formam uma base para a política, que leva em conta o bem (comum, público). Rawls, porém, não nega esse tipo de tese social. Desse modo, não é exagero dizer que mesmo na política liberal existe um bem (comum, público). Evidentemente, aquilo que se vê como bem não pode ser confundido. Acontece que, numa teoria de justiça liberal (e procedimental), esse bem é o resultado de um processo. Ou seja, nessa perspectiva, esse bem é ajustado para se adequar a um padrão. Ao contrário, numa perspectiva comunitarista não há esse ajuste ao padrão, o bem não é o resultado de um procedimento. Como foi dito algumas linhas atrás, Rawls parece ter adotado em sua teoria uma contribuição hegeliana, a saber, um enraizamento social dos cidadãos dentro de uma estrutura de instituições, ao fazer da estrutura básica o primeiro objeto da justiça.

No entanto, a tese da prioridade do justo não é incontrovertida. Tanto quanto é uma tese central ao liberalismo político e às teorias da justiça, também é fundamentalmente discutível. Os limites que se apresentam são vários. Desde práticos até conceituais, do ponto de vista ontológico ao ponto de vista de defesa. Desde o limite de que a insuficiência da tese liberal está em seu próprio ideal, passando pelo tipo de arranjo social defendido pelo liberalismo. Igualmente pelo valor primordial atribuído a justiça no sentido moral, e, também, pela forma privilegiada de justificação no sentido fundacional da prioridade. E, ainda, pelos limites encontrados em uma teoria e concepção de pessoa, pela recusa em adentrar em questões sobre a natureza humana. E, também, pela recusa em adentrar em questões sobre as noções de vida boa e a renúncia em introduzir questões sobre a concepção da comunidade na discussão sobre a justiça. Até mesmo por procurar

identificar e justificar direitos sem pressupor alguma concepção particular de bem. Diante disso, autores como Sandel e outros comunitaristas, concordam que a justiça não é independente de uma noção de bem, de vida boa, ou dos fins do homem. Seja como uma “questão filosófica” ou uma “questão política”, a reflexão e a deliberação em torno da justiça não podem seguir sem referências às concepções de bem.

Na sua crítica ao PL, Sandel compreende acertadamente esse caminho que Rawls seguiu, modificando o argumento para sustentar a prioridade. Porém, precisamente ao deixar de pressupor àquela concepção particular de pessoa – prosseguida na parte III de TJ, a qual apoiava a tese da prioridade – foi preciso alterar o ponto de apoio que sustentava a prioridade em sua teoria da justiça. Mas, o PL não deixa de ter seus limites apenas porque a prioridade não está sustentada do mesmo modo como estava em TJ. Procurei mostrar que aquelas três objeções de Sandel ao PL revelaram-se como objeções à ideia de prioridade do justo e que se apresentaram como limites que tornam insuficientes os motivos apresentados por Rawls para afirmar a prioridade no PL. No que diz respeito à crítica de Sandel, nesta tese percorreu-se o caminho de ler sua crítica “ontológica” constituindo a base de sua posição nas questões de “defesa”. Com isso, não é possível dizer que a resposta foi dada em nível diferente, isto é, que uma questão ontológica foi respondida como uma questão de defesa. Os dois níveis foram distintos, embora isso não quisesse dizer que não estivessem conectados. Finalmente, a crítica ao ideal defendido pelos liberais chegou até a crítica da “república procedimental”, expressão da política e da sociedade na qual, segundo Sandel, se tem vivido nesses tempos. Esse foi o resultado da releitura da crítica perpetrada por Sandel, que permitiu retornar à teoria do bem em TJ.

Efetivamente, Rawls defende a prioridade do justo sobre o bem, tanto em TJ como em PL. Porém, ao longo do texto, mostrei que essa reivindicação da prioridade é sustentada por ele de maneira diferente. Em TJ a prioridade apoiava-se em uma concepção kantiana de pessoa, de um eu “livre e independente” de laços morais. No PL, a prioridade foi afastada daquela concepção kantiana de pessoa. Expliquei que esse foi o caminho seguido no PL, apesar de Rawls ter a sua disposição outro caminho, que seria afirmar àquela concepção kantiana ao invés de afastar-se dela. O problema com isso é que Rawls não poderia enfatizar o “domínio do político”, diante dessa alternativa de manter-se fiel a concepção kantiana.

