

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**GABRIELA FRÉZ MION**

**A RELAÇÃO ENTRE O MORAL E O POLÍTICO EM JOHN RAWLS**

TOLEDO  
2023

GABRIELA FRÉZ MION

A RELAÇÃO ENTRE O MORAL E O POLÍTICO EM JOHN RAWLS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Marciano Adílio Spica

Coorientadora: Prof. Dra. Nelsi Kistemacher Welter

TOLEDO  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Frez Mion, Gabriela  
A Relação entre o Moral e o Político em John Rawls /  
Gabriela Frez Mion; orientador Marciano Adílio Spica;  
coorientadora Nelsi Kistemacher Welter. -- Toledo, 2023.  
135 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) --  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências  
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2023.

1. John Rawls. 2. Moralidade. 3. Política. 4. Concepção  
Pública de Moralidade. I. Adílio Spica, Marciano, orient. II.  
Kistemacher Welter, Nelsi, coorient. III. Título.

**GABRIELA FRÉZ MION**

A relação entre o Moral e o Político em John Rawls

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Marciano Adilio Spica

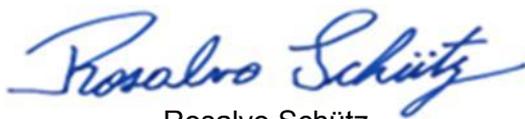
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

*Bruno Aislã Gonçalves dos Santos*

---

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos

Universidade Estadual do Centro-Oeste - Campus de Guarapuava  
(UNICENTRO)



Rosalvo Schütz

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 28 de fevereiro de 2023

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GABRIELA FRÉZ MION, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 28 de fevereiro de 2023

---

Gabriela Fréz Mion

*Há quem acredite que o destino descansa nos joelhos dos deuses, mas a verdade é que trabalha, como um desafio candente, sobre as consciências dos homens.*

Eduardo Galeano

## RESUMO

MION, Gabriela Fréz. *A Relação entre o Moral e o Político em John Rawls*. 2023. 137 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

O presente estudo aborda a relação entre política e moralidade na teoria de John Rawls a fim de contribuir para a discussão sobre o modo com que uma concepção de justiça pode obter uma justificação pública enquanto a sociedade que a envolve é composta por uma diversidade de justificações morais que se contrapõem. A pluralidade de doutrinas morais é fato permanente do regime democrático, como a manifestação de seus cidadãos livres e iguais. Por consequência, há uma diversidade de convicções defendidas que, por vezes, são contrapostas, inclusive acerca de concepções sobre o que é justo. Sob essa perspectiva, cabe à investigação filosófica compreender a interação entre o moral e o político que possibilita uma concepção de justiça válida para uma sociedade bem-ordenada. Considera-se, nesse sentido, que o consenso em torno de uma concepção pública de justiça é essencial para conduzir as instituições básicas de modo a obter um sistema de cooperação social justo. A metodologia se constitui de uma pesquisa bibliográfica, com consulta às obras originais e traduções, além de comentadores da obra de John Rawls. Tomamos como referência a cronologia do pensamento do autor, sobretudo os escritos de *Uma Teoria da Justiça* (1971) e seguindo, posteriormente, *O Liberalismo Político* (1993). A partir dessa sequência de obras, observamos que a natureza da concepção de justiça é elemento fundamental para solucionar a problemática apresentada, o que é feito por meio de uma concepção política de justiça. Inicialmente, é necessário contextualizar a teoria rawlsiana, por meio das noções de contrato social, pontuando os aspectos centrais de seu caráter de doutrina deontológica, com destaque aos princípios de justiça elaborados para uma sociedade bem-ordenada. Num segundo momento, abordamos o enfoque político de uma concepção de justiça, decorrente da chamada “*political turn*”, ponderando acerca do pluralismo moral e da razoabilidade pela perspectiva de um modelo de liberalismo político, com o propósito de evidenciar a interação que existe entre a ideia de razoabilidade com a possibilidade de consenso quanto a termos de justiça que orientam a estrutura básica da sociedade. O consenso coletivo é um ponto essencial para que haja legitimidade da concepção de justiça e, conseqüentemente, para a manutenção da democracia. Em seguida, constatamos as noções da teoria de Rawls que indicam a existência de uma relação entre o moral e o político. Na sequência, com o intuito de aprofundar a compreensão sobre o tema, investigamos a tese de uma fundamentação moral para o liberalismo político e, por fim, a ideia de uma concepção pública de moralidade. Diante disso, exploramos a hipótese central, de que é possível vislumbrar uma concepção pública e política de justiça que seja compatível com a pluralidade de doutrinas e a variedade de doutrinas morais e que tenha como origem uma concepção pública de moralidade, o que parece se confirmar.

**Palavras-chave:** John Rawls; Moralidade; Política; Liberalismo Político; Teoria da Justiça; Concepção Pública de Moralidade.

## ABSTRACT

MION, Gabriela Fréz. *A Relação entre o Moral e o Político em John Rawls*. 2023. 137 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

The present study addresses the relation between politics and morality in John Rawls' theory, for the purpose of contributing for the discussion about way in which a conception of justice can achieve some kind of public justification whilst the society that surrounds it is formed by a plurality of opposing convictions. The plurality of moral doctrines is a permanent fact of a democratic regime, as it is the manifestation of its free and equal citizens. Consequently, there is a diversity of defended convictions that are sometimes opposed, including those about conceptions of what is fair. From this perspective, it is up to philosophical investigations to understand the interaction between the moral and the political in view of a valid conception of justice for a well-ordered society. In this sense, it is considered that the consensus around a public conception of justice is essential when guiding basic institutions in order to obtain a fair social cooperation system. The methodology consists of a bibliographic research with consultation of the original works and translations, in addition to commentators on John Rawls' theory. We take as reference the chronology of such author's thinking, especially the postulates of *A Theory of Justice* (1971) and, subsequently, *Political Liberalism* (1993). From this sequence of books, we observe that the nature of the conception of justice is a fundamental element to solve the presented problem, which is accomplished through a political conception of justice. Initially, it is necessary to contextualize the Rawlsian theory, through the notions of social contract, signaling the central aspects of its character as a deontological doctrine, with emphasis on the principles of justice designed for a well-ordered society. Secondly, we approach the political focus of a conception of justice, resulting from the commonly named "political turn", reflecting on the moral pluralism and reasonableness from the perspective of a model of political liberalism, in order to highlight the interaction that exists between the idea of reasonableness and the possibility of consensus on the terms of justice that guide the basic structure of society. Collective consensus is an essential point for the conception of justice legitimacy and, consequently, for the maintenance of democracy. Henceforth, we verify the notions in Rawls' theory that indicate the existence of a relationship between the moral and the political. In order to deepen the understanding of the subject, we investigate the thesis of a moral foundation for political liberalism and, finally, the idea of a public conception of morality. Accordingly, we explore the central hypothesis that it is possible to envisage a public and political conception of justice that is compatible with moral pluralism and the variety of moral doctrines and that has a public conception of morality, which seems to be confirmed.

**Keywords:** Morality in John Rawls; Morals and Politics in John Rawls; Political Liberalism; Theory of Justice; Public Conception of Morality.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 PANORAMA TEÓRICO</b> .....	17
<b>1.1 O contratualismo rawlsiano</b> .....	17
<b>1.2 Uma doutrina deontológica</b> .....	25
1.2.1 Objeções ao utilitarismo como importante elemento de construção teórica.....	25
1.2.2 Contrapontos à teoria da intuição.....	33
<b>1.3 Uma teoria da justiça</b> .....	37
1.3.1 O empenho por uma sociedade bem-ordenada.....	37
1.3.2 Ponto de partida: Posição Original.....	40
1.3.3 Os princípios de justiça.....	44
<b>2 UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA PARA UMA SOCIEDADE PLURAL</b> .....	51
<b>2.1. O liberalismo político</b> .....	51
<b>2.2. Distinções conceituais relevantes: o ético, o jurídico, o político e o moral</b> .....	55
<b>2.3. Como é possível obter unificação social diante do pluralismo?</b> .....	57
2.3.1 Aspectos sobre o Pluralismo.....	57
2.3.2 Da possibilidade de unidade social: a importância da razoabilidade.....	59
2.3.3 Doutrinas abrangentes e o fato da opressão.....	67
<b>2.4. Fundamentação política</b> .....	70
<b>2.5. O liberalismo político como solução</b> .....	74
2.5.1 Consenso Sobreposto.....	75
2.5.2 A Prioridade do Justo.....	79
2.5.3 A Razão Pública.....	84
<b>3 O MORAL E O POLÍTICO</b> .....	89
<b>3.1. A fundamentação moral do político</b> .....	90
3.1.1 Uma moralidade mínima.....	95
3.1.2 Princípio do igual respeito pelas pessoas.....	99
<b>3.2. Concepção pública de moralidade</b> .....	106
3.2.1 Uma questão de alcance.....	109
3.2.2 A prescritividade objetiva do moral.....	113
<b>3.3. A relação entre o moral e o político</b> .....	118
<b>4 CONCLUSÃO</b> .....	123
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	131

## INTRODUÇÃO

A teoria de John Rawls é dedicada a formular uma concepção de justiça efetiva para a sociedade, valendo-se do que denomina de justiça como equidade. Uma rápida observação da realidade é suficiente para que se perceba a pluralidade de sentimentos e doutrinas morais existentes que, contudo, precisam atingir algum estado de consonância para que sejam estabelecidos os termos prevalentes de justiça e de organização política de uma sociedade.

Uma significativa dicotomia presente na organização humana em sociedade civil, e a que nos interessa para a presente pesquisa, é aquela entre as concepções fundamentais da liberdade e da justiça. São esferas que, embora sejam próximas, podem ser vistas também – a depender da doutrina utilizada – como direitos que se opõem, a partir do momento em que um limita a extensão do outro.

Na sociedade atual, é fácil visualizar essa dicotomia através da lei: postula direitos que garantem liberdades, ao mesmo tempo que delimita essas liberdades para que a convivência coletiva seja justa. Na esfera de direitos individuais, a liberdade de expressão não é absoluta pois a lei condena, por exemplo, ofensas contra a honra ou pensamentos de extremismo e violência. Nesses casos, a justiça limita a liberdade para que se preserve o direito do outro e, conseqüentemente, exista ordem social. Outro exemplo dessa dicotomia está na distribuição de renda – embora a sociedade atual esteja distante da excelência em justiça social – pois existem alguns parâmetros que delimitam, ainda que minimamente, a distribuição dos benefícios produzidos pela cooperação social, entre os quais está a renda. Em se tratando do que a lei postula, a liberdade para perseguição de interesses econômicos está limitada, em certo nível, pela estipulação de direitos trabalhistas, que prezam por um mínimo de renda digna e coíbem condutas como a exploração de trabalho, a fim de preservar direitos fundamentais. Assim evidencia-se a dicotomia: de um lado existe a liberdade para perseguição de interesses econômicos; de outro, a garantia de direitos fundamentais como questão de justiça.

Ocorre que o modo como essas duas concepções se relacionam influi diretamente na ordem social, em especial pelos princípios fundamentais que estipulam direitos e deveres fundamentais e que operam sobre a estrutura da

sociedade no quesito distribuição de vantagens sociais. Dessa maneira, fica demonstrada a relevância da questão, razão pela qual o tema há tempos recebe atenção das disciplinas morais e políticas.

A teoria de Rawls contempla essa delimitação entre liberdade e justiça, em relação à forma com que a sociedade é estruturada e organizada, elemento presente tanto na elaboração inicial de uma sociedade justa quanto no pensamento que a sucede, em que aponta a um modelo de liberalismo político. Nesse contexto, estão presentes as noções de moral e de política em expressa relação com a justiça, mas assumindo diferentes destaques – conforme o pensamento é desenvolvido. Isso posto, o propósito desta pesquisa é investigar se subsiste relação entre o moral e o político, no intuito de compreender de que modo pode haver consenso e justificação pública em torno dos preceitos de justiça designados para orientar a estrutura básica da sociedade.

O primeiro capítulo da pesquisa tem por objeto os conceitos iniciais e um panorama sobre a teoria do autor. Para tanto, é imprescindível visualizar a perspectiva contratualista, bem como compreender as discussões que ajudam a construir a teoria de justiça como equidade, com atenção particular às críticas desenvolvidas contra algumas ideias do predominante utilitarismo e também do intuicionismo. Isso porque a justiça como equidade tem caráter deontológico, sendo um ponto fundamental a primazia do justo sobre o bem.

A noção sobre justiça acompanha a trajetória do ser humano que convive em sociedade, sendo primordial à manutenção da convivência cívica. Fala-se em uma sociedade bem-ordenada, na qual a associação humana é motivada por interesses mútuos, que se dedica a promover o bem de seus integrantes e é regulada por uma concepção pública de justiça. Esta, por sua vez, consiste em uma concepção de justiça mutuamente reconhecida pelos cidadãos e pelas instituições integrantes da sociedade, que não apenas compartilham de seus preceitos como atendem e sabem que todos os demais também atendem ao que dispõe como termos de sociedade justa.

Não obstante, é necessário um manejo das reivindicações concorrentes sobre as vantagens resultantes – papel exercido pelas instituições sociais básicas, que são as principais instituições políticas e sociais de um sistema de cooperação. É nesse contexto que são formulados os princípios de justiça social, que ditam direitos e liberdades fundamentais e estabelecem um modelo de distribuição de encargos e

benefícios. Os princípios têm a finalidade de nortear as instituições e torná-las eficientes em promover uma justa distribuição dos benefícios da cooperação social.

A fim de compor os princípios de justiça social os mais justos possíveis, na obra *Uma Teoria da Justiça* (1971), Rawls expõe um processo de abstração intelectual, a posição original, em que os cidadãos estariam cobertos pelo véu da ignorância, alheios às circunstâncias tendenciosas da vida humana, afastadas as contingências da sorte natural e social.

Mostra-se, inclusive, a importância de uma concepção partilhada de justiça, em que há entendimento público e aceite recíproco de todos. Em sua obra inicial, o autor relaciona o acordo social acerca de princípios de justiça com a necessidade de convalidação dos sujeitos, bem como com a necessidade de que sejam compatíveis com a sensibilidade moral humana.

Uma vez verificados os aspectos básicos da teoria da justiça, a pesquisa acompanha a cronologia do pensamento de Rawls. O segundo capítulo se destina à compreensão de uma concepção partilhada de justiça pela perspectiva do liberalismo político.

A obra *O Liberalismo Político* (1993) faz parte das denominadas obras de segunda fase, após a chamada “*political turn*” de sua teoria. Revela-se como resposta às críticas que lhe foram dirigidas, além de se propor a solucionar problemas que ficaram pendentes na primeira fase. Visando a esses fins, volta sua argumentação em função da estabilidade das instituições e, conseqüentemente, da sociedade onde funcionam, que diz respeito à capacidade de que as instituições regidas pela justiça como equidade sejam apoiadas voluntariamente pelos cidadãos. Para tanto, Rawls passa a apreciar a correlação dos conceitos que são significativos à ordenação política.

A transição política do autor não descarta os pressupostos até então avaliados e a formulação filosófica sobre justiça. Pelo contrário: emprega sua produção teórica prévia na formulação política final.

Na segunda fase do seu pensamento, o autor passa a esclarecer uma concepção pública de justiça como sendo, efetivamente, uma concepção pública e política de justiça. No entanto, de alguma forma, uma concepção política de justiça mantém ainda uma relação com a moralidade: isto é, com o modelo de julgamento de condutas entre o certo e o errado. Esse ponto é essencial para a presente

pesquisa porque, embora apontado brevemente por Rawls, é um importante foco de relação entre o moral e o político.

Por isso, é oportuno buscar elucidação sobre o assunto. Cabe à investigação filosófica compreender a natureza de uma concepção de justiça, compreendida como o conjunto de princípios que expressam um equilíbrio entre as demandas conflitantes dos membros da sociedade. Esses princípios são destinados às instituições sociais básicas, mas também dependem, até certo ponto, de coerência com a sensibilidade moral humana. Em especial, conforme percebe-se a partir do terceiro capítulo, convém investigar qual a natureza da concepção de justiça que subsiste após a virada política, assim como a relação com o moral que se mantém, uma vez que é premissa importante para a compreensão da organização social proposta.

Pois bem, a formulação de termos equitativos para convivência social é visivelmente primordial na filosofia de Rawls. Aprofundando no liberalismo político, a ideia de razoabilidade participa dessa formulação, entendida como complementar ao racional. Independentes e sem relação causal entre si, existem pontuais distinções entre o que é racional e o que é razoável. A razoabilidade é a virtude que faz as pessoas se empenharem por uma cooperação social justa. Com base nisso, cria-se tolerância entre os cidadãos – que são iguais, mas que compõem um pluralismo de diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas. Quando há razoabilidade, essas doutrinas possuem, então, a característica de serem doutrinas razoáveis. À convivência democrática de doutrinas razoáveis, dá-se o nome de pluralismo razoável. A razoabilidade é pública e justificável a todos e desempenha o papel exatamente de propiciar a reciprocidade entre os sujeitos sociais e o empenho por benefícios para todos.

Contudo, para a efetividade social da razoabilidade, é preciso levar em consideração os limites do juízo. São explícitas as disparidades de juízos, o que é natural de se esperar tendo em vista fatores como, por exemplo, os conceitos vagos, que acabam submetidos à subjetividade da interpretação; ou ainda a singularidade das experiências de vida, que estão sempre a moldar a sensibilidade moral e política de cada um.

Além do mais, em se tratando de uma sociedade democrática, formada por cidadãos livres e iguais, que têm o direito de exercer crenças e doutrinas religiosas, filosóficas e morais conforme entendam o que melhor lhes servem, o pluralismo

moral é um fato permanente, justamente por ser a manifestação de seus cidadãos enquanto livres e iguais. Por consequência dessa pluralidade, a diversidade de doutrinas defendidas por vezes são contrapostas. É o caso de crenças religiosas incompatíveis entre si, quando uma religião proíbe certa conduta que é vista como comum por outra, a exemplo da alimentação Haraam, do Islamismo, que proíbe o consumo de suínos e derivados, enquanto esses itens são normalmente consumidos por pessoas de outras crenças; ou a exemplo da prática da Castidade em certas vertentes do Catolicismo, que proíbe a relação sexual antes do casamento, enquanto pessoas de outras crenças não seguem tais preceitos. São divergências morais, porque uma doutrina considera uma mesma conduta como certa, enquanto outra doutrina a considera como errada.

Essas divergências de juízo, crença e pensamento se manifestam também nas concepções sobre justiça: a disputa sobre o que é justo ou não. Ao mesmo tempo, uma concepção compartilhada de justiça é componente essencial para uma convivência bem-ordenada e equânime, ou seja, uma sociedade mutuamente benéfica. O afastamento de doutrinas abrangentes reflete em uma concepção que tem por característica ser política.

Logo, fica perceptível a problemática em conseguir alcançar uma unidade social diante de uma realidade plural. Questiona-se: como é que uma concepção de justiça poderá conseguir algum tipo de justificação pública enquanto a sociedade que a envolve é formada por uma diversidade de justificações morais que se contrapõem?

Ao mesmo tempo, sabe-se que tal coesão é essencial para a eficiência da sociedade, sendo que a menor relação interpessoal já depende de termos mutuamente reconhecidos e aceitos. Ora, não existiria cooperação produtiva alguma, na sociedade, caso o homem estivesse estagnado em um embate de valores morais incompatíveis.

É nesse ponto que Rawls traz a noção de domínio político como solução, justamente por viabilizar que as divergentes doutrinas morais da sociedade acomodem uma mesma concepção política de justiça. Tem por objeto a adequação entre as doutrinas morais abrangentes e razoáveis, em busca de preceitos de justiça política compartilhados, a fim de atingir uma convivência social e política justa, promovida pelas instituições sociais básicas e endossada por todos os cidadãos.

A questão apresentada será objeto de investigação do segundo capítulo desta dissertação, seguida pelas soluções reveladas pelo liberalismo para que a sociedade plural tenha uma concepção partilhada de justiça: é preciso que sua justificação seja pública e sua natureza seja política. Tudo isso é explicado por meio de três elementos: o consenso sobreposto, que consiste na unificação do ponto de vista em comum acerca de elementos constitucionais essenciais, apesar do pluralismo; a prioridade do justo, que significa a primazia de uma concepção de justiça sobre as concepções de bem, isto é, os fins particulares perseguidos pelos cidadãos; e a razão pública, que diz respeito a uma razão compartilhada pelos cidadãos e que dispõe os elementos que devem integrar a cultura pública.

Por fim, diante dos aspectos políticos evidenciados, o terceiro capítulo investigará a relação entre o moral e o político, à vista do papel desempenhado pela moralidade para uma concepção de justiça. Considera-se, para tanto, uma concepção pública e política de justiça baseada na cultura pública de princípios compartilhados – princípios que consolidam uma democracia constitucional justa. A concepção traduz o ponto de convergência entre cidadãos livres e iguais, em uma convivência política e social duradoura, conduzida por termos equitativos de cooperação em que há espaço para a convivência de valores divergentes. Visando a essa finalidade, defende o afastamento de qualquer verdade moral imposta por doutrinas, e se apoia na razoabilidade. Veremos como a capacidade das pessoas de desenvolver o senso de justiça – delineado como um poder moral do cidadão – e a razoabilidade configuram uma base moral sobre a qual se constrói o liberalismo político guiado por uma concepção pública e política de justiça.