Entretanto, Rawls não nega que o bem tenha espaço na vida dos cidadãos. Sua teoria não exclui as concepções de bem. Na realidade, há mesmo uma teoria do bem em TJ. E no PL ele esclareceu quais as cinco ideias de bem das quais ele faz uso na justiça como equidade. Porém, o que está em jogo é que o uso feito da teoria de bem tem como objetivo demonstrar a estabilidade da teoria da justiça. Todavia, a teoria do bem não é vista como um pré-requisito para a justiça. Esse é ponto de divergência. A crítica de Sandel, entre outras coisas, diz respeito ao fato de Rawls não considerar o bem como uma condição para a justiça.

Diante das críticas que a afirmação da prioridade do justo recebeu (de Sandel e outros comunitaristas), parece que a resposta (de Rawls e outros liberais), muitas vezes, tem sido a insistência da asseveração da prioridade. Ao que tudo indica os liberais continuarão a insistir na defesa da prioridade, apesar de seus limites. Argumentei ao longo do texto que nem sempre esses limites são intransponíveis, isso faz com que os liberais perseverem na defesa da prioridade e perpetuem essa ideia como central para o liberalismo de nosso tempo³⁶⁸. Também procurei mostrar que Rawls tem a sua disposição algumas respostas para as críticas recebidas. Ao que tudo indica também os comunitaristas continuarão a insistir na impossibilidade de refletir e deliberar sobre questões de justiça sem referência às ideias de bem (o que poderia fazer com que os liberais nem mesmo levasse a sério a possibilidade de repensar a defesa da prioridade). Argumentou-se ao longo do texto que nem sempre esses limites são apresentados de uma maneira que leve em consideração o uso que os liberais fazem do bem (daí minha insistência em destacar a teoria do bem de Rawls em TJ). Seja como for, parece razoável considerar que, sobre essas questões, não se chegará um consenso entre essas diferentes perspectivas.

Afirmar a congruência não é rejeitar a ideia de prioridade, mas é uma interpretação dela. De fato, Rawls reformulou a ideia de sociedade bem-ordenada, tal como ela foi apresentada em TJ; mas, essa reformulação não exclui a perspectiva da congruência. A tese da prioridade do justo, em TJ e no PL, pode ser interpretada sem levar em conta a tese da congruência. Essa é uma leitura que pode ser feita. Porém, estou defendendo outra leitura. Tenho insistido que o argumento da

³⁶⁸ Os “perfeccionistas” talvez venham a ter uma posição diferente. Tenho em mente Raz, mas, provavelmente Rawls diria que não se trata de um liberalismo político. Cf. RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

congruência não pode ser rejeitado e gostaria de concluir apresentado algumas razões para isso.

A última tarefa de Rawls em TJ foi reconectar a justiça ao bem de cada pessoa na sociedade bem-ordenada (não mais na posição original). Rawls chamou de congruência aquela combinação entre a justiça e o bem [*goodness*] que as pessoas possuíam na sociedade bem-ordenada, ao perceberem que uma sociedade com instituições justas é um bem para elas. Assim, como procurei mostrar, na tentativa de conectar novamente a justiça ao bem, Rawls desenvolveu em TJ uma teoria do bem para as pessoas³⁶⁹. Essa teoria do “bem [*goodness*] como racionalidade” é, então, aplicada a uma pessoa ao longo de sua vida. Procurei mostrar que a crítica comunitarista de Sandel enfatizou a primeira e segunda parte de TJ e deu pouca atenção para essa teoria do bem desenvolvida na terceira parte. Contudo, essa questão da congruência faz com que Rawls tenha uma alternativa para responder aos críticos. A alternativa que se apresentou é a própria teoria de bem que Rawls desenvolveu na busca por reconectar a justiça e o bem em TJ. Outra razão para insistir no argumento da congruência é que ele é compatível com a ideia de concepção política. Que as pessoas não compartilhem, dado o fato do pluralismo razoável, uma mesma concepção de bem não é razão suficiente para rejeitar o argumento da congruência, uma vez que, como procurei mostrar, os próprios princípios de justiça precisam estar em conformidade com o bem. Finalmente procurei mostrar como uma das ideias de bem que Rawls desenvolve no PL está conectada com essa perspectiva. Assim, propus que a ideia de virtude de Rawls poderia ser ampliada. Uma vez que uma ideia mais restrita de virtude (mesmo política) poderia ser insuficiente para dar conta dessa conexão. Mas, ao mesmo tempo, promover virtudes “não políticas” não seria possível a partir de uma perspectiva interna a teoria rawlsiana. Foi assim que ao olhar para essa ideia – de modo semelhante como o próprio Rawls olhou para os bens primários – fez com que se abrisse espaço para outras virtudes. A prudência política foi apenas um exemplo disso. Desse modo, essa ideia permitiu afirmar que a partir da ideia de cooperação social, a qual Rawls defende, podem surgir valores essenciais para a sociedade, tal como os comunitaristas percebem. Essa proposta fica mais bem estabelecida uma vez que se aceita a conexão entre o justo e o bem nos moldes que aqui foi discutida.

³⁶⁹ Essa ideia já foi discutida na tese e não a resumirei aqui, basta que a tenhamos em vista.

De qualquer maneira, conforme indicado anteriormente neste trabalho, o argumento da congruência recebeu pouca atenção ao longo dos anos que se seguiram a publicação de TJ, mas, seguindo Mandle, isso não quer dizer que Rawls rejeitou essa perspectiva. Apontou-se também que a própria insatisfação de Rawls com o argumento da congruência na terceira parte de TJ pode ter tido sua parcela de contribuição para que a discussão em torno do argumento não se desenvolvesse tanto como outras discussões em torno da obra. Seja como for, procurei defender que o próprio argumento da congruência pode reforçar a ideia de prioridade, abrindo uma nova chave de leitura para que se respondam as críticas que se apresentam quanto aos limites do liberalismo e da teoria liberal de justiça de Rawls. É claro que essa leitura não basta para demonstrar que seja a interpretação mais correta para todas as questões que foram levantadas, mas é um argumento razoável para convidar a debruçar-se sobre o argumento da congruência após o PL e JF³⁷⁰.

Sobre as contribuições que, eventualmente, a investigação alcançou, cumpre dizer que há muitas perspectivas relacionadas com a pesquisa as quais merecem ainda ser aprofundadas, mas não foi possível abordá-las, seja pela delimitação do trabalho, seja por minha própria limitação. Um aspecto disso é o seguinte: Argumentei até aqui que a questão da prioridade e da congruência não aparece como dois argumentos contraditórios. Um exemplo de uma questão que fica aberta é se a congruência entre o justo e o bem é contraditória com a ideia do consenso sobreposto. De fato, a questão da congruência parece ter sido alterada para a do consenso sobreposto. Aqueles que defendem que o argumento da congruência foi substituído pela ideia de consenso sobreposto, certamente, não estarão dispostos a aceitar que o argumento da congruência não pode ser abandonado. Aqueles que defendem que Rawls não rejeitou o argumento da congruência poderão ter ao menos dois caminhos pela frente: o primeiro seria defender a congruência como a melhor alternativa para manter a estabilidade, ao invés do consenso sobreposto; outro caminho seria procurar mostrar que tanto o argumento da congruência, quanto a ideia de consenso sobreposto poderiam ser compatibilizados (tal como argumentei em torno da ideia de prioridade e de