Ainda no terceiro capítulo, com o intuito de compreender como interagem o moral e o político, investigamos primeiro o argumento de uma fundamentação moral para o liberalismo político – que consiste na ideia de normas, princípios e ideais válidos para todos, independentemente de vontades individuais como cidadãos. Em específico, fala-se no princípio do respeito pelas pessoas, na condição de norma moral que precede qualquer vontade do corpo coletivo da sociedade, sendo assim o compromisso moral que faz as pessoas se dedicarem por termos justos de cooperação social.

Por fim, como hipótese diante da questão da possibilidade de justificação pública de uma concepção de justiça, exploramos a relação entre o moral e o político marcada pela existência de uma concepção pública e política de moralidade.

É definido sucintamente como funciona o conjunto de princípios e normas que expressam os valores morais que integram a cultura pública partilhada da sociedade, de onde, em tese, a concepção pública e política de justiça de Rawls extrai seus princípios. O propósito é demonstrar como existe uma moralidade razoavelmente justificável dentro de um sistema de prescritividade objetiva, que forma um campo de princípios e valores que pode ser compartilhado perante os membros de uma mesma sociedade.



## 1 PANORAMA TEÓRICO

Com o intuito de aprimorar nosso entendimento sobre a natureza de uma concepção de justiça, optamos por inicialmente abordar a construção da teoria feita por John Rawls a partir da primeira fase de sua obra, em especial, em *Uma Teoria da Justiça* (1971). Uma concepção de justiça é apresentada por Rawls (1997, p. 5) como uma concepção formada por princípios de justiça<sup>1</sup> que tem por objeto a atribuição de direitos e deveres pelas instituições básicas sociais, ocupando-se assim de uma justa distribuição de benefícios e encargos provenientes da cooperação social<sup>2</sup>. É uma concepção caracterizada como pública porque todos os cidadãos aceitam esses princípios, sabendo que os demais e que as instituições sociais também aceitam e agem de acordo.

Em primeiro lugar, pretendemos identificar como o modelo contratualista é utilizado para a elaboração do pensamento do autor, investigar de que forma sua teoria confronta a doutrina utilitarista e localizá-la entre outras discussões relevantes, sobretudo estabelecendo a prioridade do justo.

Nesse rumo, cumpre situar o papel de uma concepção de justiça no mundo contemporâneo, o objeto a que se destina, os princípios que engloba, bem como compreender suas demais características e o processo de sua elaboração. É preciso visualizar o ideal ordenamento social justo derivado de uma concepção pública de justiça para que possamos à frente investigar a possível relação entre o moral e o político existente nessa conjuntura. Por isso, iniciaremos a pesquisa contextualizando a teoria e seus conceitos fundamentais.

### 1.1 O contratualismo rawlsiano

Quando John Rawls publica *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, abre um novo caminho para os debates sobre a forma de convivência civil, destacando a justiça

---

<sup>1</sup> Interessa observar a distinção de termos presentes na filosofia de Rawls, conforme destacada por Reis (2017, p. 10-11): “[...] o conceito define um determinado termo, enquanto os princípios determinam como esse conceito deve ser aplicado. Uma concepção é a combinação entre o conceito e os princípios que o aplicam”. Então, a partir do conceito de justiça, busca estabelecer os princípios para efetivar tal conceito, visando uma concepção de justiça como equidade.

<sup>2</sup> A conceituação de uma concepção de justiça carrega outros termos ainda não definidos, mas que serão oportunamente elucidados ao longo deste estudo e retomados no contexto de uma concepção pública de justiça.

social como elemento primordial na constituição de uma sociedade. Com isso, recorre ao método do contrato social para solucionar questões de ordenamento e estruturação de uma sociedade justa. O contratualismo<sup>3</sup> rawlsiano carrega semelhanças, mas também importantes distinções, com o contratualismo clássico, apresentadas adiante. Assim declara o autor logo no Prefácio da obra:

Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. Desse modo, espero que a teoria possa ser desenvolvida de forma a não mais ficar aberta às mais óbvias objeções que se lhe apresentam, muitas vezes consideradas fatais (RAWLS, 1997, p. XXII).

Entendemos que o contratualismo serve à teoria da justiça como uma ferramenta metodológica, por meio da qual o autor busca obter os resultados de justiça os mais adequados possíveis. Não serve como fim a ser alcançado; mas sim, como recurso para a elaboração da ideia de justiça como equidade. Como discorre Welter (2013, p. 45), o contratualismo funciona como instrumento para resolver questões substantivas e de organização estrutural da sociedade contemporânea.

No pensamento rawlsiano, o contratualismo fica bem demonstrado com a ideia de posição original, que é o mecanismo de abstração intelectual que o autor emprega para formular o sistema equitativo de cooperação social (cf. RAWLS, 2003, 20-22).

Oportunamente, cabe dizer que o autor levanta um contrato hipotético, como “[...] um acordo que firmaríamos sob certas condições ideais, e no qual é respeitado nosso caráter de seres livres e iguais”. Quanto às partes do contrato rawlsiano, são representações dos cidadãos em igualdade de *status* moral, que fazem a escolha de princípios morais sem que estejam subordinados a situações particulares da vida real (cf. GARGARELLA, 2008, p. 14-21).

Presente desde o início da formulação de uma teoria de justiça como equidade<sup>4</sup>, a fundação contratualista se mantém também adiante no pensamento

---

<sup>3</sup> Referimo-nos ao contratualismo rawlsiano também como “neocontratualismo” porque surge, na linha do tempo do pensamento filosófico, posteriormente às primeiras ideias denominadas “contrato social”.

<sup>4</sup> “[...] a posição original é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos” (RAWLS, 1997, p. 19).

rawlsiano, quando passa a considerar a justiça através do modelo de um liberalismo político<sup>5</sup>.

Aliás, no contratualismo, a plausibilidade de uma teoria ou de uma medida política depende de uma proposta que seja – ou que então seria –, de acordo com Gargarella (2008, p. 14), “aprovada por todos os sujeitos potencialmente afetados por ela”. Então, no contrato social, a autoridade das regras que orientam o convívio em sociedade é “uma criação dos próprios indivíduos, que não pode ser justificada recorrendo-se a abstrações ou entidades não-humanas”.

Logo, a autoridade é fruto dos próprios indivíduos e estes estão comprometidos com e submetidos às regras dela derivadas. Esse tópico é pertinente para compreender, posteriormente, a legitimidade de uma concepção de justiça. A autoridade que se origina de uma formulação contratualista, será depois explorada pela manifestação do poder coletivo dos cidadãos, como apropriada para legitimar uma concepção de justiça e seus respectivos princípios de justiça. Com a autoridade e a legitimidade vincula-se a publicidade de uma concepção, que significa seu reconhecimento recíproco entre os indivíduos e as instituições que integram a sociedade. Fica evidente, assim, por que a teoria é construída por meio do contrato social.

Nesse sentido, Rawls (1997, p. 18) elucida que a condição de publicidade e o aceite consensual assinalados nos princípios de justiça são elementos típicos da teoria contratualista.

Vejamos, então, como o contratualismo se apresenta na tradição e como é aproveitado por Rawls como método de abstração intelectual para o desenvolvimento de princípios de justiça social.

A ideia do contrato social, em específico, percorre há tempos o pensamento filosófico, passando pelo pensamento antigo<sup>6</sup> e moderno:

Em sua forma reconhecidamente moderna, no entanto, a ideia foi revivida por Thomas Hobbes e posteriormente desenvolvida, de diferentes maneiras, por John Locke, Jean-Jacques Rousseau, e

---

<sup>5</sup> “A justiça como equidade retoma a doutrina do contrato social [...]: os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidas numa sociedade em que passam sua vida” (RAWLS, 2000, p. 66).

<sup>6</sup> Apenas a título de informação, D’Agostino, Gaus e Thrasher (2021, não paginado) mencionam que o contrato social é objeto de estudo desde o pensamento antigo, e citam como exemplos os filósofos Protágoras (que viveu entre 481 e 411 a.C.) e Epicuro (que viveu entre 341 e 270 a.C.).

Immanuel Kant<sup>7</sup> (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado, tradução nossa).

A fim de resgatar brevemente uma das ideias apresentadas pelo contratualismo moderno, trazemos um ponto relevante do que propõe o contrato social de Jean-Jacques Rousseau, de 1762<sup>8</sup>: o homem em estado natural não teria condições de assim subsistir diante dos obstáculos que surgiriam, sendo a agregação de forças indispensável para a preservação e desenvolvimento da civilização (cf. ROUSSEAU, 2002, p. 31).

Em referência aos primeiros modelos de sociedade, Rousseau (2002, p. 24, 31) esclarece que os indivíduos associados “[...] havendo todos nascido iguais e livres, só a proveito comum alienam a sua liberdade”. Trata-se da associação e do direcionamento de forças individuais, dos homens livres e dotados de discernimento, no intento de satisfazer interesses humanos não alcançados individualmente. Para tanto, o coletivo se submete à ordem e à estrutura de uma sociedade – união que deve preservar as condições de força e liberdade dos indivíduos –, o que o autor chama de liberdade de convenção.

Diante disso, D'Agostino, Gaus e Thrasher (2021, não paginado) explicam que a teoria do contrato social tem por fim, de maneira geral, demonstrar que as partes de uma sociedade têm motivos para “apoiar e cumprir as regras sociais fundamentais, leis, instituições e/ou princípios” (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado) inerentes à sociedade de que fazem parte, o que se traduz no seu objetivo geral, que é a justificação pública.

Em se tratando de teorias do contrato social destinadas à estrutura do Estado, por exemplo, busca-se estipular a justificação pública que garante consenso entre os membros da sociedade e a constituição política que a governa.

Dois séculos após as teorias contratualistas modernas, o referido modelo é utilizado por Rawls como recurso metodológico para a construção de sua teoria de justiça como equidade, pela abordagem conhecida como um neocontratualismo:

---

<sup>7</sup> “In its recognizably modern form, however, the idea is revived by Thomas Hobbes and was later developed, in different ways, by John Locke, Jean-Jacques Rousseau, and Immanuel Kant” (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado).

<sup>8</sup> Aqui atuamos com Rousseau como uma breve representação da ideia do contratualismo clássico. Todavia, é imprescindível ressaltar que a teoria do contrato social não se restringe ao pensador apresentado, sendo que o próprio Rawls (1997, p. 12) faz referência a Locke, Rousseau e Kant como autores clássicos que contribuíram de alguma forma para o desenvolvimento de seu neocontratualismo.

“Depois de Kant, a ideia caiu em desuso com os filósofos políticos até ser ressuscitada por John Rawls. Agora está no coração do trabalho de vários filósofos morais e políticos”<sup>9</sup> (D’AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado, tradução nossa).

Desde o início, em *Uma Teoria da Justiça* (1971), o autor esclarece que a associação humana é uma contraposição entre o conflito de interesses e a identidade de interesses. Existe identidade de interesses porque o homem busca na sociedade uma vida melhor, o que depende de uma cooperação mútua. Em contrapartida, existe conflito de interesses porque cada indivíduo disputa uma melhor parcela de vantagens (cf. RAWLS, 1997, p. 4-5).

O autor expõe a intenção de obter o seguinte:

[...] uma visão mais clara das principais características estruturais da concepção alternativa de justiça que está implícita na tradição contratualista, e se apontar o caminho para uma elaboração maior dessa concepção. Entre as visões tradicionais, acredito ser essa a concepção que mais se aproxima de nossos juízos ponderados sobre a justiça, e que constitui a base moral mais apropriada para uma sociedade democrática (RAWLS, 1997, p. XXIII).

Isso significa que a tradição fornece bases para a elaboração de sua teoria, em especial para a contraposição às demais doutrinas morais, como exemplo o utilitarismo. O contratualismo rawlsiano busca uma concepção de justiça que, além de proporcionar uma justa cooperação social, seja compatível com os juízos ponderados dos indivíduos e apta a constituir a base de uma sociedade democrática.

Nesse ponto, observa-se, em sua primeira obra, uma investigação voltada à “natureza da justiça social e sua compatibilidade com a natureza humana e o bem de uma pessoa”<sup>10</sup> (FREEMAN, 2003, p. I, tradução nossa).

Portanto, embora a teoria pertença a um modelo de contrato social, os conteúdos e elementos aqui tratados divergem daqueles que foram fundamentais no decorrer das teorias tradicionais. Isso porque, diferentemente do contratualismo clássico – que tem como objetivo principal legitimar alguma forma de governo, vinculando os termos de convivência a um poder soberano –, o contrato

---

<sup>9</sup> “After Kant, the idea fell out of favor with political philosophers until it was resurrected by John Rawls. It is now at the heart of the work of a number of moral and political philosophers” (D’AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado).

<sup>10</sup> “In *Theory* he pursued this question as part of a more general inquiry into the nature of social justice and its compatibility with human nature and a person’s good” (FREEMAN, 2003, p. I).

apresentado por John Rawls tem por finalidade elaborar um conjunto de princípios, voltados à efetivação de justiça social, que possam ser aceitos consensualmente pelo coletivo (cf. ARAÚJO, 2002, p. 80).

Rawls (1997, p. 12) expõe claramente que, para alcançar o mencionado plano de abstração de sua teoria, não se deve pensar que o contrato original “introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo”, porque o propósito do consenso é na realidade a definição dos princípios de justiça.

Em outras palavras, essa delimitação do objeto e do papel<sup>11</sup> do contratualismo rawlsiano demarca uma importante diferenciação de um contratualismo clássico que priorizou justificar a criação da sociedade ou estabelecer uma forma de governo.

Recuperando, enfim, a definição de contrato social apresentada da seguinte maneira por D’Agostino, Gaus e Thrasher (2021, não paginado, tradução nossa): “O contrato social é um *modelo de* justificação racional que transforma o problema da justificação (quais razões os indivíduos têm) em um problema de deliberação<sup>12</sup> (quais regras eles aceitarão)”.

A justificação demandada pelo contrato social acerca da justiça como equidade é resolvida pela deliberação de princípios a serem adotados. O contratualismo demonstra quais razões ligam as pessoas autointeressadas ao ponto de vista de cidadãos, participantes da cooperação coletiva da sociedade a qual pertencem (cf. D’AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado).

Conforme indicado, a teoria do contrato social se empenha por um modelo cujo objetivo “é representar as nossas razões para subscrever e cumprir algum conjunto de regras, princípios, ou normas sociais”. O fato de ser um modelo significa que o fenômeno estudado é isolado em suas características e elementos fundamentais. Assim, com a alteração dos elementos, o fenômeno assume

---

<sup>11</sup> Segundo D’Agostino, Gaus e Thrasher, as distintas abordagens da teoria do contrato social podem ser avaliadas a partir de cinco elementos: o papel do contrato social (*the role of the social contract*), as partes (*the parties*), o acordo (*agreement*), o objeto do acordo (*the object of the agreement*) e o que o acordo pretende demonstrar (*what the agreement is supposed to show*).

Outra diferenciação que notamos é quanto às partes: enquanto a perspectiva hobbesiana pretende estabelecer um contrato entre seres de “carne e osso”, visando a regras mutuamente vantajosas para todos, Rawls levanta um contrato hipotético, em que as partes são representações dos cidadãos em condição de igualdade de *status* moral e são autointeressadas (cf. GARGARELLA, 2008, p. 14-15).

<sup>12</sup> “The social contract is a *model of* rational justification that transforms the problem of justification (what reasons individuals have) into a problem of deliberation (what rules they will agree to)” (D’AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado).

simulações em diferentes funcionamentos. É por isso que diferentes teorias contratualistas apresentam diferentes parâmetros para o modelo de contrato social (cf. D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado).

Desse modo, convém explorar um pouco mais os elementos que fazem dos princípios de justiça parte de um ideal social, na função de esteio para o acordo coletivo. Em primeiro lugar, retomando o ponto acima exposto, o principal objeto do acordo coletivo é, justamente, um consenso acerca dos princípios de justiça – princípios estes destinados inicialmente à estrutura básica e que “devem regular todos os acordos subsequentes”. Assim dizendo, uma concepção de justiça – referenciada posteriormente por justiça como equidade – atua como ponto de partida para a definição das formas da associação coletiva, formas de cooperação e, então, das formas de governo possíveis (cf. RAWLS, 1997, p. 12).

Além do mais, o conteúdo dos princípios de justiça é a regulação dos interesses conflitantes e da distribuição dos benefícios resultantes do empenho em sociedade. Assim sendo, segundo Freeman (2003, p. 3), embora eles sejam aplicados, em uma primeira instância, às instituições básicas<sup>13</sup> – sendo que não têm por objeto fazer justiça em meio às relações interpessoais –, é certo que também ressoam na esfera dos indivíduos e suas ações, visto que eles serão “justos à medida que se conformam às demandas das instituições justas”<sup>14</sup> (FREEMAN, 2003, p. 3, tradução nossa).

Por fim, é importante dizer que em sua obra posterior, *O Liberalismo Político* (1993), Rawls limita a aplicação de uma concepção de justiça como equidade para tão somente a cultura de democracias constitucionais. Isso porque, para Freeman (2003, p. 2, tradução nossa), a teoria inicialmente trazia “um ideal moral universal a ser aspirado por todas as sociedades”<sup>15</sup>, o que precisou ser refinado diante das próprias demandas do liberalismo, destinando-se à aplicação em uma democracia constitucional.

Diante disso, Rawls indica as questões fundamentais do liberalismo político, assim sintetizadas no decorrer da obra:

---

<sup>13</sup> Por instituições básicas entendemos as principais instituições políticas e sociais que compõem o sistema de cooperação social. A exemplo, cita-se “A Constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia [...], bem como, de certa forma, a família [...]” (RAWLS, 2003, p. 13-14).

<sup>14</sup> “Individuals and their actions are just insofar as they conform to the demands of just institutions” (FREEMAN, 2003, p. 3).

<sup>15</sup> “*Theory* depicts justice as fairness as a universal moral ideal to be aspired to by all societies” (FREEMAN, 2003, p. 2)

A primeira delas é: qual é a concepção de justiça mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais? E a segunda é: quais são os fundamentos da tolerância, compreendida de forma genérica, dado o fato do pluralismo razoável, entendido como resultado inevitável das faculdades da razão humana em atividade no interior de instituições livres e duradouras? (RAWLS, 2000, p. 91).

Percebemos que referida fundamentação está inclinada a aspectos do mundo existente que devem ser levados em consideração para que a teoria venha a ser consolidada em uma sociedade real. Em outros termos: uma concepção de justiça deve preservar as condições de igualdade e liberdade política dos cidadãos, bem como preservar o fato do pluralismo, assegurando a manutenção da democracia. São características que acrescentam a qualidade de utopia realista à teoria, o que será observado adiante.

Ademais, as mudanças de perspectiva do autor<sup>16</sup>, que serão aprofundadas com as obras de segunda fase, trazem um ajuste especialmente relevante acerca dos sujeitos membros do contrato social:

Nesta segunda obra, Rawls renuncia a que a autonomia moral faça parte dos requisitos que os indivíduos devem assumir para acordar os princípios de justiça. Basta assumirem que os cidadãos devem considerar a si mesmos livres e iguais em um sentido político, não metafísico (PUYOL, 2017, p. 127).

Portanto, em *O Liberalismo Político*, os poderes morais dos cidadãos deixam de ocupar papel tão importante quanto tinham inicialmente no que se refere à formação de um consenso sobre justiça. Mais sobre o assunto será estudado no segundo capítulo desta dissertação.

Em suma, compreendido o local em que a justiça como equidade se situa dentro da tradição contratualista, passamos a articular sobre sua posição entre as relevantes discussões provocadas, principalmente em oposição ao utilitarismo.

---

<sup>16</sup> Trata-se da chamada “*political turn*”: transição teórica que o autor faz entre as obras de primeira fase para as obras de segunda fase, em que passa a avaliar uma concepção de justiça por uma perspectiva mais política. As diferenças ficarão mais evidentes com os próximos capítulos.

## 1.2 Uma doutrina deontológica

Ángel Puyol (2017, p. 19-20) diz que “toda filosofia se escreve contra outra filosofia”. Concretizando essa ideia, a teoria de justiça de Rawls é elaborada como alternativa a outras doutrinas de predominância no mundo, especificamente à doutrina utilitarista e intuicionista, e como tentativa de sanar as injustiças da estrutura básica da sociedade que têm como consequência a desigualdade de distribuição de benefícios e encargos sociais.

Um aspecto central para atingir tais objetivos é a primazia do justo. Em uma teoria da justiça, como doutrina deontológica, os princípios de justiça devem ser garantidos em primeiro lugar, a fim de preservar direitos e liberdades básicas em igualdade a todo cidadão. Posteriormente no pensamento rawlsiano, quando a justiça como equidade é transposta para um modelo de liberalismo político, essa noção continua ocupando papel fundamental – sob a perspectiva da prioridade do justo, abordada mais adiante no texto. Por essa razão, é relevante contextualizar o assunto, como elemento fundamental para a compreensão do pensamento ora analisado.

Segundo Reis (2017 p. 31), o caráter deontológico diz respeito à estrutura moral da teoria, especificamente à estrutura de relação entre o justo e o bem. Nesse caso, isso significa que quando houver algum embate entre as considerações do justo e do bem, as exigências do justo têm prioridade. Em adição, a estrutura deontológica nega a independência do bem, o que significa que o conteúdo de uma concepção de bem não é avaliado de exclusivamente por meio de suas considerações internas; sua avaliação está também submetida ao justo, podendo ser julgado como moralmente errado ou como contrário à justiça.

Portanto, abordaremos o caráter deontológico da teoria rawlsiana, oportunamente expondo, também, os posicionamentos controversos – contudo, sem intenção de exaurir as discussões sobre o tema.

### 1.2.1 Objeções ao utilitarismo como importante elemento de construção teórica

No prefácio de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls (1997, p. XXI-XXII) logo expõe que o rumo da filosofia moral tem provocado incongruências não apenas em relação às repercussões sociais, mas também aos nossos sentimentos morais. Isso porque, segundo o autor, as doutrinas de justificação moral utilitarista<sup>17</sup> atendem a interesses mais amplos, mediante teorias que definem parâmetros de medidas para os interesses sociais.

Assim descreve o propósito geral do utilitarismo, pautando-se na doutrina clássica, mas sem adentrar nas peculiaridades das diferentes abordagens da teoria:

A ideia principal é a de que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros (RAWLS, 1997, p. 25).

Considerando que a crítica de Rawls se direciona a uma definição não tão precisa, tão logo recorreremos às definições segundo John Stuart Mill, para quem a teoria do utilitarismo estabelece um padrão moral regido pelo Princípio da Maior Felicidade<sup>18</sup>, referido também como princípio da utilidade – o que significa definir o certo e o errado com base no que promove ou não a felicidade. Então, o padrão utilitarista não consiste na maior felicidade de um agente; mas, sim, “o maior total de felicidade em termos globais” (MILL, 2005, p. 52).

A fim de assimilar o conteúdo, abordaremos algumas expressivas questões destacadas por Gargarella (2008, p. 4): em primeiro lugar, que temos uma tendência natural de apelar ao princípio utilitarista para a solução de dilemas morais<sup>19</sup> a partir do momento em que preferimos uma decisão que favoreça a maioria de indivíduos.

Outra questão importante é que os interesses e desejos das mais diversas partes afetadas pela resolução do dilema moral são levados em consideração, afastado qualquer tipo de prejulgamento:

---

<sup>17</sup> Rawls (1997, p. XXII) cita Hume, Smith, Bentham e Mill como alguns dos pensadores que dão respaldo à extensão da doutrina utilitarista.

<sup>18</sup> O autor explica: “O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer” (MILL, p. 48).

<sup>19</sup> Explica, ainda, que “[...] o utilitarismo nos sugere que – em casos de dúvidas sobre qual política adotar perante determinado conflito de interesses – avaliemos as distintas alternativas em jogo, considerando os interesses dos diferentes indivíduos que poderiam ser beneficiados ou prejudicados a partir de tais opções” (GARGARELLA, 2008, p. 4).

[...] o utilitarismo (pelo menos alguma versão interessante dele) sugere considerar as preferências de cada um dos possíveis afetados, independentemente do conteúdo específico das reivindicações particulares de cada um deles (GARGARELLA, 2008, p. 4-5).

Como terceiro tópico, há de se mencionar seu caráter igualitário: é atribuído igual valor entre todas as pessoas, sendo que seus interesses devem ser considerados com a mesma importância. Quando diante de algum dilema moral ou problema de escolha, o utilitarismo defende que sejam computadas todas as preferências individuais, conferindo então igual valor a cada uma delas, a fim de resolver os conflitos de interesse de modo a alcançar os melhores resultados – que, aqui, significa o resultado que potencializa ao máximo o bem-estar social (cf. GARGARELLA, 2008, p. 6).

Para finalizar as questões apresentadas por Gargarella (2008, p. 7) como favoráveis ao utilitarismo, menciona-se o balanço entre sacrifícios suportados em prol de vantagens maiores. Nesse sentido, tomando como ponto primeiro a concepção do bem para o indivíduo – que seria a realização de seus desejos – uma noção que é válida para o indivíduo estende-se, então, para a esfera coletiva (cf. RAWLS, 1997, p. 26-27). De acordo com essa ótica:

Pois assim como é racional que um homem maximize a realização de seu sistema de desejos, também é justo que uma sociedade maximize o saldo líquido de satisfação obtido com referência a todos os seus membros (RAWLS, 1997, p. 28).

Conforme expõe Mandle (2009, p. 41-42), trata-se da prioridade que as pessoas dão à realização de suas concepções de bem, ainda que às custas de sacrifícios. Quando reproduzida em escala social, atinge-se uma visão utilitária: o maior objetivo é elevar ao máximo a satisfação líquida do conjunto das preferências particulares de cada um. Evidentemente, essa transposição de pensamento do individual para o social carrega consigo essa parcela de sacrifícios que podem ser suportados em prol de um bem maior:

Se pensarmos em um indivíduo visando realizar sua concepção de bem ao longo de uma vida inteira, assumimos que é perfeitamente racional que ele imponha alguns custos em um momento, no intuito

de alcançar maiores ganhos em outro momento<sup>20</sup> (MANDLE, 2009, p. 41, tradução nossa).

Isso tudo justifica o caráter teleológico<sup>21</sup> do utilitarismo, que preza primeiramente pela definição de bem. Em específico, a concepção de bem se refere à utilidade ou então à realização das vontades. A concepção de justiça para o utilitarismo, por sua vez, será aquela capaz de maximizar esse bem, computando a satisfação de vontades de todos os seus membros. Agir de acordo com a moral significa produzir “o máximo de bem possível” (cf. MANDLE, 2009, p. 42).

Em outras palavras, podemos dizer que a doutrina toma o conceito de “bem” como ponto de partida, para somente então questionar se há correspondência com o conceito de justo – o que, no caso, depende de que a estrutura da sociedade permita o maior saldo de satisfação coletiva, ainda que em detrimento da satisfação de particulares ou grupos específicos. Desse modo, considera o bem como independente da noção de justo ou, nas palavras de Rawls: “o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem” (RAWLS, 1997, p. 26).

Por outro lado, na justiça como equidade, a definição de princípios de justiça tem primazia em relação à definição de bem. A justiça – tratando-se especificamente da justiça aplicada às instituições sociais – deve ser garantida por primeiro, junto à definição de direitos que asseguram a justa perseguição das concepções de bem de cada pessoa (cf. WELTER, 2013, p. 39, 40).

Para Rawls (1997, p. 4), cada pessoa detém certos direitos e liberdades que são invioláveis como questão de justiça, que não podem ser violados nem mesmo em proveito do bem-estar social total<sup>22</sup>. Nesse sentido:

[...] numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou cálculo de interesses sociais (RAWLS, 1997, p. 4).

---

<sup>20</sup> “If we think of an individual aiming to realize her conception of the good over a complete life, we assume that it is perfectly rational for her to impose some costs at one point in order to achieve greater gains at other points” (MANDLE, 2009, p. 41).

<sup>21</sup> Segundo Reis (2017, p. 30-31), um dos objetivos predominantes de Rawls em *Uma Teoria da Justiça* foi contestar a estrutura de relação entre o correto e o bem das teorias teleológicas, sendo tal estrutura definida por “(a) uma concepção de bem independente do correto e (b) definição do correto como meio para realização do bem”.

<sup>22</sup> Conforme Santos (2022, p. 427), é diante dessa ideia que se constata um valor moral absoluto atribuído a certos direitos e liberdades.

Desse ponto em diante, passamos a apontar as críticas ao utilitarismo que são convenientes ao desenvolvimento de uma concepção de justiça.

De início, conforme discorre Mandle (2009, p. 43), todo e qualquer interesse ou preferência, quando satisfeito, é computado positivamente. O indivíduo detentor do desejo vê sua realização como a persecução daquilo que vê como intrinsecamente bom. Ocorre que, notoriamente, muitas das vontades das pessoas são questionáveis de um ponto de vista moral, mas essa avaliação depende de “princípios disponíveis para avaliar a permissibilidade moral das concepções do bem”.

À vista disso, Gargarella (2008, p. 8) comenta que o bem-estar, como pressuposto para a ordem social, vinculado à atribuição de valor às vontades individuais, carrega duas problemáticas. Primeiro, a forma a partir da qual os recursos seriam distribuídos na sociedade: as pessoas têm desejos diferentes, sendo que certas vontades demandam muito mais recursos para serem cumpridas do que outras<sup>23</sup>. Considerando que a medida de bem-estar social depende da satisfação desses desejos, vemos como consequência lógica os recursos empregados de modo a obter tais resultados. O segundo problema, diz o autor, é que abre possibilidade para que sejam computados gostos ofensivos, intenções que são moralmente reprováveis ou consensualmente condenáveis do ponto de vista igualitário.

O posicionamento crítico ao utilitarismo explorado por Rawls, também visto aqui em Gargarella, contesta o discurso de que sacrifícios podem ser tolerados em virtude de maiores benefícios. Isso porque, quando expandido para a esfera social, com um agregado de indivíduos e grupos, não se trata mais de um sacrifício próprio em prol de um benefício próprio. Na realidade, quando em referência à escala coletiva, pode ser que a maximização do bem decorra do sacrifício de um grupo ou de uma geração, por exemplo, em proveito de vantagens maiores de outros, o que não é justo (cf. GARGARELLA, 2008, p. 7).

---

<sup>23</sup> Às preferências pessoais, isto é, aquilo que cada um reivindica para si, soma-se o que Ronald Dworkin define como preferências externas, sendo estas as preferências reivindicadas aos outros, ou seja, preferências de como devem ser distribuídos bens, direitos e oportunidades às outras pessoas. Segundo Gargarella (2008, p. 9-10), as preferências externas podem abarcar tanto preferências de cunho racista e moralista – quanto preferências altruístas. Mais sobre o tema pode ser encontrado na obra de Gargarella, ora referenciada, e na obra de Dworkin, *Levando os direitos a sério* (1977).

Uma sentença que resume com clareza essas oposições é a seguinte: “o utilitarismo tende a ver a sociedade como um corpo, no qual é possível sacrificar algumas partes em virtude das restantes”. Contudo, para Rawls e Gargarella, trata-se de uma operação ilegítima, à medida que não reconhece a “independência e dissociabilidade entre as pessoas” (cf. GARGARELLA, 2008, p. 7, 8).

Entretanto, esse argumento de crítica interpreta o princípio da utilidade como sendo um aval para sacrifícios de interesses de parcela da sociedade e de uma violação quase que indiscriminada de direitos e liberdades em proveito de uma felicidade coletiva.

Em síntese, existe a crença amplamente difundida entre filósofos da ética e da política, entre os quais está Rawls, de oposição à teoria da utilidade porque concluem que a maximização da utilidade é incompatível com as demandas de justiça, com a justificativa de que não protegem direitos e liberdades individuais (cf. SANTOS, 2022, p. 419).

Por outro lado, existe a crítica quanto à forma com que Rawls se refere ao utilitarismo:

A preocupação rawlsiana é proveniente do fato de que o utilitarismo não fixa o valor nas pessoas, mas apenas na felicidade, e que nele pode haver espaço para que sejam aceitos estados de coisas que consideramos injustas (SANTOS, 2022, p. 427-428).

Embora o utilitarismo atribua relevante importância às regras de justiça, destaca que tais regras não são absolutas pois a própria utilidade pode superá-las e violar seus preceitos. Desse modo, conclui Mill (2005, p. 104):

[...] podemos concluir que a justiça é um nome para certas exigências morais que, consideradas coletivamente, ocupam um lugar mais elevado na escala da utilidade (e, por isso, têm uma obrigatoriedade mais forte) do que quaisquer outras, ainda que possam ocorrer casos particulares em que outro dever social é tão importante que passa por cima das máximas gerais da justiça.

Nesse sentido, de acordo com Santos (2022, p. 427-429), não é completa a crítica de Rawls ao utilitarismo, porque o princípio da utilidade não implica na relativização indiscriminada de direitos em prol da maximização da felicidade. Argumenta que o utilitarismo pode, sim, ser consistente com a atribuição de direitos

e liberdades individuais – que não obstante não sejam infringidos da maneira que interpreta Rawls, tampouco possuem a força moral absoluta por ele defendida.

Seguindo essa ideia, existem certas condutas que, no curso normal da vida, seriam de extrema injustiça e que, contudo, podem ser aceitas em casos particulares como o que é moralmente correto. Por exemplo, considera-se admissível a conduta de roubar alimentos ou medicamentos no intuito de salvar uma vida. Não se trata de sobrepor outro princípio moral à justiça; mas, sim, que o sentido do que é comumente justo não é o que vale como justo para alguns casos particulares (cf. MILL, 2005, p. 104).

Embora não se trate de uma sobreposição de outro princípio moral à justiça, existe uma justificação moral para tanto. São situações práticas em que, diante do conflito entre direitos, é admissível a violação justificada de um deles. Assim sendo, é preciso um critério<sup>24</sup> não arbitrário de justificação dessa ação moral – critério esse que, afirma Santos (2022, p. 429), é desempenhado pelo princípio da utilidade. Isso pois não considera as regras morais que estipulam os direitos como absolutas, de modo que “podem ser quebradas se, e somente se, tivermos uma justificação moral mais forte para assim proceder”.

Outro tópico sobre o tema, destaca Mandle (2009, p. 42), é a problemática sobre a distribuição de bens sociais que é, até certo ponto, irrelevante para o utilitarismo. Afirma, nesse sentido, que a distribuição de bens sociais somente terá importância caso afete negativamente o saldo total de satisfações; caso contrário, não é matéria de prioridade utilitarista.

Por conseguinte, o raciocínio utilitarista procede de modo a determinar a distribuição dos direitos, deveres, oportunidades, privilégios, formas de riqueza, de maneira a atingir seus referidos fins. Assim, haverá justiça pelo princípio utilitarista quando a estrutura da cooperação e a forma de distribuição dos proveitos proporcione o maior grau de utilidade coletiva possível (cf. RAWLS, 1997, p. 28).

Em contrapartida, os princípios de justiça, segundo o neocontratualismo rawlsiano, pressupõem o aceite, reconhecimento público e consenso coletivo sobre seus termos. Freeman (2003, p. 22, tradução nossa) explica que a distribuição de benefícios e encargos, pautada no princípio da utilidade levaria ressentimento

---

<sup>24</sup> Mais sobre os critérios empregados pela teoria utilitarista para identificar circunstâncias que justificam a violação de direitos pode ser encontrado no texto ora citado, *A visão de Mill acerca dos direitos e as críticas de Rawls* (2022).

àqueles prejudicados, eis que seu bem-estar particular e suas intenções “estão sendo sacrificados para o bem maior daqueles mais afortunados”<sup>25</sup>. Realmente, não seria coerente acreditar que as pessoas em desvantagem social concordariam com tal estrutura de distribuição dos bens sociais.

Diante do exposto, sob a perspectiva apresentada, observamos que alguns pontos cruciais ao utilitarismo acabam sendo também razões das importantes críticas, entre eles: o valor dado à satisfação de concepções individuais de bem, a ampliação da concepção individual de bem para a esfera coletiva, a atribuição indiscriminada de igual valor às preferências individuais, a dedicação em potencializar o saldo de bem-estar coletivo – ainda que em detrimento de parcelas de desvantagens – para, somente então, alcançar o que entende por sociedade justa.

Como resultado dos diferentes posicionamentos explorados, é possível compreender o seguinte: para a efetivação da virtude do justo na sociedade, ou seja, uma convivência social justa, Rawls acredita ser necessária a condução da cooperação social por princípios de justiça, que serão adiante devidamente abordados. Entre eles, o primeiro princípio de justiça, que assegura direito igual às liberdades básicas iguais.

Nesse sentido, de acordo com Santos (2022, p. 419), o campo da justiça social demanda a defesa de direitos e liberdades dos indivíduos na maior totalidade possível de ser garantida em igualdade aos indivíduos.

À vista disso, Rawls dá prioridade de valor aos direitos assegurados pelos princípios, como fator garantidor do justo, isto é, de uma cooperação social justa. A perseguição das concepções particulares de bem está sujeita à compatibilidade com o que os princípios de justiça estabelecem. Ao enfatizar essa prioridade, entende que está em oposição às teorias que, na sua visão, não dão a mesma prioridade a tais direitos e liberdades, referindo-se especialmente à doutrina utilitarista.

Contudo, outros teóricos demonstram que o utilitarismo não prega exatamente essa ideia que Rawls dá a entender com sua argumentação, muito menos fomenta a violação indiscriminada de direitos e liberdades para maximização da felicidade – até porque, conforme escreve Santos (2022, p. 431), salvaguardar os

---

<sup>25</sup> “After all, their well-being and interests are being sacrificed for the greater good of those more fortunate [...]” (FREEMAN, 2003, p. 22).

interesses vitais da vida humana, dispostos como direitos, segurança, liberdade, é a maior fonte de maximização da felicidade.

Assim sendo, preferimos focar na ideia levantada por Rawls apenas no que se refere à prioridade do justo sobre o bem, especificamente em relação à organização da vida política e social, por meio de princípios de justiça que garantem direitos e liberdades básicas e regulam a distribuição de benefícios e encargos sociais, a fim de obter a cooperação social o mais justa possível. Esses princípios prevalecem sobre os interesses e melhores fins de vida assim entendidos por cada pessoa em sua particularidade.

Portanto, sem pretensão de esgotar a discussão, para a presente pesquisa nos basta compreender a importância da prioridade do justo sobre o bem, ainda que não considerando plenamente o argumento da oposição ao utilitarismo, mas destacando a relevância da ideia tanto para a justiça como equidade quanto para a efetivação de um modelo de liberalismo político, conforme será abordado posteriormente.

A formulação de uma concepção de justiça apta a organizar as instituições de maneira desembaraçada de preferências, vontades e interesses particulares dos cidadãos será demonstrada a seguir. Além disso, mais adiante, será demonstrada pela perspectiva política das obras de segunda fase de Rawls.

### 1.2.2 Contrapontos à teoria da intuição

A elaboração de uma concepção partilhada de justiça se contrapõe também ao intuicionismo, pelo seu apelo às capacidades intuitivas sem critérios de prioridade e que baseia a formulação de conteúdos em um senso de julgamento que é volúvel. Admitindo que utiliza uma conceituação mais genérica, Rawls situa o intuicionismo como:

“[...] a doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pesar e comparar perguntando-nos qual equilíbrio, em nosso entendimento mais refletido, é o mais justo” (RAWLS, 1997, p. 36, 37).

Procura atingir equilíbrio por meio da intuição. Rawls (1997, p. 37) sintetiza as doutrinas intuicionistas em duas características:

“[...] primeiro, consistem em uma pluralidade de princípios básicos que podem chocar-se e apontar diretrizes contrárias em certos casos; segundo, não incluem nenhum método específico, nenhuma regra de prioridade, para avaliar esses princípios e compará-los entre si [...]”.

Podemos dizer, então, que existe uma pluralidade de princípios que podem ser, em algum momento, conflitantes entre si. No entanto, não há um método objetivo que dite qual deles deve prevalecer no caso de embates, não havendo qualquer tipo de hierarquia. A solução que o intuicionismo defende é a de que utilizemos da intuição para avaliar e selecionar o princípio mais adequado, conveniente para o caso em particular (cf. GARGARELLA, 2008, p. 2).

Entre as críticas de Rawls à doutrina intuicionista, Gargarella (2008, p. 3) destaca: a falta de hierarquia entre as intuições, a dificuldade de “distinguir intuições corretas de incorretas”, a facilidade com que a intuição pode ser confundida com “uma mera impressão ou palpite”.

Entretanto, apesar da crítica a qualquer justificação moral absolutamente intuicionista, Rawls (1997, p. 45) admite a importância de usar a intuição no desenvolvimento de uma concepção de justiça. Inclusive, de forma similar à doutrina intuicionista, a teoria da justiça preza por uma pluralidade de princípios à disposição para solução de conflitos.

Mandle (2009, p. 45) discorre sobre o papel que a intuição ocupa na teoria rawlsiana: a intuição pode ser equivalente ao conceito dos juízos ponderados<sup>26</sup>, remetendo-se aqui especificamente aos juízos ponderados presentes no início do processo que leva ao equilíbrio refletido. O autor prossegue:

À medida que nos movemos em direção ao equilíbrio reflexivo, introduzimos princípios e regras de prioridade que trazem estrutura

---

<sup>26</sup> Juízos ponderados, ou então juízos refletidos, podem ser conceituados como aqueles “realizados sob condições em que nossa capacidade de julgamento pôde ser plenamente exercida e não foi afetada por influências distorcivas”, que são “proferidos quando as condições são favoráveis ao exercício de nossas faculdades da razão e senso de justiça: ou seja, sob condições em que parecemos ter a capacidade, a oportunidade e o desejo de fazer um julgamento correto; ou em que pelo menos não temos nenhum interesse evidente para não fazê-lo [...]” (RAWLS, 2003, p. 41).

ao nosso senso de justiça, solucionando conflitos e lacunas<sup>27</sup> (MANDLE, 2009, p. 45, tradução nossa).