³⁷⁰ Evidentemente isso não encerra a questão. Apenas reforça outra ideia: a de que os críticos que queiram refutar o trabalho de Rawls, talvez ainda precisem construir uma teoria alternativa e mais sistemática, de modo semelhante como o próprio Rawls realizou na tentativa de se contrapor ao utilitarismo.

congruência)³⁷¹. Não obstante, este trabalho seguiu seu caminho, de modo que seja possível dizer que cumpriu aqueles objetivos propostos inicialmente. Além disso, espero que o esforço – de trazer uma questão a qual parece não ter recebido a devida atenção por parte de muitos comentaristas de Rawls, bem como a crítica de Sandel que embora seja conhecida ainda não foi totalmente recebida³⁷² – resulte em contribuição efetiva ao nosso meio acadêmico. Por fim, espero que o empenho em chamar a atenção para o argumento da congruência torne possível, de algum modo, contribuir para uma releitura da própria posição de Rawls diante da principal tese do liberalismo e das teorias liberais de justiça – a prioridade do justo sobre o bem. Sem esse enfoque, é razoável esperar que muito pouco se altere nas posições entre liberais e comunitaristas. Com esse enfoque, os cenários interpretativos se alteram e abre-se a possibilidade de que o próprio debate em torno das questões discutidas torne possível – como a teoria de Rawls diante da crítica de Sandel – *ir além dos seus limites*.

³⁷¹ Essa parece ser uma questão interessante e relevante diante do que foi discutido até aqui. Mas é apenas uma conjectura.

³⁷² Refiro-me ao fato de que obras importantes para o posição de Sandel, tais como *Democracy's Discontent*, *Liberalism and the Limits of Justice*, *Public Philosophy*, e *Liberalism and its Critics*, sequer foram traduzidas em nosso país.

REFERÊNCIAS

De John Rawls

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971.

_____. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999.

_____. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **História da Filosofia Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge and London: Harvard University Press, 2001.

_____. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical". In: **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, p. 388-414.

_____. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus". In: **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, p. 473-496.

_____. "The Idea of an Overlapping Consensus". In: RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999.

_____. **The Law of Peoples**. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999b.

_____. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

De Michael Sandel

SANDEL, Michael. **Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

_____. **Justice**: What's the right thing to do? New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.

_____. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa. Traduzido por Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

_____. **Liberalism and its Critics**. New York: New York University Press, 1984.

_____. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. **What Money Can't Buy**: The Moral Limits of Markets. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.

_____. **Public Philosophy**: Essays on Morality in Politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

_____. **The Case Against Perfection**: Ethics in the Age of Genetic Engineering. Cambridge: Belknap Press, 2007.

_____. "The Procedural Republic and Unencumbered Self". **Political Theory**. v. 12, n. 1, p. 81-96, fev. 1984.

Geral

ACKERMAN, Bruce. **Social Justice in the Liberal State**. New Haven: Yale University Press, 1980.

AQUINO, Tomas. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2006.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. "A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana". In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. **Justiça global e democracia**: homenagem a John Rawls. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. "A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva". In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. **Justiça e Política**: Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. "Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre". In: FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade**: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; SOUZA, Anderson Avelino de. "As três complementaridades entre o bem e a justiça na teoria da justiça como equidade de

John Rawls". In: João Hobuss; Denis Coitinho Silveira. (Org.). **Virtudes, Direito e Democracia**. 1ed. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010, v. , p. 143-168.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Edición bilingüe. Madrid: CEPC, 2014.

_____. **Política**. Edição Bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008

AUDARD, Catherine. **John Rawls**. Trowbridge: Mcgilligan books, 2007.

BARRY, Brian. **Political Argument**. London: Routledge, 1965.

_____. **The Liberal Theory of Justice**. London: Oxford University Press, 1973.

_____. **Theories of Justice**. Berkeley: University of California Press, 1989.

BARZOTTO, Luis Fernando. "Justiça Social: gênese, estrutura e aplicação de um conceito". In: **Direito & Justiça**, vol. 28, 2003.

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas**. Albany, N.Y: State University of New York, 1992.

BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles and Morals and Legislation**. Kitchener: Batoche Books, 2000.

BERLIN, Isaiah. **Liberty**. Incorporating Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda: Razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

BURLEIGH, Michael. **Poder Terrenal: Religião y Política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial**. Taurus: Madrid, 2005.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. São Paulo: Vide Editorial, 2017.

COHEN. Joshua. "Pluralism and Proceduralism". **Law Review**, Chicago-Kent, v. 69, p. 589-618, 1994.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. "Universalismo e contextualismo: Rawls e os comunitaristas". In: FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)**. Florianópolis: Insular, 1998.

DANIELS, Norman. **Reading Rawls**. New York: Basic Books, 1975.

DAWSON, Christopher. **A Divisão da Cristandade**. São Paulo: É Realizações, 2014.

DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes. “Contrato e Justiça Social segundo John Rawls: Do Contratualismo Moral ao Construtivismo Político. In: Ana Fonseca; Eduardo Pohlmann; Gabriel Goldmeier. (Org.). **Ética, política e esclarecimento público**: Ensaio em homenagem a Nelson Boeira. 1ed. Porto Alegre: Bestiário, 2012, v. 1, p. 369-379.

_____. “Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas”. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n.4, p. 583-606, 2000.

_____. “Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade**: Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

_____. “Mundo da Vida, Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas”. **Dois Pontos**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 49-71, 2008.

_____. “Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo”: Sandel, Rawls e a Teoria Crítica. **Síntese**, Belo Horizonte, V. 41, n. 131, 2014.

_____. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. **Justiça global e democracia**: homenagem a John Rawls. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade**: Fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis: Insular, 1998.

FERRAZ, Carlos Adriano. “A fuga da moral e a transcendência do valor”. In: ORBEN, Douglas João; MACIEL, Everton, LESSA, Jaderson Borges; CORDIOLI, Leandro (orgs.). **A Invenção da Modernidade**: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

_____. “Da fundamentação moral da política em relação à realização moral do homem”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. **Justiça global e democracia**: homenagem a John Rawls. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. “Legitimação *a partir* do contrato ou *com* o contrato: Acerca dos modelos de fundamentação política de Rawls e Dworkin”. **Dissertatio**, Pelotas, v. 27 e 28, p. 105-126, 2008.

FERREIRA NETO, Arthur Maria. **Justiça como realização das capacidades humanas básicas**: é viável uma teoria da justiça aristotélica-rawlsiana? Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

FINNIS, John. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Em nome da liberdade**: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FREEMAN, Samuel. "Congruence and the Good of Justice". In: FREEMAN, Samuel [org.] **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 277-315.

_____. **Justice and Social Contract**: essays on Rawlsian Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right". **Philosophy & Public Affairs**, vol. 23, n. 4, p. 313-349, Out. 1994.

_____. **Rawls**. London and New York: Routledge, 2007.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOODIN, Robert; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. (org.). **A Companion To Contemporary Political Philosophy**. 2 ed. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e razão destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. v. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. "'Razonable' versus 'verdadero', o la moral de las concepciones del mundo". In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998.

_____. "Reconciliación mediante el uso de la razón". In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. v. 1 e 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **The Inclusion of the Other**. Massachusetts: The MIT Press, 1998.

HERMAN, Barbara. "Prefácio". In: RAWLS, John. **História da Filosofia Moral**. Traduzido por Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HART, Herbert L. A. **Ensaio sobre teoria do direito e filosofia**. São Paulo: Campus Elsevier, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Principios de la Filosofía del Derecho: O Derecho Natural y Ciencia Política**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: Ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Ícone editora, 2008.

HÖFFE, Otfried. **Justiça Política: Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado**. Traduzido por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **O que é a justiça?** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HONNETH, Axel. "The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion Concerning Communitarianism". In: HONNETH, Axel. **The Fragmented World of the Social**. New York: State University of New York Press, 1995.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. "Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento' (Aufklärung)?" In: KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Edição bilíngue. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

KIRK, Russell. **A Política da Prudência**. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **The Conservative Mind**. Washington: Regnery Publishing, 2001.