Ao passo que as partes se empenham pelo equilíbrio reflexivo<sup>28</sup>, “é importante fazer esse esforço e reduzir o apelo direto às intuições” porque, explica o autor, a utilização direta da intuição extingue a possibilidade de que os conflitos sejam solucionados através da razão (cf. MANDLE, 2009, p. 45).

Portanto, embora a intuição esteja presente, o pensamento jamais deve se limitar a ela. Rawls (1997, p. 45) alega que é uma concepção parcial: ao usarem somente a intuição como fundamento, os homens estarão guiados por seus diferentes valores e chegarão, assim, a diferentes conclusões:

Contudo, deveríamos fazer o que nos é possível para reduzir o apelo direto aos nossos juízos ponderados. Pois, se os homens avaliam os princípios finais de maneira diferente, como se presume que façam com frequência, as suas concepções da justiça são diferentes (RAWLS, 1997, p. 45).

Assim sendo, a principal objeção de Rawls se refere à inexistência de critérios de prioridade na doutrina intuicionista. É manifesta a importância social em “tornar convergentes os nossos entendimentos meditados sobre a justiça”, a fim de estabelecer uma concepção coletiva. Nesse sentido, a dependência da intuição para a teoria rawlsiana é reduzida conforme os juízos morais são substituídos por juízos de sabedoria (cf. RAWLS, 1997, p. 47-48).

Juízos ponderados têm importante papel na elaboração e também no reconhecimento dos princípios de justiça pelas partes. Todavia, não são eles que vão reger a aplicação dos termos de justiça.

O autor inclui a atribuição de pesos como tarefa intrínseca a uma concepção de justiça, não podendo ser deixada para segundo plano. Aliás, os pesos são ditados por “critérios éticos razoáveis”, frutos da escolha das partes em posição original. A sociedade demanda “padrões consensuais para julgar suas reivindicações mútuas” (RAWLS, 1997, p. 45). Dessa forma, os juízos intuitivos não

---

<sup>27</sup> “As we move in the direction of reflective equilibrium, we introduce principles and priority rules that bring structure to our sense of justice, resolving conflicts and gaps” (MANDLE, 2009, p. 45).

<sup>28</sup> De forma sucinta, o equilíbrio reflexivo pode ser entendido como um método de justificação que se dá pela comparação entre as doutrinas morais e os nossos juízos morais ponderados, de modo que, diante das diferenças, são provocados ajustes até que se encontre equilíbrio entre eles (cf. REIS, 2017, p. 11).

são suficientes para solucionarem os conflitos de interesses relativos às definições de justiça dentro da sociedade (cf. WELTER, 2013, p. 37).

Além do mais, o intuicionismo é classificado por Rawls, em suas obras de segunda fase, como uma doutrina abrangente, o que o impede – pela perspectiva da teoria rawlsiana – de servir como fundamento para as instituições democráticas (cf. WELTER, 2013, p. 37).

Dessa maneira, as objeções contra outras justificações morais contribuem para que Rawls encontre importantes problemas a serem solucionados<sup>29</sup>, visando a uma sociedade justa, o que faz por meio de uma teoria deontológica. Com essa finalidade, é preciso que haja primazia do justo sobre o bem, como elemento central da justiça como equidade, através da garantia de direitos e liberdades individuais e consenso coletivo sobre os termos de cooperação social. Uma vez assegurados os princípios de justiça, as pessoas podem perseguir os fins de vida que entendem como melhores para si. Aliás, cabe à estrutura de direitos dispostos nos princípios de justiça oferecer os meios – e os limites – para tanto, observada as regras de prioridade que uma concepção de justiça possui.

É com base nessas ideias que Rawls constrói o ideal de sistema de cooperação justo:

Um sistema social justo define o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos, e oferece uma estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação pelos quais e dentro dos quais esses fins podem ser equitativamente perseguidos (RAWLS, 1997, p. 34).

Embora a obra de Rawls não apresente uma visão completa sobre as doutrinas, eis que não adentra nas diferentes ramificações existentes, ainda é possível compreender os motivos que causam a insatisfação no autor, a ponto de investigar uma alternativa. Isso posto, a ideia de sociedade justa e a forma de alcançá-la estão desenvolvidas a seguir.

---

<sup>29</sup> São problemas que o autor visa a solucionar com sua teoria, conforme elucidado até aqui, especialmente a primazia de concepções particulares de bem e a falta de critérios de prioridade entre princípios de justiça.

### 1.3 Uma teoria da justiça

A presente pesquisa visa situar a relação entre o moral e o político diante da concepção de justiça trazida por John Rawls. Partimos do pensamento desenvolvido em observância ao problema da justiça social – que leva em consideração a existência de desigualdades arbitrárias e de uma estrutura de Estado que não é eficaz em corrigi-las. Nesse sentido, o autor elabora uma concepção de justiça que possui algumas particularidades, dedicada a conduzir o arranjo social definido como sociedade bem-ordenada.

#### 1.3.1 O empenho por uma sociedade bem-ordenada

A realidade social apta a sustentar os termos da justiça como equidade é aquela intitulada por John Rawls (2000, p. 79) como uma sociedade bem-ordenada, como a sociedade na qual cada indivíduo aceita e sabe que os demais indivíduos aceitam os mesmos princípios de justiça; na qual todos reconhecem ou têm motivos para acreditar que a estrutura básica está também em consonância com esses princípios; e, ainda, que é composta por cidadãos que possuem um “senso normalmente efetivo de justiça”, que os impele a agir em acordo com as instituições básicas, consideradas justas.

Isso porque, para que um sistema de cooperação seja justo e possua equilíbrio de reivindicações concorrentes e interesses comuns, são essenciais dois fatores, quais sejam: que os cidadãos sejam todos livres e iguais; que a convivência social se dê em uma sociedade bem-ordenada<sup>30</sup> (cf. RAWLS, 2000, p. 78-79).

Nesse sentido, de acordo com *Uma Teoria da Justiça*, uma sociedade bem-ordenada é aquela “efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça” (RAWLS, 1997, p. 5), na qual exista reconhecimento público dos termos de cooperação entre as pessoas e também das pessoas para com a estrutura básica. Contudo, é imprescindível mencionar que, posteriormente, o autor apura o conceito

---

<sup>30</sup> Importa dizer que essa afirmação é posta pelo autor e assim é considerada para que o pensamento seja desenvolvido.

de sociedade bem-ordenada<sup>31</sup>, incluindo a observação: “uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção *política* e pública de justiça” (RAWLS, 2000, p. 79, grifo nosso).

Trata-se de uma concepção pública porque há reconhecimento público, o que significa que os cidadãos aceitam e reconhecem reciprocamente o aceite pelos demais dos princípios de justiça. Além disso, a legitimação depende não apenas dos cidadãos entre si, mas também da efetivação dos princípios de justiça pela estrutura básica, ou seja: as instituições sociais agem de acordo com os princípios de justiça e os cidadãos têm pleno conhecimento disso. Desse modo, constitui um parâmetro em comum para regular a distribuição de encargos e benefícios sociais, um fator fundamental especialmente diante da variedade de propósitos entre os indivíduos. Nas palavras do autor: “uma concepção partilhada de justiça estabelece os vínculos da convivência cívica” (RAWLS, 1997, p. 5).

Rawls (2000, p. 79) define a estrutura básica pelas “principais instituições políticas, sociais e a maneira segundo a qual se encaixam num sistema único de cooperação”, reiterando que cabe a elas tomar por fundamento e assim assegurar aos cidadãos, dentro da sociedade bem-ordenada, que cumprirão com tais preceitos.

Samuel Freeman esclarece a definição:

A estrutura básica é o sistema interligado de regras e práticas que definem a constituição política, procedimentos legais e o sistema de julgamento, a instituição de propriedade, as leis e convenções que regulam mercados e produção econômica e troca, e a instituição da família (que é a principal responsável pela reprodução da sociedade e pelo cuidado e educação de seus novos membros)<sup>32</sup> (FREEMAN, 2003, p. 3, tradução nossa).

Uma concepção de justiça faz parte de um ideal social, sendo esse o ideal de uma sociedade bem-ordenada (cf. RAWLS, 2000, p. 79). Trata-se de um conceito idealizado porque “sociedades concretas são, é óbvio, raramente bem-ordenadas

---

<sup>31</sup> Destacamos o uso da ideia de sociedade bem-ordenada segundo *O Liberalismo Político*, apenas a fim de clareza conceitual. Entretanto, o aspecto *político* de uma concepção de justiça, que não é destacado na fase inicial da teoria de Rawls, será aprofundado nos capítulos seguintes desta dissertação, tendo em vista que uma concepção de justiça é o objeto central de nosso estudo. Por ora, o enfoque se põe sobre a sociedade bem-ordenada, a necessidade de coesão social sobre o conteúdo de uma concepção de justiça e demais aspectos fundamentais à teoria.

<sup>32</sup> “The basic structure is the interconnected system of rules and practices that define the political constitution, legal procedures and the system of trials, the institution of property, the laws and conventions which regulate markets and economic production and exchange, and the institution of the family (which is primarily responsible for the reproduction of society and the care and education of its new members)” (FREEMAN, 2003, p. 3).

nesse sentido, pois o que é justo e injusto está geralmente sob disputa” (RAWLS, 1997, p. 5). Não se nega a existência de discordância entre os homens; contudo, existe uma visão em comum que possibilita que os sujeitos estejam reunidos em convivência, sob alguma espécie de acordo social:

Todavia ainda podemos dizer, apesar dessa discordância, que cada um deles tem sua concepção de justiça. Isto é, eles entendem que necessitam, e estão dispostos a defender, a necessidade de um conjunto de princípios para atribuir direitos e deveres básicos e para determinar o que eles consideram como a distribuição adequada dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 1997, p. 5-6).

O trecho aponta para o raciocínio que seguirá nos próximos capítulos: apesar das disputas sobre as definições e formas de justiça, o conjunto social estará aberto a um conjunto de princípios básicos, contanto que seja compatível com os diversos sentidos morais individuais. Por isso, buscamos o que Rawls traz em sua teoria sobre a forma a partir da qual uma concepção de justiça pode abarcar a pluralidade da sociedade.

Não obstante, o ideal rawlsiano é melhor descrito por utopia realista. Reforçando o que foi supracitado, a sociedade bem-ordenada por si só forma um ideal, por ser o local de projeção de condições ideais de justiça social. É realista, pela percepção de Freeman, porque:

[...] não se destina a se aplicar nem a santos morais ou altruístas perfeitos, por um lado, nem a pecadores naturais ou egoístas racionais, por outro, mas ao que os humanos em seu melhor são capazes, dada sua natureza, em condições normais de vida social<sup>33</sup> (FREEMAN, 2003, p. 2, tradução nossa).

Isto é, fala-se em uma noção de sociedade bem-ordenada idealizada que se firma no que considera enquanto humanos exercendo o que de melhor são capazes, diante da própria natureza humana e de condições normais de vida social.

Ainda, a característica realista da utopia pode ser reforçada por outros detalhes que confluem para sua concretização na sociedade real: os princípios ajustados são executados pelas instituições básicas, o que significa que todo o

---

<sup>33</sup> “Rawls’s account of justice is *realistic* since it is designed to apply neither to moral saints or perfect altruists on the one hand, nor to natural sinners or rational egoists on the other, but to what humans at their best are capable of, given their nature, under normal conditions of social life” (FREEMAN, 2003, p. 2).

sistema de divisão de encargos e benefícios é justo partindo de sua estrutura básica. Isso fica claro quando o autor expressa que, “para nós, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 1997, p. 7).

Além disso, consoante ao que será abordado posteriormente, quando Rawls reorienta seu pensamento para uma perspectiva política, passa a descrevê-lo como uma filosofia política designada a desempenhar um papel prático, situando-se na cultura política pública<sup>34</sup> das sociedades democráticas (cf. REIS, 2017, p. 34).

Então, percebendo a sociedade democrática, justa e bem-ordenada como uma utopia realista, cabe citar o entendimento do próprio autor, conforme a transcrição a seguir da obra *Justiça como Equidade: Uma Reformulação* (2003):

Entendemos a filosofia política como realisticamente utópica: ou seja, como exame dos limites da possibilidade política praticável. Nossa esperança para o futuro de nossa sociedade apoia-se na crença de que o mundo social admite pelo menos uma ordem política decente, de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, embora não perfeito, seja possível (RAWLS, 2003, p. 5-6).

A busca por uma utopia realista faz parte das funções da filosofia política, que aqui tem por finalidade a justiça social, intermediada por uma concepção pública e política de justiça (cf. RAWLS, 2003, p. 5). Assim, seguimos para compreender o conteúdo dos princípios de justiça, bem como o método pelo qual são definidos.

### 1.3.2 Ponto de partida: Posição Original

Uma vez observada a ideia de sociedade bem-ordenada, e visando a um sistema de cooperação social justo no qual a estrutura básica opera embasada em termos equitativos, surge a questão: de que forma seriam definidos os termos de uma cooperação social equitativa<sup>35</sup>?

Primeiro, é inevitável uma ponderação. As disparidades já presentes na sociedade existente são fatores de parcialidade que não devem atuar na definição

---

<sup>34</sup> Nesse caso, cultura política pública consiste na parcela da cultura da sociedade que discute sobre as instituições políticas, econômicas e sociais, ou seja: tem por objeto “o modo como a estrutura básica de uma sociedade é ordenada”; e que é pública “quando é reconhecida pelos cidadãos em geral” (REIS, 2017, p. 34-35).

<sup>35</sup> Vale reiterar que por “cooperação social equitativa” referimo-nos a uma justa distribuição dos bens, benefícios e encargos sociais provenientes da cooperação em sociedade.

dos ditames de justiça. Sem dúvidas, existem massivas diferenças no que se refere a *status* social, condição financeira, renda, talentos naturais etc. Tudo isso acaba estimulando a majoração da desigualdade, à medida que aqueles mais afortunados conseguem maior acúmulo de poder político e aquisitivo, melhor acesso a oportunidades e a bens sociais, assim como as maiores ou melhores parcelas de vantagens sociais. Ainda, soma-se a justificação moral pautada nas demais doutrinas, que podem também endossar os termos estruturais de disparidade. Essas disparidades, que interferem direta e indiretamente na distribuição das vantagens sociais, podem ser referidas como arbitrariedades morais, privilégios da sorte natural e contingências de circunstâncias sociais.

A fim de superar essas loterias de sorte natural e social, Rawls propõe a ideia de posição original (*original position*), correspondente ao tradicional estado de natureza. Através de uma abstração intelectual, os sujeitos se colocam em um cenário hipotético em que um véu da ignorância<sup>36</sup> (*veil of ignorance*) afasta todo conhecimento relacionado ao seu papel na sociedade, privando-os da certeza sobre qualquer sorte natural e social. Logo, distancia toda contingência que gera disparidades entre partes, afastando conseqüentemente o uso de juízos preconceituosos pelo homem (cf. RAWLS, 1997, p. 13).

Assim, o autor propõe que os princípios de justiça sejam elaborados a partir da posição original<sup>37</sup> para que haja um processo equitativo e para que, conseqüentemente, os princípios aceitos sejam justos (cf. RAWLS, 1997, p. 146-147).

Conforme anteriormente exposto, a composição de uma sociedade bem-ordenada requer a definição do que é justo por uma perspectiva pública, o que se

---

<sup>36</sup> Entendemos o véu da ignorância como uma ferramenta que faz parte do procedimento de elaboração dos princípios de justiça como equidade e que tem por finalidade, segundo Rawls (1997, p. 147), “anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício”. A presença do véu da ignorância significa que as partes na posição original não têm conhecimento sobre quais são suas condições de sorte natural e social dentro da sociedade. O objetivo de afastar a ciência sobre esses fatores é impedir que a decisão seja motivada por interesses tendenciosos em benefício próprio, de maneira arbitrária e desigual, fundamentada em tais condições particulares.

<sup>37</sup> Em uma produção posterior, o autor sintetiza o conceito de posição original considerando alguns aspectos que recebem destaque nas obras de segunda fase, visíveis nos termos “pessoas razoáveis” e “princípios de justiça política” – aspectos estes que serão devidamente explicados no capítulo que se segue. De qualquer maneira, impera mencionar a conceituação então feita: “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, 2003, p. 25).

efetiva em formato contratualista. Para que o procedimento assegure resultados equitativos, pressupõe-se “uma situação inicial de igualdade entre as partes que escolhem os princípios sem poderem recorrer ao conhecimento das situações contingentes, isto é, estando sob o véu da ignorância” (SILVEIRA, 2009, p. 140).

Aprofundamos a ideia para destacar algumas características:

Pode-se perceber, então, que a posição original apresenta-se como um procedimento de representação (*device of representation*) que formaliza as convicções ponderadas (ou juízos morais ponderados ou refletidos) de pessoas razoáveis com base na descrição das partes como situadas de uma forma simétrica (equitativa) e devendo deliberar baseadas nas restrições apropriadas às razões para estabelecer os princípios de justiça [...] (SILVEIRA, 2009, p. 141).

O instrumento de contrato é hipotético e a-histórico, à medida que é guiado “pelo que as partes poderiam acordar” (SILVEIRA, 2009, p. 141).

Também “não está atrelada ao passado, ou melhor, pode ser pensada como desvinculada do tempo” (WELTER, 2009, p. 58). Evidentemente, a ideia de posição original não se trata de um evento a ser celebrado no mundo dos fatos; mas, sim, de um processo intelectual, por meio do qual é possível refletir e desenvolver enunciados de justiça aplicáveis na estrutura básica e convalidados pelos juízos morais ponderados.

Além disso, é um modelo de representação, que retrata uma condição de igualdade moral (cf. WELTER, 2013, p. 59). Supõe-se que em posição original as partes são iguais em direitos e em capacidades para a escolha dos princípios, reiterando aqui, inclusive, os poderes morais dos cidadãos, que são colocados em igualdade (cf. RAWLS, 1997, p. 21).

Rawls (1997, p. 21) reforça a fundamentação desse cenário inicial de igualdade exatamente pela sobreposição do véu da ignorância, pela exclusão dos preconceitos e pela imposição de restrições, de modo que:

Naturalmente a finalidade dessas condições é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que têm uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça (RAWLS, 1997, p. 21).

Das qualidades particulares decorrem interesses que são particulares e, muitas vezes, concorrentes entre si – seguindo a já mencionada disputa por

melhores ou maiores parcelas de benefícios provenientes da cooperação social. Nessa lógica, a cada um será de melhor proveito um esquema de distribuição de vantagens sociais que propulsione e favoreça sua posição social, sua condição financeira, suas qualidades e talentos.

D'Agostino, Gaus e Thrasher (2021) discorrem que, quando Rawls define membros como forma de representação da sociedade na posição original, não são apenas abstrações de pessoas reais: mas de fato é a idealização de pessoas isoladas com seus aspectos particulares que sejam relevantes para escolha da justificção.

Assim sendo, a busca por equidade precisa afastar as contingências naturais e sociais, bem como as arbitrariedades morais. Embora sem deterem conhecimento exato sobre as circunstâncias da realidade, as partes podem imaginar uma pluralidade de possíveis cenários; contudo, sem qualquer certeza sobre qual é sua realidade correspondente. Pode-se dizer que as partes “[...] não sabem quem são, mas podem imaginar quem podem vir a ser; não sabem em que sociedade vivem, mas sabem as formas que a sociedade pode adquirir” (WELTER, 2013, p. 60).

Todavia, as partes têm ciência acerca do que Rawls (1997, p. 148) chama de fatos genéricos: a base da organização social, a natureza humana, as formas de relações – incluídas aqui as políticas – bem como a teoria econômica que rege o funcionamento da cooperação social. Conhecer os fatos genéricos é importante para que as concepções de justiça estejam moldadas ao sistema existente.

Welter (2013, p. 61) explica que o véu da ignorância coloca as partes, como seres anônimos, diante de um “cenário esquemático e reduzido”, em que têm acesso somente aos fatos gerais da sociedade para a qual uma concepção de justiça está destinada a valer.

A ignorância quanto aos aspectos particulares possibilita a adoção de um ponto de vista que não o individual, mas um ponto de vista que é público, que se origina nos outros e no todo. Com a hipotética sobreposição do véu da ignorância, a ordem social pode ser vista sob uma perspectiva desvincilhada dos motivos e tendências particulares, restando então uma perspectiva que pode ser compartilhada por todos, inclusive com a “unificação de todos os pontos de vista, tornando-se objetivos” (WELTER, 2013, p. 59).