KORSGAARD, Christine. "John Rawls". Remembrance. **The Harvard Review of Philosophy**, XI, p. 4-6, Fev. 2003.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **Rawls: Uma teoria da justiça e seus críticos**. Traduzido por Maria Carvalho. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. Traduzido por Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LARMORE, Charles. "Political Liberalism". **Political Theory**, v. 18, n. 3, p. 339-360, Ago. 1990.

_____. "Public Reason". In: FREEMAN, S. (org). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. "The moral basis of political liberalism". **The Journal of Philosophy**. V. 96, p. 599-625, 1999.

_____. **The Moral of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LESSA, Jaderson Borges. "O conceito de político em John Rawls". In: ALVES, Ítalo; et al [org]. **XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**. V. 3. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 153-168.

_____. "Rawls e Habermas: convergências e divergências". In: NEIVA, André; ORBEN, Douglas [org.]. **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**. V. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 119-139.

_____. "Virtudes Políticas e Neutralidade Ética em John Rawls". In: ORBEN, Douglas João; MACIEL, Everton, LESSA, Jaderson Borges; CORDIOLI, Leandro (orgs.). **A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

LOVETT, Frank. **Rawls's A Theory of Justice**. A Reader's Guide. New York: Bloomsbury Academic, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MANDLE, Jon. **Rawls's A Theory of Justice**. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MILL, John Stuart. **Utilitarianism and On Liberty**. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2003.

_____. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005.

MULHALL, Stephen and SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 1996.

MURDOCH, Iris. **The Sovereignty of Good**, London: Routledge, 1970.

_____. **Metaphysics as a Guide to Morals**. New York: Viking Penguin, 1992.

NAGEL, Thomas. "Rawls and Liberalism". In: FREEMAN, Samuel [org.]. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 62-85.

_____. "Rawls on Justice". **The Philosophical Review**, vol. 82, n. 2, p. 220-234, Apr. 1973.

NEDEL, José. **A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, Martha. **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in Politics and Other Essays**. New and expanded edition. Indianapolis: Liberty Press, 1991.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. "O Debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas". In: FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas**. Florianópolis: Insular, 1998.

O'NEILL, Onora. **Towards justice and virtue: a constructive account of practical reasoning**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PLATÃO. **A República**. 9 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Timeu-Crítias**. Coimbra: CECH, 2011.

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

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. Biblioteca Central Ir. José Otão. **Modelo para apresentação de citações em documentos elaborado pela Biblioteca Central Irmão José Otão**. 2011. Disponível em: <<http://www3.pucrs.br/portal/page/portal/biblioteca/Capa/BCEPesquisa/BCEPesquis aModelos>>. Acesso em: 30 mar. 2018.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. Biblioteca Central Ir. José Otão. **Modelo para apresentação de trabalhos acadêmicos, teses e dissertações elaborado pela Biblioteca Central Irmão José Otão**. 2011. Disponível em: <www.pucrs.br/biblioteca/trabalhosacademicos>. Acesso em: 30 mar. 2018.

PONTIN, Fabrício. "Political Economy and the roots of Rawls' original position". **Dois Pontos**, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 177-194, abr. 2013.

RAMOS, Cesar Augusto. "A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls". In: FELIPE, Sônia T. [org.]. **Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)**. Florianópolis: Insular, 1998.

RAND, Ayn. **A Revolta de Atlas**. São Paulo: Arqueiro, 2017.

RATZINGER, Joseph. **Fe, Verdad y Tolerancia**. Salamanca: Sígueme, 2005.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SEN, Amartya. **A Ideia de Justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Inequality Reexamined**. New York: Oxford University Press, 1992.