Assim, a definição dos princípios da justiça se dará de tal modo que:

[...] pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses consensualmente aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais (RAWLS, 1997, p. 21).

Logo, entendemos a posição original como o ponto de partida para firmar o contrato social a-histórico, que funciona como ambiente hipotético de equidade, em que pessoas livres, iguais, racionais e razoáveis, detentoras de iguais direitos e capacidades, têm seus juízos morais representados, sobre os quais são impostas restrições de imparcialidade, apresentadas na forma do véu da ignorância. Em sequência, há a formalização dos juízos morais ponderados<sup>38</sup> e, então, é possível atingir o consenso dos cidadãos acerca dos fundamentos para a justiça social, enunciados em princípios. Dessa maneira, vejamos quais seriam esses princípios, seguindo o raciocínio de Rawls.

### 1.3.3 Os princípios de justiça

Conforme o que foi elucidado até aqui, é exatamente esse o processo sustentado para a elaboração dos princípios de ordenamento social, como faz Rawls ao delinear os princípios de justiça.

Para que tenha como resultado princípios equitativos capazes de garantir a justiça social, é essencial que o processo de identificação dessas resoluções inicie em uma situação de equidade. Refere-se às restrições e às imparcialidades, acima explicadas, que permitem que o procedimento resulte em princípios aptos ao amplo aceite coletivo e reconhecimento pelas parte – o que, logicamente, é imprescindível para que haja exequibilidade pelas instituições, em se tratando de uma sociedade democrática e bem-ordenada (cf. WELTER, 2013, p. 54, 55).

Desse modo, os princípios de justiça são aqueles que são aceitos, de modo consensual, por pessoas racionais, “preocupadas em promover seus interesses”, quando em situação de igualdade, em que “ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais” (cf. RAWLS, 1997, p. 21).

---

<sup>38</sup> Os juízos ponderados serão aprofundados no próximo capítulo. Sobre o tema referente aos juízos morais e juízos ponderados em estado de posição original, Silveira (2009, p. 141) esclarece que o desenvolvimento a partir da posição original requer o critério formal da representação, uma vez que estão ali evidenciadas as convicções dos cidadãos; mas também utiliza do equilíbrio reflexivo, a fim de obter juízos ponderados.

Dessa posição, as partes – que estão iguais quanto a capacidades morais, direitos e liberdades – podem partilhar um ponto de vista sobre a organização da sociedade. São, assim, guiadas por uma convicção moral que é alheia àqueles desejos e interesses presentes na vida social.

Apresentamos, até este momento, a posição original como situação favorável para a escolha dos princípios. Ainda, citamos uma das versões que Rawls apresenta como prováveis princípios de justiça escolhidos. A título de esclarecimento, é imperioso dizer que existe um raciocínio que leva as partes da posição original até o resultado de enunciados escolhidos, o que é discutido com profundidade pelo autor<sup>39</sup>. Para efeitos de elucidação, elencados em ordem serial, são eles:

- (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<sup>40</sup>; 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<sup>41</sup>; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)<sup>42</sup> (RAWLS, 2003, p. 60).

Os enunciados são dispostos em ordem hierárquica de prioridade<sup>43</sup>, sendo que o primeiro precede o segundo. Isso significa, de acordo com Rawls (1997, p. 65) que as liberdades básicas iguais, protegidas por primeiro, não podem ser violadas em compensação a um maior benefício possível (disposto no segundo princípio), ou

---

<sup>39</sup> São indicadas “duas vias complementares para a escolha e defesa” dos princípios. Uma delas é a escolha baseada em uma lista de concepções de justiça, entre as quais deve-se decidir por uma, em acordo unânime. Então, o autor defende que a concepção de justiça como equidade seria escolhida pela estratégia *maximin*, cujo efeito é a maximização da expectativa mínima (cf. WELTER, 2013, p. 71-72). Assim define Rawls (1997, p. 165): “A regra *maximin* determina que classifiquemos as alternativas em vista de seu pior resultado possível: devemos adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras”. Isso posto, por não serem o foco desta pesquisa, além de serem procedimentos complexos que demandariam longas discussões, não serão aqui examinados. O processo de escolha é investigado por Rawls § 26 em diante, de *Uma Teoria da Justiça* (1997, p. 162 e seguintes). Uma detalhada explicação pode ser conferida em Welter, 2013, item 1.2.5, p. 71 e seguintes).

<sup>40</sup> Também chamado de princípio da igual liberdade.

<sup>41</sup> Também chamado de princípio da igualdade equitativa de oportunidades.

<sup>42</sup> Também chamado de princípio de diferença.

<sup>43</sup> Aqui empregamos a versão dos enunciados apresentada em *Justiça como Equidade: Uma Reformulação* (2003), porque Rawls os dispõe já na ordem lexical a ser seguida. Uma versão final da formulação dos enunciados em *Uma Teoria da Justiça* pode ser encontrada em Rawls (1997, p. 333).

seja: as exigências do princípio da igual liberdade devem ser satisfeitas prioritariamente.

Segundo Welter (2013, p. 79), outros princípios não podem ser invocados enquanto não forem satisfeitas as exigências do princípio da igual liberdade. Ademais, essa ordenação lexicográfica é necessária para garantir a observância das liberdades fundamentais, de modo que nem sequer os maiores benefícios do ponto de vista socioeconômico podem justificar a renúncia ou violação da disposição.

Vale acrescentar que a prioridade do primeiro<sup>44</sup> princípio se justifica por ser aplicado não somente à estrutura básica social, mas também à constituição, sendo que as liberdades ali contidas compõem o que o autor classifica como elementos constitucionais essenciais<sup>45</sup>. O segundo princípio, por sua vez, trata de justiça distributiva e aplica-se às instituições básicas (cf. RAWLS, 2003, p. 64-68). Dessa forma:

Dada a natureza fundamental dos direitos e liberdades básicos, explicada em parte pelos interesses fundamentais que eles protegem, e considerando-se que o poder do povo para constituir a forma de governo é um poder superior (distinto do poder ordinário exercido rotineiramente pelas autoridades de um regime), atribui-se prioridade ao primeiro princípio (RAWLS, 2003, p. 65).

Da mesma maneira, a igualdade equitativa de oportunidades precede o princípio da diferença. O princípio da diferença dita regras de distribuição e, para tanto, deve vigorar no contexto de instituições que assegurem tanto as liberdades básicas iguais quanto a igualdade equitativa de oportunidade (cf. RAWLS, 2003, p. 61).

A igualdade equitativa de oportunidade visa a garantir que todos tenham acesso equitativo a cargos e posições, de maneira que aqueles que têm os mesmos níveis de dons, talentos ou habilidades naturais tenham as mesmas perspectivas de sucesso. Assim, independentemente de classes sociais originárias, esse princípio assegura as mesmas perspectivas de realização social, permitindo equitativas

---

<sup>44</sup> Entre as liberdades básicas iguais apresentadas pelo primeiro princípio, encontramos a liberdade política (a exemplo do direito ao voto), liberdade de consciência, pensamento e associação, as liberdades da pessoa (que incluem integridade física e psicológica), junto aos demais direitos e liberdades englobados pelo Estado de direito (cf. RAWLS, 2003, p. 62).

<sup>45</sup> Elementos constitucionais essenciais consistem em “questões fundamentais em torno das quais, dado o fato do pluralismo, é mais urgente conseguir um acordo político” (RAWLS, 2003, p. 65).

condições para o empenho das pessoas por ascensão social e econômica (cf. RAWLS, 2003, 61-62).

No que se refere ao princípio de diferença, pode ser entendido, sucintamente, pela noção de que a distribuição de renda e riqueza não precisa ser igual entre todos os cidadãos, pois é possível que existam disparidades quanto a isso. Basta, contudo, que tais diferenças “sejam estruturadas de modo a beneficiar ao máximo os membros mais desfavorecidos da sociedade” (FREEMAN, 2003, p. 2, tradução nossa<sup>46</sup>).

Destaca-se a ideia de não suprimir toda a desigualdade, que é tratada no princípio da diferença – uma ramificação do segundo princípio. Diferenças de habilidades, disparidades econômicas e sociais e distintas conjunturas de vida continuarão existindo dentro de uma sociedade justa. No entanto, por esse princípio, o proveito dos mais afortunados deve funcionar em benefício de toda a sociedade, ou seja: a diferença deve ser capaz de beneficiar até os mais desfavorecidos.

A título de esclarecimento, os bens sociais primários (*primary goods*)<sup>47</sup>, distribuídos de acordo com os princípios de justiça, podem ser conceituados como aqueles que todo homem racional deseja, independentemente de suas outras aspirações. São propulsores para que os homens atinjam os fins de suas intenções, sejam elas quais forem. São exemplos os direitos, as liberdades e oportunidades, renda e riqueza e senso de valor próprio (cf. RAWLS, 1999, p. 79).

Diante do exposto, retomemos a crítica feita pelo autor à doutrina intuicionista, indicada anteriormente, em razão da falta de hierarquia entre princípios. É importante lembrar que, embora a intuição ocupe certo papel, ela não é empregada diretamente no processo de determinação dos princípios de justiça. Primeiro porque o objeto da justiça como equidade é a estrutura básica da sociedade, e não uma “descrição abrangente da moralidade”. Além disso, considerando que a teoria ora estudada estabelece uma ordem serial entre seus princípios, não há necessidade de buscar soluções de prioridade com base na intuição como ferramenta única. Ainda, por ser realizada em situação de posição

---

<sup>46</sup> “[...] and that differences in income and wealth and in social positions be structured so as to maximally benefit the worst-off members of society” (FREEMAN, 2003, p. 2).

<sup>47</sup> “Now primary goods, as I have already remarked, are things which it is supposed a rational man wants whatever else he wants. Regardless of what an individual’s rational plans are in detail, it is assumed that there are various things which he would prefer more of rather than less. With more of these goods men can generally be assured of greater success in carrying out their intentions and in advancing their ends, whatever these ends may be” (RAWLS, 1999, p. 79).

original, a escolha dos princípios tende a reduzir qualquer dependência por completo de juízos intuitivos, mediante a substituição de juízos éticos por juízos de prudência racional (cf. MANDLE, 2009, p. 45).

Além disso, os princípios nos remetem àquelas objeções feitas ao utilitarismo: podemos perceber, pela disposição dos princípios de justiça, que Rawls dá prioridade às liberdades e aos direitos individuais. Isso quer dizer que, para Rawls, a distribuição de bens – que, em uma doutrina utilitarista, poderia ser o instrumento principal para a obtenção de bem-estar social – não pode se sobrepor aos direitos e às liberdades individuais, garantidos aos cidadãos acima de tudo.

Em relação ao objeto da justiça, fica visível que os princípios são direcionados, de maneira geral, para a estrutura básica da sociedade. Assim, operam por meio da atribuição de pesos, da distribuição de direitos e deveres e da divisão apropriada das vantagens sociais.

Entretanto, a justificação dos princípios é condicionada a aspectos que evidenciam a viabilidade de uma concepção *moral* de justiça, quais sejam: “a certas tendências psicológicas da natureza humana e às nossas capacidades de sociabilidade”<sup>48</sup> (FREEMAN, 2003, p. 2, 3, tradução nossa).

É necessário que os preceitos que regem a sociedade desde sua estrutura básica sejam compatíveis com os juízos dos indivíduos que ali convivem. Considerando que os princípios de justiça são parte de uma concepção de justiça (cf. RAWLS, 1997, p. 11), algumas afirmações nos ajudam a perceber o porquê de uma concepção *moral* de justiça. Tratando-se de obra de primeira fase de Rawls, devemos observar pela seguinte perspectiva:

[...] o que se requer é a formulação de um conjunto de princípios que, quando conjugados às nossas crenças e ao conhecimento das circunstâncias, nos levaria a emitir esses juízos com suas fundamentações, se tivéssemos de aplicar esses princípios de forma consciente e inteligente (RAWLS, 1997, p. 50).

Sobre os princípios de justiça como derivados da posição original, esclarece Scanlon (2003, p. 139, tradução nossa):

---

<sup>48</sup> “He conditions the justification of principles of justice on certain psychological tendencies of human nature and our capacities for sociability”.

[...] o argumento da posição original é mais teórico e mais “dedutivo”: os princípios de justiça são justificados se puderem ser derivados da maneira correta, as instituições são justas se estão em conformidade com esses princípios e as distribuições particulares são justas se forem produto de instituições justas<sup>49</sup>.

Desse modo, percebemos que os princípios devem se dar de tal maneira que, embora destinados às instituições, sejam passíveis de repercussão em nível individual. E mais:

Uma concepção da justiça caracteriza a nossa sensibilidade moral quando os nossos juízos do dia-a-dia são formulados de acordo com seus princípios (RAWLS, 1997, p. 50).

Portanto, a própria formulação dos princípios exerce um papel relevante para a compreensão e o resgate do senso de justiça do homem. Por isso, para que haja coerência na fundamentação dos juízos e eficácia em suas aplicações, é essencial que ocorra alguma correspondência entre as concepções formuladas com nossas convicções particulares (cf. RAWLS, 1997, p. 50).

Além do mais, a paridade de condições sociais, submetida à primazia dos direitos e liberdades fundamentais – isto é, os ditames de uma convivência civil pautada nos princípios de justiça – é imprescindível para o pleno exercício dos poderes morais do cidadão. Um desses poderes é o senso de justiça do indivíduo, que é de certa forma abarcado por uma concepção pública de justiça. O segundo poder é a persecução racional de uma concepção de bem, que toma por base a razão prática do cidadão e tem espaço para ser buscado quando dentro de uma sociedade bem-ordenada (cf. RAWLS, 1999, p. XII).

Ocorre que a posição original não é o único método de justificação<sup>50</sup> que Rawls desenvolve para os princípios de justiça. Além dela, encontramos o equilíbrio reflexivo e a ideia de razão pública. Todavia, não são excludentes; na realidade, elas se relacionam entre si (SCANLON, 2003, p. 139).

Os conceitos expostos até então foram necessários para compreendermos, inicialmente, que uma sociedade justa é uma sociedade bem-ordenada – e que deve

---

<sup>49</sup> “By contrast, the original position argument is more theoretical and more ‘deductive’: principles of justice are justified if they could be derived in the right way, institutions are just if they conform to these principles, and particular distributions are just if they are the products of just institutions” (SCANLON, 2003, p. 139).

<sup>50</sup> A questão da justificação tem relevância para a compreensão de uma concepção pública de justiça e, por isso, será abordada com mais detalhes no próximo capítulo.

ser, conseqüentemente, regida por uma concepção partilhada de justiça. Em segundo lugar, foi preciso entender o por que Rawls busca uma alternativa de justiça social, diante de outras doutrinas existentes que já ditavam meios de ordenar as instituições e a distribuição de bens. Além disso, e por contraposição às demais doutrinas (não satisfatórias em termos de justiça social), a justiça como equidade se constrói em moldes contratualistas. Em específico, falamos do neocontratualismo rawlsiano – o que é, por sua vez, importante para o entendimento da relação que os membros da sociedade têm entre si e para com as instituições, no que concerne à identificação de uma concepção de justiça e de seus princípios. Ainda, como importante elemento da teoria, abordamos o procedimento da posição original e do véu da ignorância como primeira parte da justificação dos princípios de justiça, que foram também situados – principalmente para fins de contextualização.

Sob esse ângulo, finalizamos esse capítulo para poder, a seguir, aprofundarmo-nos na parcela política da teoria rawlsiana e investigar a natureza de uma concepção de justiça apta a fundamentar a sociedade bem-ordenada.

## 2 UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA PARA UMA SOCIEDADE PLURAL<sup>51</sup>

Como indivíduos que vivem em um sistema de cooperação social em busca de viver sob condições de justiça política e social, precisamos de uma concepção de justiça que sirva de base comum para todos, para atuar na estrutura básica e que possa ser endossada pelos cidadãos. Então, qual é a justificação de uma concepção como essa? No que se fundamenta uma concepção de justiça para que dê sustento à unidade social?

Para buscar tais respostas, exploraremos a existência de uma sociedade plural cheia de doutrinas morais abrangentes, a teoria do liberalismo político de John Rawls e suas ideias centrais, bem como algumas distinções conceituais dos campos do que é ético, político, justo e moral – em observância ao tema principal desta pesquisa.

### 2.1. O liberalismo político

Antes de aprofundar o estudo acerca do liberalismo político rawlsiano, é preciso frisar que o termo “liberalismo” possui um leque de distintas definições. De acordo com Thomas Nagel (2003, p. 62), a definição popularmente conhecida na Europa – que é também usada no Brasil –, por vezes sinônimo de “neoliberalismo” ou “ultraliberalismo”, refere-se às posições políticas de direita e significa uma:

[...] fé cega no valor de uma economia de mercado sem restrições e atenção insuficiente à importância da ação do Estado na realização dos valores de igualdade e justiça social<sup>52</sup> (NAGEL, 2003, p. 62, tradução nossa).

Enquanto nos Estados Unidos, “liberalismo” remete a um posicionamento político à esquerda, de modo que:

<sup>51</sup> Parte do texto que apresentamos neste capítulo foi publicado no capítulo, de nossa autoria, no livro: DUTRA PEREIRA, Camila *et al.* (org.). O Vínculo entre Multiculturalismo e Sociedade Bem-Ordenada: A Visão Política de John Rawls. *Temas em Teoria da Justiça IV: 50 anos de Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, p. 163-184, 2021.

<sup>52</sup> “The term is currently used in Europe by the left to castigate the right for blind faith in the value of an unfettered market economy and insufficient attention to the importance of state action in realizing the values of equality and social justice. (Sometimes this usage is marked by the variants ‘neoliberalism’ or ‘ultraliberalism.’)” (NAGEL, 2003, p. 62).

[...] o termo é utilizado pela direita para castigar a esquerda por seu apego irrealista aos valores da igualdade social e econômica e a utilização de prontidão do poder governamental para perseguir esses fins às custas da liberdade e iniciativa individuais<sup>53</sup> (NAGEL, 2003, p. 62, tradução nossa).

Fica evidente que, por vezes, o termo em questão é visto por aqueles de posição política oposta como pejorativo. Entretanto, não nos cabe discutir esse mérito, bastando a compreensão de que existe uma tradição de diversos conceitos sobre o liberalismo, e de que diferentes argumentos políticos se desenvolveram a partir das diferentes ramificações do que se entende por liberalismo.

Nagel (2003, p. 62-63) comenta que Rawls ocupa um espaço especial dentro dessa tradição, mantendo as ideias básicas do liberalismo em sua teoria, contudo alcançando uma “profundidade sem precedentes” e defendendo uma posição bastante igualitária.

Sua teoria é fruto da evolução das teses liberais que a precedem, sobretudo por reconhecer a importância e também a responsabilidade das estruturas econômicas, políticas, sociais e legais sobre a vida das pessoas. Desse modo, a atenção que antes se destinava majoritariamente às instituições e ao poder político, passou a ser aplicada a uma concepção de justiça. Tanto é que as definições de “justo” e “injusto”, que anteriormente se referiam a leis ou ações, passaram a ser definições válidas para sociedades ou sistemas sociais e econômicos como um todo (cf. NAGEL, 2003, p. 63).

Essas observações ficam notórias no decorrer do pensamento rawlsiano, inclusive em *Uma Teoria da Justiça* conforme acima explicitado. É visível que o autor apresenta como alicerce a ideia de que a estrutura básica – ou seja, as instituições básicas – é responsável em boa parte por assegurar justiça social para a sociedade a que serve, que pode ser alcançada por meio da regulação dos termos da cooperação social e da garantia de certos direitos e liberdades aos cidadãos.

Observamos, até aqui, um panorama de parte fundamental da teoria conforme apresentada por Rawls em seus textos de primeira fase. Após sua obra original, o autor passou a publicar outros textos e livros dirigidos aos

---

<sup>53</sup> “In the United States, on the other hand, the term is used by the right to castigate the left for unrealistic attachment to the values of social and economic equality and the too ready use of government power to pursue those ends at the cost of individual freedom and initiative” (NAGEL, 2003, p. 62).

questionamentos então suscitados. Conforme afirmamos anteriormente, John Rawls faz alguns ajustes no pensamento que expôs em *Uma Teoria da Justiça*, sendo que essas mudanças são conhecidas como obras de segunda fase – entre as quais está *O Liberalismo Político*, que será o foco principal do presente capítulo.

Vale lembrar que o fundamento da teoria original não é descartado pelo autor, mas tão somente aprimorado a fim de sanar questionamentos e solucionar problemas pendentes, especialmente a questão da estabilidade<sup>54</sup>, de modo que as diferenças entre as obras são produto principalmente dos desdobramentos do tópico referido (cf. RAWLS, 2000, p. 23).

Diz Gargarella (2008, p. 223-224) que “Rawls foi muito receptivo às objeções que iam sendo feitas a seu trabalho por frentes muito diferentes” e que, diante disso, repensou e reposicionou suas ideias com o propósito de esclarecer os pontos que provocaram críticas e interpretações divergentes, o que o autor consolidou por meio de novos textos e obras – entendidas como produções de segunda fase –, entre as quais referenciaremos em maior medida *O Liberalismo Político* (1993).

Por outro lado, Freeman (2003, p. 28) aponta que o desenvolvimento do liberalismo político não foi tão pautado na resposta a críticas quanto parece, uma vez que, na verdade, teve o intuito de resolver “tensões implícitas” à questão da estabilidade que havia sido apresentada em *Uma Teoria da Justiça*.

Entre os principais pontos a serem esclarecidos, essa reformulação teórica apresentou, segundo Gargarella (2008, p. 224), uma redução das pretensões universalistas, bem como uma redução dos traços metafísicos, a fim de alcançar uma doutrina puramente política.

Nesse sentido, entendemos que a redução das pretensões universalistas ocorre mediante a delimitação da legitimidade e aplicabilidade de uma concepção de justiça para uma sociedade concreta, que seja regida por uma democracia constitucional. Já a redução dos traços metafísicos consiste em superar o enfoque na concepção de pessoa como alguém detentor de poderes morais, para se empenhar por uma concepção de justiça que tenha função prática dentro de uma

---

<sup>54</sup> De maneira sucinta, a estabilidade consiste na capacidade da justiça como equidade se autossustentar: “As partes devem indagar se as pessoas que crescem numa sociedade bem-ordenada pelos dois princípios de justiça [...] adquirem um senso de justiça suficientemente forte e eficaz para que possam normalmente concordar com dispositivos justos e não sejam levadas a agir por outros motivos, por exemplo, pela inveja e pelo desprezo sociais, por uma vontade de dominar ou por uma tendência a se submeter” (RAWLS, 2003, p. 258). De acordo com Welter (2013, p. 23): “[...] a preocupação é de identificar o que levaria os cidadãos a apoiarem voluntariamente e continuamente instituições sociais regidas pelos princípios da justiça como equidade”.

sociedade bem-ordenada, ou seja: “Deve fornecer uma base para a justificação pública entre pessoas que tenham diferentes e conflitantes concepções de bem”<sup>55</sup> (FREEMAN, 2003, p. 29, tradução nossa).

No entanto, por mais que uma concepção de justiça ocupe sua função dentro de uma sociedade bem-ordenada, persistirão entre os cidadãos inúmeras diferenças, “diferenças profundas e insolúveis”, nas palavras de Freeman (2003, p. 29), especialmente no que se refere à moralidade e à justificação moral.

Nesse contexto, uma mudança que nos interessa para compreender o tema da pesquisa – a relação entre o moral e o político – é a falta de distinção entre os dois campos: “Em Teoria, uma doutrina moral da justiça de alcance geral não se distingue de uma concepção estritamente política de justiça” (RAWLS, 2000, p. 23).

Uma consequência disso é que *Uma Teoria da Justiça* considera que a concepção de justiça como equidade de uma sociedade bem-ordenada é alcançada com base em uma doutrina filosófica abrangente, o que é entendido como um problema pelos motivos que explicaremos adiante.

A unidade social e a razão pública não podem ser baseadas em uma doutrina abrangente. À vista disso, e no intuito de conseguir uma sociedade bem-ordenada que seja unificada e estável, Rawls se vale do liberalismo político, apoiado nos conceitos da concepção política de justiça e do consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis.

É com sua teoria de liberalismo político que Rawls traz a solução para a importante questão que então se coloca: como é que uma concepção de justiça – visando ao êxito da justiça como equidade – poderá conseguir algum tipo de justificação pública enquanto a sociedade que a envolve é feita da diversidade de justificações morais que se contrapõem?

A problemática fica bem sintetizada com o questionamento do próprio autor:

Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? (RAWLS, 2000, p. 91).

Portanto, tendo em vista o nosso objetivo de compreender a relação entre o moral e o político em uma concepção de justiça, investigaremos a seguir a forma

---

<sup>55</sup> “It should provide a basis for ‘public justification’ among persons who have different and conflicting conceptions of the good” (FREEMAN, 2003, p. 29).

com a qual tal concepção é vista pela perspectiva do liberalismo político de Rawls, procurando compreender qual justificação torna possível o consenso público acerca de seus termos, especialmente no que diz respeito à interação entre a pluralidade moral e a sociedade bem-ordenada.

## **2.2. Distinções conceituais relevantes: o ético, o jurídico, o político e o moral<sup>56</sup>**

Com o intuito de compreender a justiça como equidade como uma concepção política – e para que possamos posteriormente visualizar a possibilidade de sua fundamentação moral, como fazem Larmore (1999) e Weber (2016) –, é preciso primeiramente abordar algumas definições. Utilizaremos a princípio a definição de um acordo semântico, conforme exposta por Weber em *Fundamentação Moral do Liberalismo Político de Rawls* (2016).

Weber (2016, p. 400-401) expõe a divisão em quatro conceitos<sup>57</sup> para tratar de pessoa e de comunidade em diferentes contextos de justiça: o ético, o jurídico, o político e o moral.

A esfera do ético remete ao campo individual, à identidade do homem, incluindo as concepções de bem sustentadas por cada um. É precisamente por isso que não pretendemos atingir qualquer tipo de justificação universal para os valores éticos. O jurídico, por sua vez, “é tomado como capa protetora da pessoa ética, enquanto pessoa do direito” (WEBER, 2016, p. 400), sendo que, para que os direitos possuam efeito, demandam a observância por toda a comunidade jurídica a qual pertencem. Logo, podemos vislumbrar o jurídico como uma forma de garantia para a convivência coletiva dos sujeitos éticos.

O político remete, nessa lógica, à comunidade política em que os indivíduos são autores do direito. Por isso, o campo do político e do jurídico se assemelham, podendo até coincidir dentro da sociedade (cf. WEBER, 2016, p. 400-401).

Acerca da esfera moral, percebemos que:

---

<sup>56</sup> Adiantamos que essa distinção conceitual não é abordada dessa forma por Rawls e não discutiremos sua plausibilidade nesta ocasião, embora o paralelo entre tal distinção e a teoria rawlsiana seja um tema interessante. Apenas empregaremos a distinção para fins argumentativos, como forma de obter uma diferente perspectiva acerca da relação entre o moral e o político em Rawls.

<sup>57</sup> Weber (2016, p. 400) faz referência à divisão conceitual conforme tratado por Rainer Forst na obra *Contextos da Justiça* (2010).

O domínio do moral diz respeito às normas universalíssimas que afetam o homem na condição de ser humano. Vale para todos independentemente de suas convicções e interesses pessoais (WEBER, 2016, p. 401).

Desse modo, considera-se que as normas morais decorrem da condição de ser humano, ao passo que os valores éticos são fruto da identificação do indivíduo com alguma entre a variedade de convicções existentes. Nesse caso, a validade dos valores éticos acaba por ser restrita aos que são adeptos a tais valores, não sendo eficaz para aqueles detentores de outros valores. Conforme o autor:

As normas morais têm validade universal no sentido de vincularem todos os seres humanos pelo fato de serem humanos. Os valores éticos só têm validade para aqueles que se identificam com determinada comunidade ética, uma comunidade religiosa, por exemplo (WEBER, 2016, p. 401).

É por isso que, para que as normas jurídicas e morais sejam validadas pela pretendida fundamentação universalista, devem ser avaliadas de forma independente das concepções éticas.

Além do mais, convém abordar a concepção política de pessoa a que a teoria de Rawls se refere. Das pessoas que fazem parte do acordo para a definição dos princípios de justiça, requer-se que sejam capazes – o que se vê como qualidades morais – de possuir um senso de justiça e uma concepção de bem. Nesse contexto, vale ressaltar que a construção da justiça como equidade considera “pessoa” em sua acepção moral – não ética – e política (cf. WEBER, 2016, p. 402).

Portanto, retomando o que foi esclarecido anteriormente, o acordo social proposto por Rawls é formado por pessoas – cidadãos – dotadas das qualidades morais de possuir e desenvolver seus sentidos de justiça e suas concepções de bem, qualificadas ainda como livres e iguais.

Aliás, podemos entender que ser livre é manter sua identidade política, ainda que diante de mudanças em seus valores éticos – como, por exemplo, uma mudança de convicção religiosa. Isso em nada altera a capacidade moral de que a pessoa desenvolva seu senso de justiça e persiga sua concepção de bem, enquanto a igualdade entre cidadãos “significa ter as qualidades morais em grau mínimo necessário para ser cidadão cooperativo” (WEBER, 2016, p. 402).

A partir disso, direcionamos a investigação para compreender como se promove a coesão social; ou, então, a concordância sobre os termos fundamentais de estruturação política, diante da heterogeneidade de valores éticos existente entre as pessoas.

### **2.3. Como é possível obter unificação social diante do pluralismo?**

Conforme descrito no capítulo anterior, a teoria rawlsiana se vale do conceito de uma sociedade bem-ordenada, orientada por uma concepção de justiça – precisamente a justiça como equidade. Evidentemente, a concepção de justiça se destina às instituições básicas; contudo, é necessário que os cidadãos endossem essa concepção, garantindo-lhes publicidade, reciprocidade, validade e legitimidade. O problema é que, em *Uma Teoria da Justiça*, esse aceite dos cidadãos se dá na forma de uma doutrina filosófica abrangente (cf. RAWLS, 2000, p. 24). Apresentaremos a seguir o por que a doutrina abrangente é um problema no sentido de obter justiça, unificação e estabilidade social.

#### **2.3.1 Aspectos sobre o Pluralismo**

A tradição moral acompanha os processos históricos e seus desdobramentos, manifestando-se como amparo às condutas humanas, aos sentimentos e à emissão de juízos morais, ao mesmo tempo que fica sujeita a transformações. Isto é, a moralidade percorre os tempos e transmuta, em consonância com a sociedade, a cultura e o desenvolvimento dos seres – tanto coletivo quanto individual – em uma espécie de construção recíproca entre a realidade do mundo e a tradição moral.

Por certo, até mesmo cidadãos que vivem sob circunstâncias semelhantes apresentam convicções dissonantes. Sobre a identificação entre os sujeitos e seus próprios valores, Gargarella (2008, p. 8) diz que: “[...] as pessoas são pelo menos parcialmente responsáveis pelos gostos que têm: elas formam e cultivam, em parte, suas preferências”.

A variedade de visões de mundo e de fins a serem perseguidos por vezes é entendida como um relativismo moral ou relativismo cultural. Entretanto, para Berlin<sup>58</sup> (2013, p. 11) não se trata de relativismo e, na realidade, essas referidas diferenças devem ser conceituadas sob a noção do “pluralismo”:

[...] é o que devo descrever como pluralismo – ou seja, a concepção de que existem muitos fins diferentes que os homens podem procurar e ainda ser plenamente racionais, plenamente homens, capazes de compreenderem uns aos outros e de simpatizarem e obterem luz uns dos outros [...] <sup>59</sup> (BERLIN, 2013, p. 11, tradução nossa).

Ademais, a pluralidade não só é inerente à convivência social, como é também elemento profundamente ligado ao regime de uma democracia. Para além de uma situação histórica pontual, John Rawls (2000, p. 80) considera a diversidade como elemento permanente da sociedade democrática, em que a cultura política está intimamente ligada à pluralidade de doutrinas – sejam elas morais, filosóficas ou religiosas. Isso porque a diversidade é efeito irrefreável do sistema democrático, visto que garante aos cidadãos a externalização de direitos e liberdades básicos. Consequentemente, sustentam-se os conflitos e a aparente incomensurabilidade entre os valores das diferentes doutrinas abrangentes e razoáveis.

Ou seja, o pluralismo moral é produto da manifestação do homem livre e racional no mundo, como “resultado natural da razão humana sob instituições livres e duradouras”. Em contraposição ao pensamento dominante à época da Reforma<sup>60</sup>, como cita o autor, a sociedade plural é de fato passível de estabilidade – aliás, de forma provavelmente mais duradoura do que a estabilidade aparente da unidade que se faz por imposição (cf. RAWLS, 2000, p. 32).

---

<sup>58</sup> Berlin (2013, p. 11) alega que se ampara, nessa questão, no pensamento de Herder e Vico.

<sup>59</sup> “[...] it is what I should describe as pluralism – that is, the conception that there are many different ends that men may seek and still be fully rational, fully men, capable of understanding each other and sympathising and deriving light from each other [...]” (BERLIN, 2013, p. 11).

<sup>60</sup> Ao tratar das origens históricas do pluralismo, Rawls (2000, p. 32) menciona o tempo passado em que a coesão e unidade religiosa eram elementos imprescindíveis para a efetividade da cooperação social, de modo que conviver com pessoas de diferentes convicções religiosas seria equivalente a aceitar a heresia. É nesse contexto que a Reforma foi vista como um desastre, ao demarcar a divisão do Cristianismo. O autor menciona também as controvérsias do passado, que tinham por finalidade limitar o poder monárquico absolutista, como prelúdio à proteção de direitos e liberdades básicas. Todo esse processo trouxe, na realidade, as boas consequências da tolerância religiosa, bem como os ideais modernos de liberdade de consciência e de pensamento e, evidentemente, as origens de um liberalismo político.

Pois então, para dar sequência ao raciocínio, é preciso considerar o conceito do pluralismo razoável. O conceito de razoabilidade será aprofundado adiante e permitirá maior compreensão sobre o que significa a existência de um pluralismo razoável. Porém, por enquanto, pontuamos que é constituído de doutrinas também razoáveis e que, segundo o autor:

Não são apenas o resultado de interesses pessoais e de classe, ou da tendência compreensível das pessoas de verem o mundo político segundo um ponto de vista limitado. Em vez disso, são, em parte, o produto da razão prática livre, no contexto de instituições livres (RAWLS, 2000, p. 80).

Nessa perspectiva, o pluralismo razoável é o primeiro fato inerente à cultura política de uma sociedade democrática. Como mencionado, esse fato é permanente e assim continuará sendo, enquanto a civilização se estruturar em torno de cidadãos iguais em direitos e liberdades. Ademais, é fruto da razão humana em atuação. Contudo, do outro lado existe o “fato da opressão”, que, contrário a qualquer heterogeneidade de doutrinas, significa o domínio de uma doutrina única, mediante opressão estatal (cf. RAWLS, 2000, p. 80-81).

### 2.3.2 Da possibilidade de unidade social: a importância da razoabilidade

Consoante ao que já foi elucidado, a teoria rawlsiana busca a importante possibilidade – que, apesar de válida para diferentes sociedades, recebe enfoque aqui o interesse para a sociedade contemporânea – de uma concepção de justiça reconhecida, válida e legítima, manifestada em princípios que devem funcionar como fundação para uma sociedade bem-ordenada. Evidentemente, a possibilidade de concepções de tal natureza abrange também seus meios de consolidação, sua efetividade e sua legitimidade.

Nessa perspectiva, deve-se observar que, conforme expõe o autor:

[...] um regime democrático duradouro e seguro, não dividido por tendências doutrinárias conflitantes e classes sociais hostis, deve ser apoiado, voluntária e livremente, ao menos por uma maioria substancial de seus cidadãos politicamente ativos (RAWLS, 2000, p. 81).

Isto é, os princípios fundamentais são essenciais para qualquer sociedade, de modo que quanto maior a convergência de valores, melhor se dá a interação social, evitando a redução da sociedade a um instrumentalismo econômico. Em meio a isso, encontram-se os teóricos que buscam concepções universalistas e que se deparam com o obstáculo do pluralismo. Diante dos diferentes povos, pessoas e nações, a ideia de aquiescência coletiva acaba sendo refreada pela contradição da heterogeneidade de culturas, conjunturas e histórias (cf. DANNER, 2010, p. 156).

Brevemente, retoma-se a crítica à prioridade da concepção de bem sobre o justo, principalmente no que se refere ao estreito vínculo entre a distribuição de bens sociais e as preferências individuais, já que a satisfação de vontades individuais equivale à persecução de sua concepção de bem. Fica expressa, assim, a necessidade de uma alternativa que afaste essa interferência dos valores individuais na ordem social.

Segundo Berlin (2013, p. 11), o homem é capaz de compreender e obter perspectivas de mundo ainda que bastante distantes da sua própria visão. Pode, aliás, compreender as razões de doutrinas contrapostas e condenadas por sua própria visão. Coerentemente, é preciso que existam valores em comum que conectem os homens detentores de visões tão distantes.

Embora pessoas vivam sob diferentes circunstâncias que as propiciam a seguir diversas concepções de bens, desenvolver diversos gostos e preferências, crenças e convicções, seus valores não podem ser considerados simplesmente subjetivos: “há um mundo de valores objetivos”<sup>61</sup> (BERLIN, 2013, p. 11, tradução nossa).

Berlin (p. 12, 13) diz que, embora existam muitos princípios morais e muitas espécies de fins a serem buscadas pelas pessoas, todos pertencem à esfera da vida humana, o que permite a percepção pelo outro, são inteligíveis. É claro que, apesar de ser possível essa percepção de visões distantes, os fins desejados continuam sendo incompatíveis entre diferentes pessoas (ou diferentes grupos, culturas ou civilizações).

Pois bem, a formulação de concepções públicas, conforme parâmetros esclarecidos, depende da presença de razoabilidade entre os cidadãos. O que o autor apresenta como “o razoável” é indicado como público, justificável perante

---

<sup>61</sup> “There is a world of objective values” (BERLIN, 2013, p. 11).

todos, componente da ideia de reciprocidade entre os agentes de um sistema de cooperação social (cf. RAWLS, 2000, p. 92-97).

Todavia, não há uma definição clara desse elemento em Rawls<sup>62</sup>. Aliás, a falta de definição é pauta de questionamento, porque entre as inúmeras vezes que a ideia de razoabilidade é empregada em sua obra, assume diferentes sentidos, participando e modificando diferentes conceitos, a exemplo: princípios de justiça que são razoáveis, uma concepção de justiça razoável, juízos razoáveis, desacordos razoáveis e muitos outros (cf. GARGARELLA, 2008, p. 239-240)<sup>63</sup>. Nesse sentido:

Os termos “razoável” e “racional” não serão explicitamente definidos. Apreendemos seu sentido pela maneira como são empregados e prestando atenção ao contraste entre eles. Porém, uma observação pode ajudar: o razoável é tido como uma ideia moral básica e intuitiva; pode ser aplicado a pessoas, a suas decisões e ações, bem como a princípios e padrões, a doutrinas abrangentes e a muitas coisas mais (RAWLS, 2003, p. 115-116).

Logo, o próprio autor relata a falta de definição explícita, restando assim o apelo a “uma ideia moral básica e intuitiva” de razoabilidade (RAWLS, 2003, p. 115).

A razoabilidade pode ser entendida em um primeiro momento como virtude das pessoas, assim descrita:

As pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando, entre iguais, por exemplo, estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo (RAWLS, 2000, p. 93).

As pessoas se dispõem a eleger princípios e a submeter-se a eles porque são princípios justificáveis perante o coletivo e porque sabe-se que, assim, serão observados por todos, reciprocamente. Diante disso, pessoas razoáveis não acatam

---

<sup>62</sup> A falta de definição explícita para a razoabilidade pode ser um problema quando percebemos que toda a justificação pública que se sucede para a consolidação do liberalismo político depende da presença de razoabilidade. Pontuada a problemática, mas sem aparente solução, e tendo em vista que Rawls preferiu assim delinear, seguiremos o desenvolvimento do raciocínio. Para tanto, consideraremos uma certa versatilidade de sentidos da razoabilidade, seja como virtude aplicável às pessoas; seja como atributo inerente às doutrinas, aos desacordos, ao pluralismo ou à concepção de justiça. Tudo isso à vista da noção de que a razoabilidade sustenta a disposição por uma cooperação social pautada na equidade, em que uma concepção de justiça para a sociedade tem prioridade sobre as concepções particulares de bem.

<sup>63</sup> Para expor os questionamentos quanto à definição da razoabilidade, Gargarella (2008, p. 239-240) remete às observações de Leif Wenar em *Political Liberalism: An Internal Critique* (1995) e de Jean Hampton em *The Common Faith of Liberalism* (1994).

o uso do poder político para reprimir as outras visões abrangentes. Ademais, quando o desacordo entre doutrinas morais abrangentes decorre de pessoas razoáveis, fala-se em um desacordo razoável (cf. RAWLS, 2000, p. 93, 99, 103).

O razoável<sup>64</sup> se distingue do racional, apesar de serem conceitos complementares. Cada um desses elementos se conecta a uma faculdade moral distinta: o racional está conectado com a capacidade da pessoa de ter uma concepção de bem – isto é, faz com que o sujeito utilize das capacidades da razão e deliberação para calcular seus interesses e os meios de alcançá-los, chegando a conclusões que servem somente aos seus fins e aos seus interesses particulares. A razoabilidade, por sua vez, está conectada com a capacidade do senso de justiça – isto é, trata da sensibilidade moral, de modo a provocar a busca por termos de cooperação equitativa que não satisfaçam somente aos seus fins individuais, mas termos justos e passíveis de aceitação e reconhecimento por seus iguais (cf. RAWLS, 2000, p. 94-96).