_____. "The Impossibility of a Paretian Liberal". **Journal of Political Economy**, v. 78, n. 1, p. 152-157, jan.-fev., 1970

SILVA, Sidney Reinaldo da. **Formação Moral em Rawls**. Campinas: Alínea, 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. "A Reinterpretação Contemporânea da Ética Aristotélica das Virtudes". In: HOBUSS, Joao. (Org.). **Ética das Virtudes**. 1ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, v. 1, p. 215-237.

_____. "A Teoria da Justiça de Aristóteles" (Aristotle's Theory of Justice). **Perspectiva**, Erechim - RS, v. 28, p. 137-164, 2004.

_____. "A Validade dos Juízos Morais: Uma Análise do Prescritivismo Universalista de Richard Hare". In: SILVEIRA, Denis Coitinho; HOBUSS Joao. (Org.). **Virtudes, Direitos e Democracia**. Pelotas: Editora Universitaria UFPel, 2010, v. 1, p. 311-329.

_____. **Contrato e Virtudes: por uma teoria moral mista**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. **Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. "Justiça como equidade e o problema da razoabilidade". **Dois Pontos**, Curitiba, v. 10, p. 37-59, 2013.

_____. “Justiça Universal e Particular em Aristóteles”. **Revista Filosofazer**. Passo Fundo - RS, v. 16, n. 17, p. 75-98, 2000.

_____. “O Liberalismo em John Rawls e a Resposta aos Comunitaristas”. **Philosophica**. Lisboa, v. 30, p. 61-82, 2007.

_____. “O Papel do Justo e do Bem na Concepção de Justiça Política de Aristóteles”. **Dissertatio**. Pelotas, v. 25, p. 115-139, 2007.

_____. “O papel do princípio aristotélico na teoria da justiça de Rawls”. **Ethic@**, Florianópolis, v. 7, p. 201-214, 2008.

_____. **Os Sentidos da Justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. “Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo”. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 30, p. 169-190, 2007.

_____. “Virtudes, Caráter e Responsabilidade”. **Dissertatio**, Pelotas, v. 39, p. 121, 2014.

TAYLOR, Charles. **A Ética da Autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. **As Fontes do Self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard, 1995.

_____. **Philosophical Papers**. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. “Democracia e justiça”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. **Justiça e Política**: Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. “A posição original como mediação entre estado de natureza e imperativo categórico: Rawls entre Hobbes e Kant”. **Ethic@**. Florianópolis, v. 13, p. 112-140, 2014.

_____. “Críticas de Rawls a Hobbes e críticas de Habermas a Rawls”. **Aurora**, v. 29, p. 667-700, 2017.

_____. “É possível uma fundamentação do direito neutra moralmente? Quatro modelos analisados por Habermas”. **Dissertatio**, v. 45, p. 73, 2017.

_____. "Liberalismo, democracia e totalitarismo". **Estudos Kantianos**, v. 5, p. 143-158, 2017.

_____. **Manual de Filosofia do Direito**. 1. ed. Caxias do Sul: Educs, 2008.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality**. New York: Basic Books, 1983.

WEBER, Thadeu. "A Ideia de mínimo existencial em J. Rawls". **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, p. 197-210, Jun. 2013.

_____. "Autonomia e Consenso Sobreposto em Rawls". **Éthic@**, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez. 2011.

_____. **Ética e Filosofia do Direito**. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. "Fundamentação Moral do Liberalismo Político de Rawls". **Éthic@**, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 398-417, Dez. 2016.

WEBER, Thadeu; CORDEIRO, Karine da Silva. "Bens primários sociais e capacidades: uma aproximação possível adequada para a definição do direito ao mínimo existencial". **Revista Direitos Fundamentais & Democracia**, v. 19, n. 19, p. 54-80, jan.-jun. 2016.

WEBER, Thadeu; LESSA, Jaderson Borges. "Neutralidade e Processo Democrático em Rawls e Habermas". **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 8, n. 16, p. 297-324, 2017.

WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism?: on John Rawls's political turn**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WERLE, Denílson Luis. "A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito". **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 63-83, jan.-jun. 2014.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria Acadêmica
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: proacad@pucrs.br
Site: www.pucrs.br/proacad