Além disso, pode-se dizer que, para a justiça como equidade, o razoável tem prioridade sobre o racional, como expressão da prioridade do justo, à medida que as noções do justo e do bem – e as capacidades delas decorrentes – refletem o razoável e o racional, respectivamente (cf. RAWLS, 2003, p. 115).

É importante o destaque feito por Rawls (2000, p. 96) de que ambas as capacidades são necessárias para a cooperação equitativa em sociedade: a razão, fonte da concepção de bem, para que se mantenham os interesses e caminhos próprios; a razoabilidade, fonte do senso de justiça, para que haja cooperação coletiva – que é, afinal, o que viabiliza a busca pelos fins, tanto pessoais quanto sociais.

Aliás, sobre uma sociedade marcada pela razoabilidade, escreve o autor:

Numa sociedade razoável, ilustrada da forma mais simples possível por uma sociedade de iguais em questões básicas, todos têm seus próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos, os quais é razoável esperar que os outros aceitem, de modo que possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um pode fazer sozinho (RAWLS, 2000, p. 98).

---

<sup>64</sup> “Na verdade, os agentes racionais podem ter todos os tipos de afetos pelas pessoas e vínculos com comunidades e lugares, inclusive amor à sua terra natal e à natureza; e podem selecionar e ordenar seus fins de várias formas” (RAWLS, 2000, p. 94).

Todavia, embora disponha uma forma de convivência exemplar, não aspira a se sobrepôr a uma sociedade distante e inviável, pois considera as qualidades reais do mundo humano:

Essa sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade de egoístas. É parte de nosso mundo humano comum, não de um mundo que julgamos de tanta virtude que acabamos por considerá-lo fora do nosso alcance. No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial (RAWLS, 2000, p. 98).

Diante desse trecho, extraímos mais um motivo para visualizar o pensamento rawlsiano sob a perspectiva do que foi anteriormente caracterizado como utopia realista. Isso porque a presença de razoabilidade em uma sociedade não significa equipá-la de virtudes a ponto de torná-la uma sociedade inalcançável. Ao contrário disso, a presença de razoabilidade é viável para o mundo humano comum, com a qualidade específica de um mundo formado por sujeitos dispostos a viver em uma cooperação equitativa, sob termos equitativos – em que, não obstante, há espaço para a perseguição de fins racionais da vida humana.

Contudo, para a efetividade comum da razoabilidade, é preciso levar em consideração os limites do juízo<sup>65</sup> (*burdens of judgement*). São explícitas as incongruências entre juízos individuais – o que é natural de se esperar tendo em vista fatores como, por exemplo, os conceitos vagos, que acabam submetidos à subjetividade da interpretação e do relativismo, ou ainda a singularidade das experiências de vida – válida aqui a menção a todas as causas da pluralidade –, que estão sempre a moldar a sensibilidade moral e política de cada um.

O homem é limitado a ter os juízos proporcionados por suas experiências, vivência e razão. Por esse motivo, é praticamente impossível que um cidadão adote doutrinas distintas daquelas que são compatíveis com seus juízos particularmente construídos no decorrer da vida. É também por tal motivo que a única maneira de impor doutrinas abrangentes aos outros é por meio da opressão: porque a tendência natural é que cada um siga seus juízos, de modo que o cidadão não é simplesmente convencido pelas razões que os outros lhe apresentam.

---

<sup>65</sup> Os limites do juízo decorrem dos “muitos acasos envolvidos no correto (e consciencioso) exercício de nossas faculdades de raciocínio e julgamento no curso normal da vida política” (RAWLS, 2000, p. 99).

Ao observar que os indivíduos são movidos por suas próprias razões, convém citar:

De qualquer forma, as razões que os indivíduos têm para concordar com certas regras ou princípios são principalmente as suas próprias razões, e não 'boas razões' do ponto de vista imparcial<sup>66</sup> (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado, tradução nossa).

Isso não quer dizer que os indivíduos sejam necessariamente egoístas preocupados tão somente com seu bem individual. Significa, na verdade, que eles terão suas noções de bem conforme suas próprias percepções, ou seja, serão movidos por aquilo que acreditam ser alguma forma de noção imparcial de bem. É por isso que, ainda assim, "[...] suas razões serão diferentes umas das outras"<sup>67</sup> (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado, tradução nossa).

Esse é um fator importante para que fique evidente a justificação política conforme defendida em um segundo momento por Rawls, tendo em vista que uma sociedade plural é formada por membros adeptos a diferentes concepções de bem.

Nesse sentido, Rawls (2000, p. 99) se refere aos limites do juízo como a causa remanescente do desacordo razoável, como sendo aquele que persiste mesmo entre sujeitos providos de racionalidade e razoabilidade.

Para Rawls, o pluralismo razoável é produto natural do exercício da razão humana. Entretanto, é proveitoso observar a seguinte crítica sobre a razoabilidade e o conseqüente pluralismo razoável: Chantal Mouffe (2005, p. 222) vê essa distinção como uma "discriminação" que baseia o que é legítimo na sociedade em questões de moralidade e racionalidade. Logo, justifica racionalmente as exclusões que faz, no que concerne aos valores éticos que não são computados para a fundamentação política da estrutura básica social. Com efeito, entende que Rawls apresenta a razoabilidade como uma "exigência moral", o que deveria ser na verdade uma "decisão política".

Segundo Mouffe (2005, p. 223), Rawls distingue o razoável do não razoável nos limites de aceitação dos princípios liberais. Isso porque presume que pessoas

---

<sup>66</sup> "In any case, the reasons individuals have for agreeing to some rules or principles are importantly their own reasons, not 'good reasons' from the impartial perspective" (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado).

<sup>67</sup> "[...] their reasons will differ from one another" (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2021, não paginado).

razoáveis são aquelas em exercício dos seus poderes morais, enquanto cidadãos livres e iguais, que têm intenção de cumprir com os termos da cooperação social. Na interpretação de Mouffe, essa definição significa que pessoas razoáveis são aquelas que consentem com os fundamentos do liberalismo. Por consequência, conclui que a razoabilidade tem função política, dado que demarca o limite entre as doutrinas que são compatíveis e as que se opõem aos princípios liberais. E mais:

O que Rawls está realmente indicando com tal distinção é que não pode haver pluralismo quanto aos princípios da associação política e que as concepções que recusam os princípios do liberalismo devem ser excluídas<sup>68</sup> (MOUFFE, 2005, p. 223, tradução nossa).

Interpretamos que essa demarcação de limites é de fato uma função política da noção de razoabilidade, muito embora não seja assim tratada por Rawls, que a dispõe como uma exigência moral. Ademais, consideramos que essa limitação é necessária para que exista uma associação política<sup>69</sup>, submetida a certos princípios de legitimidade, como ponto de partida a partir do qual Rawls destina sua teoria. Da mesma maneira em que ele delimita a justiça como equidade em um modelo de liberalismo político para um regime democrático constitucional, entendemos que a delimita também a uma organização social sob fundamentos do liberalismo político, para que suas ideias sejam efetivas.

Ainda, no intuito de rebater a mencionada aparente “fraqueza epistemológica” de como se conceitua o razoável, Coitinho (2017, p. 48) apresenta a visão da razoabilidade como inerente a uma ontologia social que alega ser pressuposta na teoria da justiça como equidade rawlsiana.

Para o especialista, o uso de uma ontologia social por Rawls significa que a construção dos princípios de justiça toma como ponto de partida um sistema equitativo de cooperação social, ou seja, os princípios de justiça são construídos sobre uma sociedade já existente e que é composta por valores morais públicos que

---

<sup>68</sup> “What Rawls is really indicating with such a distinction is that there cannot be pluralism as far as the principles of the political association are concerned and that conceptions which refuse the principles of liberalism are to be excluded” (MOUFFE, 2005, p. 223).

<sup>69</sup> Nesse ponto, Mouffe (2005, p. 223-224) alega que Rawls fica preso na argumentação circular de que o liberalismo político permite o consenso entre pessoas razoáveis, sendo que pessoas razoáveis são aquelas que já compactuam com os fundamentos do liberalismo. Isso porque a efetivação da função política da razoabilidade depende de um cenário teórico onde haja primazia da associação política, o que alega ser um fator recusado pelo liberalismo.

vigoram em coerência “com o sistema moral visto de forma integrada”<sup>70</sup> (COITINHO, 2017, p. 49).

Nesse sentido, cabe ressaltar que a justiça como equidade e a consequente definição de instituições justas resultam de um processo de construção por agentes racionais que “sob condições idealizadas e não idealizadas, estabelecem um acordo sobre princípios para regular suas relações” (COITINHO, 2017, p. 52).

Desse modo, pontuamos novamente que a efetividade da teoria, incluindo a noção de razoabilidade como essencial para o acordo coletivo acerca de justiça, está vinculada a uma sociedade limitada, de certa maneira. Em outras palavras, entendemos que a justiça como equidade no molde rawlsiano é possível quando considerada uma sociedade democrática, bem-ordenada, formada por cidadãos livres e iguais e, especialmente, dispostos a estabelecer uma concepção pública de justiça, ou seja, é preciso que haja razoabilidade. Trata-se da elaboração de princípios de justiça em referência a uma certa dimensão social<sup>71</sup>.

Talvez realmente o pluralismo razoável e a solução liberal que ele proporciona (conforme será exposto adiante), porque depende da existência de razoabilidade entre as doutrinas morais abrangentes, sejam viáveis somente para a preexistente sociedade quando ela já seja pautada em princípios liberais.

Se essa for a realidade das coisas, então é preciso seguir o raciocínio tomando por pressuposto uma sociedade já inicialmente adepta aos princípios liberais, da mesma forma que supostamente pressupôs Rawls, segundo Mouffe, para que possamos prosseguir a investigação.

Na sequência, abordaremos as doutrinas morais abrangentes que podem ou não ser consideradas razoáveis e, adiante, iniciaremos a argumentação acerca da fundamentação política.

---

<sup>70</sup> A coerência de valores morais públicos com um sistema moral integrado, pertencente a uma sociedade, é apontada por Coitinho (2017, p. 50) como holismo, que pode ser compreendido “a partir de a partir de um sistema de crenças, de forma que uma crença ou regra será justificada ou aprovada se ela for coerente com um sistema integrado de crenças, sendo esse sistema integrado de crenças pertencente a uma dada comunidade social”.

<sup>71</sup> Segundo Coitinho (2017, p. 58), a deliberação dos princípios de justiça está referida “a uma dimensão social, dimensão essa que pode ser exemplificada pela ideia de sociedade equitativa de cooperação social, o que implica nas ideias de pessoas como livres e iguais e sociedade bem-ordenada, que é utilizada como valor moral pressuposto à construção”.

### 2.3.3 Doutrinas abrangentes e o fato da opressão

Uma doutrina abrangente, por definição, detém um conjunto de valores estruturados de modo a expressar um posicionamento inteligível. São abrangentes pois orientam as práticas da vida cotidiana, o que inclui ideias, percepções, posicionamentos – e, claro, as condutas humanas que seguem como consequência.

Desse modo, as doutrinas abrangentes integram a cultura de fundo da sociedade civil com concepções morais em geral, mas também preferências religiosas, filosóficas, visões de mundo; sendo que incluem valores de importância pessoal, bem como valores aplicáveis para as relações com o mundo:

É abrangente quando trata de concepções sobre o que tem valor na vida humana, ideias de caráter pessoal, de amizade, de relações familiares e associativas, assim como muitas outras coisas que devem orientar nossa conduta e, em sua extrema amplitude, nossa vida como um todo (RAWLS, 2000, p. 56).

São múltiplos os desdobramentos e arranjos de valores que podem ser feitos, tomando cada doutrina de forma distinta das demais, ao passo que atribuem diferentes pesos a diferentes valores. Ainda, embora estáveis, não são de todo estáticas: como parte da tradição, sofrem evoluções gradativas, em consonância com a conjuntura e com a evolução do próprio pensamento, “à luz daquilo que, de seu ponto de vista, vê como boas razões” (RAWLS, 2000, p. 103).

Disso, desdobra-se a problemática imposição de razões particulares aos outros. Afinal, enquanto cada um se considerar dono de sua própria verdade e tentar usá-la como termos para a organização política da sociedade civil, dificilmente haverá amplo aceite público.

Outro ponto importante, para além do pluralismo, é a exigência individual pelo direito de exercer suas liberdades, pelo direito às diferenças, espontâneas e alegadamente em prol do desenvolvimento. Para tanto, acabam sendo dispensadas as “normas objetivas universalmente estabelecidas”. Assim sendo, a sociedade, dinâmica como é, carece de normas universais e permanentes, restando ordenada por convenções relativas: significa que são relativas pelo arbítrio individual, e cada sujeito possui o seu (cf. VALENCIA, 2016, p. 11, tradução nossa).

Não pode tal espécie de convicção, tão íntima ao sujeito – produto de sua história, de seu espaço social – ser a fundação estrutural para todo o restante da sociedade – muito menos diante de toda a diversidade de convicções, de tantos outros grupos e indivíduos, que são produtos de outras histórias e outros espaços. Isso quer dizer que o meio para se conseguir coesão social em termos políticos não é através da predominância de uma visão de mundo sobre as demais. Por essa perspectiva, Rawls (2000, p. 181) afirma: “a questão que a tradição procurou responder não tem resposta: nenhuma doutrina abrangente é apropriada enquanto concepção política para um regime constitucional”.

Portanto, existe entre os cidadãos uma multiplicidade de visões de mundo, de modo que cada um acredita na verdade de suas próprias convicções: trata-se da esfera do ético, conforme visto anteriormente. Diante disso, uma característica relevante é a razoabilidade: uma doutrina abrangente, quando razoável, reconhece a existência da diversidade e não pretende suprimi-la com sua verdade particular (RAWLS, 2000, p. 104).

Assim sendo, uma doutrina razoável reconhece e viabiliza a coexistência de convicções contrárias, admitindo o fato do pluralismo sem que isso prejudique a liberdade das ideias individuais. A razoabilidade está associada à tolerância<sup>72</sup>, ao passo que da sua ausência sobrevém o fato da opressão.

Antes de mais nada, lembremos que a existência plural não significa uma única convicção válida e absoluta em detrimento das demais. Por isso, não deve ser ânimo de esperança que a civilização atinja, nos próximos tempos, uma unificação absoluta em termos morais. É muito improvável que certa doutrina razoável venha a ser defendida – e praticada – por todos os cidadãos (RAWLS, 2000, p. 24).

Deve-se reiterar, para tanto, que é fácil para o homem crer que suas conclusões são verossímeis – afinal, são produtos da razão. Soma-se a isso a

---

<sup>72</sup> Escreve Rawls (2000, p. 242-243) que o liberalismo político encoraja certas virtudes morais. A cooperação social equitativa envolve, especialmente, as seguintes virtudes políticas: a virtude da civilidade, da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça. À vista disso, entendemos a tolerância como a virtude que dá espaço às diferentes concepções de vida, diferentes formas de pensar e de sentir, sendo esse elemento imprescindível para sustentar a convivência equitativa em regime democrático. Além do mais, é oportuna a observação de Reis (2017, p. 52) de que essas virtudes manifestam, de modo geral, uma regulação moral dentro da justiça como equidade, mas que regulam tão somente as ações ligadas aos aspectos políticos da convivência. Desde logo, cumpre observar que, muito embora se trate de uma democracia conduzida por um consenso quanto a termos políticos de estruturação social, a convivência depende da presença de virtudes que fazem um papel de correção moral – que é essencial para a efetivação do liberalismo político. Isso evidencia uma conexão que permanece entre o moral e o político em uma concepção de justiça.

costumeira noção de que a verdade é uma só<sup>73</sup>. Conseqüentemente, o sujeito convencido de que sua visão traduz a verdade do mundo terá por natureza a vontade de impô-la aos outros: “impõem-nas porque, dizem eles, são verdadeiras, e não porque são suas” (RAWLS, 2000, p. 105).

É visível, então, que diferentes conclusões alcançadas pela razão não se anulam. Logo, não deve o pluralismo ser suprimido em prol de uma norma objetiva. Isso porque o único meio para se manter uma doutrina abrangente como fator de unificação coletiva seria pela opressão e violência: a prevalência de uma doutrina abrangente, que é por natureza incompatível – e incomensurável – com as demais doutrinas abrangentes, depende diretamente da supressão do fato do pluralismo.

O fato da opressão trata da tentativa ou efetiva imposição de uma doutrina abrangente sobre as demais, o que claramente não é um processo natural dentro da sociedade plural – até porque não seria aceita para simplesmente substituir as demais doutrinas abrangentes –; mas, sim, um processo que somente consegue efetivação fundamentada no poder estatal, com medidas de opressão. São caminhos que se aproximam da intolerância e do totalitarismo, que reprimem o que há de diferente. O que ocorre é que, na busca por um “entendimento compartilhado e contínuo”, emprega-se o fato da opressão a fim de colocar em prevalência uma doutrina abrangente, entre as existentes. Nesse caso, muito provavelmente, a prevalência será daquela doutrina professada pelos detentores do exercício do poder estatal (RAWLS, 2000, p. 104-105).

Referida conduta não mais se justifica no mundo contemporâneo. Primeiro porque não é razoável; e isso significa que não é compreensível pelos limites do juízo do homem, impossibilitando o aceite por todos aqueles que sentirão suas próprias visões anuladas. Segundo porque uma justificação política que não seja inteligível para todos os cidadãos não será estável, tampouco duradoura ou justa – sobretudo tendo em vista que o poder estatal deve ser a manifestação do poder coletivo dos cidadãos, que são todos iguais, que estão todos sujeitos aos limites do juízo e que são todos detentores de suas próprias concepções abrangentes.

---

<sup>73</sup> “Pois gostamos de pensar que a razão leva à verdade e de pensar na verdade como uma só” (RAWLS, 2000, p. 108).

“É pouco realista – ou pior ainda, desperta suspeita e hostilidade mútua – supor que todas as nossas diferenças derivam exclusivamente da ignorância e da perversidade, ou de rivalidades pelo poder, *status* ou benefício econômico” (RAWLS, 2000, p. 102).

Considerando que o fato da opressão é controverso à constituição da sociedade democrática, não podem doutrinas abrangentes tomar o lugar de uma concepção de justiça, muito menos pautar os fundamentos da constituição social ou reger a coercitividade do governo (RAWLS, 2000, p. 106). O caminho para a fundamentação civil deve ser outro, sua justificação deve ser política.

## 2.4. Fundamentação política

Se a constituição social não pode estar democraticamente fundamentada em uma única doutrina abrangente, resta a nós compreender qual deve ser então sua fundamentação. Por isso, abordamos em específico a concepção pública e política de justiça social que é, aliás, elemento de ordenação de uma sociedade equânime e que deve, portanto, ser independente de qualquer doutrina abrangente – mas ao mesmo tempo compatível com a multiplicidade de convicções, para que possa ser legitimada por todos.

Com vistas a tais fins, a teoria rawlsiana apresenta três modelos de justificação pública<sup>74</sup> – que fundamentam uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática marcada pelo pluralismo razoável: posição original (*original position*), equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) e razão pública (*public reason*), sendo este último abordado no presente capítulo.

É interessante o que diz Silveira (2007, p. 1) sobre o assunto:

A justificação pública é sempre endereçada aos outros que discordam de nós e, conseqüentemente, deve sempre proceder para algum consenso, isto é, para premissas que nós e os outros publicamente reconhecemos como verdadeiras.

---

<sup>74</sup> Mencionamos aqui, de maneira sucinta, o que diz Scanlon (2003, p. 139) sobre os três modelos de justificação – que, aliás, não são excludentes entre si, apenas abordam trajetos diferentes para que se atinja a justificação pública, e que podem inclusive vistos como complementares –: pelo argumento a partir da posição original, os princípios de justiça serão publicamente justificados se forem derivados da maneira correta. Conseqüentemente, serão justas as instituições que funcionarem de acordo com tais preceitos e serão justas as distribuições de benefícios e encargos sociais provenientes desse sistema. Por meio do equilíbrio reflexivo, haverá justificação pública quando alcançados os princípios compatíveis com os julgamentos nos quais as partes depositam maior confiança. A razão pública preza pela justificação pública em torno de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, com fundamento em valores políticos que importam para a sociedade como um todo.

Assim sendo, prosseguiremos a investigar alguns aspectos da justificação pública, iniciando com a fundamentação política.

O raciocínio até aqui demonstra que a fundamentação da estrutura básica deve ser pública. Para isso, portanto, considerando a heterogeneidade de valores de uma sociedade, deve ter natureza política – e não metafísica –, sendo assim necessária a existência de concepções que sejam públicas e políticas (DANNER, 2010, p. 155). Afastar a justificação metafísica significa não tomar por base os imperativos morais que decorrem da natureza humana como tal.

Danner (2010, p. 160) especifica as características da justificação de uma constituição democrática. Em primeiro lugar, a justificação não pode se resumir à simples transposição de uma doutrina como norma de ordenação social, por motivo de apreço à igualdade de poderes entre os cidadãos que compõem a sociedade, de forma que não é justo – tampouco estável ou democrático – impor convicções particulares a um coletivo.

Em segundo lugar, as normas de cooperação são públicas, construídas coletivamente. Afinal, sua legitimidade depende do aceite de todos os cidadãos que estarão a elas submetidos. Para tanto, a justificação de um regime constitucional deve ser apta a ser endossada pelas mais diversas doutrinas abrangentes e razoáveis. Por esse ângulo, vale destacar:

A constituição política e a lei [...] especificam o terreno comum a partir do qual os cidadãos podem seguir sua vida e se desenvolver. Note-se que a constituição política e a lei são públicas justamente porque são compartilhadas por todos os cidadãos, independentemente de seu credo pessoal ou de sua posição social (DANNER, 2010, p. 161).

Sob esse ângulo, Rawls parte em defesa de uma fundamentação que tome como ponto de partida as “ideias implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática e que já são compartilhadas pelos cidadãos” (DANNER, 2010, p. 162). São tendências naturais que fazem parte do senso civilizatório dos sujeitos:

Elas são ideias políticas e não fazem apelo a – nem se fundamentam em – doutrinas abrangentes. Além disso, elas são parte da própria sociabilidade democrática (e, portanto, já são produto de um acordo). Logo, elas poderiam nos propiciar um quadro referencial para discussão pública e, conseqüentemente, para a organização do sistema político e econômico (DANNER, 2010, p. 162).

Assim, busca-se na cultura pública toda ideia e princípio<sup>75</sup> básico que seja implicitamente reconhecido, já compartilhado entre os cidadãos para fins da cooperação social. Desse ponto em diante, concepções de caráter político utilizam razões políticas como argumento, afastando motivos, valores e interesses particulares da ordenação social (RAWLS, 2000, p. 50).

A fundamentação política de uma concepção de justiça como equidade significa que se pauta na cultura pública e política da sociedade democrática. Explica Reis (2017, p. 34-35) que a parcela definida como política é a que discute sobre as instituições políticas, econômicas e sociais – ou seja, tem por objeto “o modo como a estrutura básica de uma sociedade é ordenada”. A designação como cultura pública, por sua vez, refere-se à parcela de cultura que além de política é também “reconhecida pelos cidadãos em geral”.

Aliás, interessa diferenciar a cultura política pública, ora sob enfoque, do que seria a cultura social, ou então “cultura não-política” (REIS, 2017, p. 35) – que é formada pelas discussões sobre os outros aspectos da vida social, como é o caso de religião, artes, esportes, bem como das demais convicções que compõem o que antes conceituamos como doutrinas abrangentes.

Rawls (2000, p. 56) marca essa diferença por meio do que chama de cultura de fundo (*background*) da sociedade civil: consiste nessa a parcela de cultura social que engloba as relações e associações da vida cotidiana.

Entre as características de uma concepção de justiça, convém evidenciar que ela deve assegurar o bem e também ser convergente com o senso de justiça dos cidadãos, de modo que eles ajam de acordo, reconhecendo-a como fundamento da justiça social (cf. WELTER, 2013, p. 55).

Diante disso, é pertinente apontar que a ideia de Rawls sobre uma concepção partilhada de justiça é motivo para questionamento pelos comunitaristas, explica Weber (2016, p. 403). Isso porque essa visão idealizada carregaria, de acordo com os críticos, uma possível “concepção de bem”. Tendo em vista que são múltiplas as convicções abrangentes adotadas pelas diferentes pessoas e grupos

---

<sup>75</sup> “Esperamos formular essas ideias e princípios de forma clara o bastante para articulá-los em uma concepção política de justiça condizente com nossas convicções mais profundamente arraigadas” (RAWLS, 2000, p. 50).

sociais, indaga o autor: “Haveria uma ideia de bem comum subjacente a elas? Se houver, terá de ser compartilhável por todos” (WEBER, 2016, p. 403).

Todavia, o que possibilita uma concepção partilhada é a limitação de seu conteúdo ao chamado “domínio político” (*the domain of the political*), ou seja: não estão englobados aqui os valores éticos em suas incontáveis variações e incompatibilidades, mas tão somente os valores políticos. Reitera-se, portanto, a mencionada prioridade do justo sobre o bem na teoria – deontológica – rawlsiana:

Se isso não fica muito claro em Teoria, onde Rawls fala inclusive em ‘congruência’, no *Liberalismo Político* essa tese da prioridade do justo é amplamente defendida. A crítica comunitarista suspeita, no entanto, que essas concepções de pessoa, direitos fundamentais e sociedade bem ordenada trazem implícita uma concepção de bem. Teríamos, então, uma base ética do político e não somente moral, tese rebatida por Rawls (WEBER, 2016, p. 403).

Dessa forma, a concepção de justiça contempla a organização política da sociedade e a forma como isso reflete nas pessoas. Suas convicções pessoais – seja enquanto indivíduos ou em associação, de cunho religioso, costumes, crenças ou hábitos – não são contempladas por uma concepção de justiça, cuja finalidade é tão somente organizar a vida política. Isso porque, segundo Weber (2016, p. 404), os temas de identidade ética não são pauta para orientar a atuação das instituições sociais, políticas e econômicas da sociedade.

Logo, a concepção não engloba valores éticos, isto é, não engloba concepções particulares de bem: “Não porque não são válidos, mas por serem constitutivos de doutrinas abrangentes e pelo fato de que sobre eles dificilmente poderá haver acordo” (WEBER, 2016, p. 404).

Além do mais, o processo que parte da posição original novamente se mostra importante no que se refere à justificação de princípios para que se consolide uma concepção de justiça estável. Sobre o assunto, Welter destaca a preocupação do autor com a presença de estabilidade em uma concepção de justiça. Por isso, a estabilidade e a autossustentação devem ser consideradas desde o processo de elaboração dos princípios (cf. WELTER, 2013, p. 56).

Concluimos com algumas características de uma concepção política:

- a. Ocupa-se limitadamente ao seu objeto, que são instituições políticas, sociais e econômicas;

- b. É capaz de se autossustentar, pois não depende de nenhuma doutrina abrangente para se constituir ou se manter em vigor;
- c. Deve ser inteligível aos cidadãos, tanto no sentido de estar expressa em termos compreensíveis quanto no sentido de basear-se “em ideias implícitas na cultura política de uma sociedade democrática” (GARGARELLA, p. 230-231).

Por fim, percebe-se que o acordo social deve se delimitar aos termos políticos para ordenação social, de modo a criar a base comum para a cooperação. Nesse ambiente, os adeptos de diferentes doutrinas abrangentes e razoáveis não só ficam livres para exercer suas preferências, amparados de tolerância<sup>76</sup>, mas também têm acesso aos meios para perseguir suas reivindicações dentro da sociedade – amparados pelos princípios de justiça como equidade.

## 2.5. O liberalismo político como solução

Vimos que a fundamentação de uma concepção de justiça deve ser pública e política, além de autossustentada no sentido de não depender de doutrina abrangente qualquer. Entretanto, é preciso compreender de que forma podemos atingir esse fim. Por isso, relembremos a busca do liberalismo político pela resposta à questão:

[...] como é possível haver uma sociedade estável e justa, cujos cidadãos livres e iguais estão profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e até incompatíveis? (RAWLS, 2000, p. 179).

Portanto, diante da pluralidade moral de uma tradição democrática, como é que o sistema social de cooperação humana consegue, dentro de parâmetros de justiça e liberalismo, manter-se estável e unificado? De que forma se dá a justificação política para os preceitos de justiça social? O liberalismo político rawlsiano traz a solução dessa questão, com base especialmente em três ideias: o

---

<sup>76</sup> Ainda sobre a presença de tolerância, citamos Reis (2017, p. 101): “Os princípios liberais da tolerância, liberdade de expressão e consciência permitem que questões políticas e concepções de bem sejam debatidas e pensadas livremente na cultura de fundo. Esses debates cumprem uma função importante no aprendizado político e moral dos cidadãos, e uma concepção liberal de justiça deve contribuir para a criação de condições que permitem e possibilitam o debate acerca de concepções abrangentes”.

consenso sobreposto, a prioridade do justo sobre as ideias de bem e a razão pública, investigadas a seguir.

### 2.5.1 Consenso Sobreposto

Para a pergunta que o liberalismo político busca responder, Rawls (2000, p. 91) apresenta uma resposta:

[...] a estrutura básica de uma tal sociedade é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, a qual é objeto de um *consenso sobreposto* pelo menos no tocante às doutrinas abrangentes e razoáveis professadas por seus cidadãos.

O consenso que possibilita que as pessoas adeptas às mais variadas visões de mundo encontrem o ponto de convergência para a fundamentação política da ordem social é chamado de consenso sobreposto (*overlapping consensus*):

Nesse tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política; e a estabilidade é possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade, e as exigências da justiça não conflitam gravemente com os interesses essenciais dos cidadãos, tais como formados e incentivados pelos arranjos dessa sociedade (RAWLS, 2000, p. 179-180).

Esse trecho expõe também a unidade e estabilidade social como consequências do consenso sobreposto. Isso porque, havendo consenso acerca de uma concepção política de justiça, a sociedade – tanto os cidadãos quanto a estrutura básica – estará unificada, operando de acordo com seus termos. Além disso, o consenso é um caminho para a estabilidade porque, havendo consenso, as exigências e convicções particulares dos cidadãos não estarão, via de regra, em conflito com os termos da justiça como equidade. Isto é, a forma com que a justiça rege a cooperação social é compatível com os planos de vida e doutrinas abrangentes, desde que razoáveis.

Uma sociedade democrática liberal não encontrará consenso simplesmente por meio de um método de tomada de decisões públicas que regule os conflitos das

diferentes doutrinas<sup>77</sup>. Uma sociedade democrática liberal depende de alguma forma de consenso moral (cf. MOUFFE, 2005, p. 222).

Ademais, o consenso sobreposto não é um compromisso entre aqueles adeptos a diferentes doutrinas; mas, sim, o ponto de encontro no qual suas diferentes convicções endossam, cada uma por seus meios, uma mesma concepção de justiça (cf. RAWLS, 2000, p. 218).

Consiste no acordo político – sendo, portanto, inerente ao domínio do político – que, diante da justificação pública e da publicidade, sustenta e confere legitimidade à concepção de justiça como equidade. Embora o consenso sobreposto não englobe conteúdos de valores éticos, é essencial que seu objeto seja compatível pela pluralidade de doutrinas abrangentes da sociedade a qual se destina (cf. WEBER, 2016, p. 410).

Ou, ainda, como expõe Gargarella (2008, p. 231), é o “acordo entre pessoas razoáveis que só aceitam doutrinas abrangentes razoáveis”. E continua:

Nesse sentido, o consenso sobreposto aparece como a única forma de permitir que, em um contexto ‘pluralista’, cada indivíduo chegue a aderir à concepção pública da justiça: esse consenso só pode ser alcançado uma vez que a concepção pública em questão apareça como razoável, ou mesmo como verdadeira, aos olhos de todos (GARGARELLA, 2008, p. 231).

Por isso é tão evidente a definição de uma concepção de justiça que seja política<sup>78</sup>: somente assim ela pode ser justificada publicamente, tratando do domínio do político, e ainda ser endossada pela multiplicidade de pessoas que detêm variadas convicções pessoais, valores éticos, crenças, religiões e filosofias: essas são áreas particulares de vida humana que não devem interferir na estrutura básica da sociedade, tampouco na organização das instituições e distribuição dos bens frutos da cooperação.

Ainda, vejamos o que diz Silveira:

---

<sup>77</sup> Esse método é chamado de *modus vivendi* (cf. MOUFFE, 2005, p. 222).

<sup>78</sup> Esta pesquisa discorre sobre uma concepção de justiça que tem por fim articular a estrutura básica de um regime constitucional. Essa concepção carrega uma neutralidade em relação aos objetivos das instituições básicas e da política pública, para que não tome partido de doutrinas abrangentes ou concepções de bem. Para tanto, e para que seja também publicamente justificada, essa concepção de justiça deve ser objeto de um consenso sobreposto, sendo assim o terreno comum, de conteúdo político, extraído de ideias intuitivas fundamentais implícitas na cultura política pública. Como resume Rawls (2000, p. 240): “Esse terreno comum é a própria concepção política [...]”.

O consenso sobreposto é procurado entre doutrinas abrangentes razoáveis, circunscrevendo a questão ao fato do pluralismo razoável e não ao pluralismo enquanto tal, e a concepção pública de justiça deve ser apresentada de forma autossustentada, afastada de concepções religiosas, filosóficas ou morais (SILVEIRA, 2007, p. 18).

E mais:

É importante frisar que o consenso sobreposto não é alcançado como uma média entre os diversos juízos ligados às doutrinas abrangentes, mas é possibilitado pela afirmação de alguns juízos morais-políticos mínimos que devem sobrepor-se a diversidade moral, religiosa e filosófica (SILVEIRA, 2007, p. 27).

Nesse ponto, associamos os trechos de Silveira à divisão semântica anteriormente abordada, pois entendemos que as concepções morais afastadas da concepção pública de justiça são os valores não políticos. É pertinente esclarecer: tanto os valores éticos quanto os valores políticos pertencem ao domínio do moral. Nesse sentido, quando dizemos que os valores não políticos devem ser afastados na formulação de uma concepção de justiça, significa que serão mantidos os valores políticos, que são também morais.

Agora, analisando o conteúdo<sup>79</sup> do consenso, sabe-se que é amplo o suficiente para abranger os princípios de justiça e profundo o suficiente para englobar as concepções de pessoa e de sociedade em conformidade com o que define o liberalismo e o regime democrático (cf. GARGARELLA, 2008, p. 229-230).

Ainda sobre seu conteúdo, evidencia-se que, além dos princípios válidos para a constituição política da sociedade, o consenso abrange princípios úteis para a estrutura básica e garantidores de direitos substantivos. Estes podem ser exemplificados por aqueles enunciados nos princípios de justiça: liberdade de

---

<sup>79</sup> Aqui é interessante citar que Rawls, levando em consideração as observações feitas por Kurt Baier em *Justice and the Aims of Political Philosophy* (1989), inclui a possibilidade de que o consenso sobreposto abranja apenas alguns princípios constitucionais fundamentais, o que vem a chamar de consenso constitucional, cujo conteúdo é mais limitado do que o consenso sobre uma concepção de justiça feita de princípios que fundamentam toda a estrutura básica (cf. RAWLS, 2000, p. 195). Sobre o assunto, convém citar que Rawls (2000, p. 211) traça um caminho para o consenso sobreposto que inicia com o consenso constitucional, descrito no §6 da Conferência IV, Parte II de *O Liberalismo Político*. Consiste no consenso de diferentes visões acerca de princípios relativos às liberdades e direitos políticos fundamentais, bem como procedimentos democráticos. Silveira (2007, p. 22) define o consenso constitucional como o “[...] estágio em que o consenso não é profundo e os princípios são aceitos puramente como critérios instrumentais”. Contudo, o consenso constitucional sobre os procedimentos políticos de uma democracia, por si só, não compõe base suficiente para uma concepção compartilhada de justiça política. Porém, o consenso constitucional consegue dar razoabilidade às doutrinas abrangentes dos cidadãos, transformando o pluralismo em pluralismo razoável.

consciência e de pensamento, igualdade equitativa de oportunidades e demais que atendam às necessidades essenciais (cf. RAWLS, 2000, p. 211).

Ademais, Rawls (2000, p. 196) destaca que a concepção de justiça não é indiferente nem cética quanto às doutrinas abrangentes. Entretanto, da mesma forma que a concepção não procura defender qualquer visão individual, tampouco tem por fim negar qualquer uma delas.

Contudo, nesse contexto, fazemos questão de esclarecer que não negar convicção ética alguma é o ponto de partida de uma concepção política. Porém, é possível que certas doutrinas não tenham espaço para serem comportadas dentro de uma sociedade democrática, exatamente porque se confrontam com a democracia ou com outros de seus aspectos constitutivos fundamentais – a exemplo de doutrinas que têm por finalidade serem exercidas com predominância ou até mesmo totalitarismo na sociedade. Essas são doutrinas não razoáveis. Não conseguem amparo em uma sociedade democrática liberal justa, na qual os cidadãos são iguais e livres para serem adeptos às convicções morais, filosóficas e religiosas que mais lhe cabem, seguros contra qualquer imposição.

Mais uma vez, retomando as definições semânticas, na sociedade democrática – ainda que havendo o consenso político sobre termos de justiça – mantém-se a pluralidade de visões religiosas, filosóficas e morais, não havendo unificação nesse sentido. Na existência do consenso, evidentemente a concepção política será parte de uma doutrina abrangente, “[...] mas não é uma consequência dos valores não-políticos dessa doutrina” (SILVEIRA, 2007, p. 21).

Outro aspecto importante é sobre a verdade das convicções: uma convicção particular não precisa – tampouco poderia – ter justificação pública perante toda uma sociedade. O que cabe ao interesse público e coletivo de uma sociedade justa é unicamente a preservação do fato do pluralismo razoável, junto à liberdade de consciência. A garantia da liberdade de consciência basta para que cada cidadão possa perseguir sua concepção de bem em conformidade com a verdade de suas doutrinas, sem que o mérito de suas convicções precise ser discutido dentro da pauta pública para a estruturação social<sup>80</sup> (cf. RAWLS, 2000, p. 197-198).

---

<sup>80</sup> Não há de se falar em convicção verdadeira ou errada, porque o conteúdo das doutrinas abrangentes e seus respectivos valores éticos não é pauta de discussão da justiça como equidade. Entretanto, caso o adepto àquela doutrina defenda suas convicções como absoluta verdade – que poderia ser acessada pela razão de todo cidadão e, portanto, deveria ser exercida de maneira unânime por todos os membros da sociedade – então há um problema que ultrapassa o conteúdo de

Desse modo, o entendimento sobre o verdadeiro – e aqui incluem-se também as concepções sobre o bem – ultrapassa o campo do razoável, de modo que não precise ser endossado pela razão pública. Nesse sentido: “A ideia de um consenso sobreposto deixa que esse passo seja dado individualmente pelos cidadãos, de acordo com suas próprias visões abrangentes” (RAWLS, 2000, p. 200).

Por fim, entendemos o consenso como o ponto de interseção das mais diversas doutrinas abrangentes razoáveis que são de natureza política, porque é esse o conteúdo de suas doutrinas particulares que pode ser partilhado. Também percebemos que as doutrinas morais abrangentes são compostas tanto por valores éticos (ou valores não políticos) e por valores políticos, sendo sobre estes últimos que os cidadãos encontram consenso em prol da unidade social.

Pois bem, reiterando a questão de que a sociedade bem-ordenada não se unifica em torno de uma doutrina abrangente, nem de alguma concepção de bem, estudaremos mais uma ideia que se acrescenta ao consenso sobreposto na justificativa para a unidade social: a prioridade do justo.

### 2.5.2 A Prioridade do Justo

Conforme abordamos no capítulo anterior, a teoria da justiça como equidade pressupõe a prioridade do justo sobre o bem, o que continua sendo elemento essencial para as obras de segunda fase de Rawls, que aperfeiçoam a teoria pela visão do liberalismo político. Entretanto, de acordo com o pluralismo apontado acima, sabe-se que as distintas doutrinas – que pautam os modos de vida das pessoas – contêm distintas concepções de bem.

Diante disso, é preciso observar a relação entre o justo e o bem pois, apesar da primazia daquele sobre este, não significa que as concepções de bem sejam suprimidas e tampouco completamente banidas da constituição de uma sociedade bem-ordenada. Na verdade, o liberalismo político utiliza de algumas concepções de

---

uma simples preferência religiosa, ofendendo a pluralidade da democracia. Contudo, nessa hipótese, o que uma concepção de justiça entenderá como errado será somente alguma parte da doutrina que negue o fato do pluralismo razoável; essa ideia se torna errada na visão da justiça como equidade para uma sociedade democrática, não interferindo no conteúdo da crença que compete ao particular de cada fiel.

bem à medida que são concepções políticas de bem e não derivadas de valores éticos (cf. RAWLS, 220-222).

A ideia de bem foi mencionada anteriormente e, neste momento, acrescentamos que a concepção de bem normalmente pertence a um sistema mais amplo de crenças: é o que chamamos de doutrinas abrangentes, que incluem visões filosóficas, morais e religiosas de cada indivíduo. À vista disso, destacamos que a fundamentação do justo deve ser política e, portanto, independente não apenas das concepções de bem, mas também das doutrinas abrangentes (cf. MANDLE, 2009, p. 144).

Vale lembrar que as doutrinas abrangentes<sup>81</sup> abordam um extenso leque de valores da vida humana que vai além do político, englobando, assim, os valores e virtudes que são não políticos. Segundo Rawls (2000, p. 222): “[...] o liberalismo político apresenta uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo”. Somado a isso, o liberalismo assegura direitos e liberdades básicos – o que faz, inclusive, pelos princípios de justiça.

Nesse contexto, o autor afirma que o justo e o bem são complementares, de modo que uma concepção política deve se basear em ideias do bem<sup>82</sup>. Evidentemente, para a formulação da concepção de justiça como equidade, ora investigada, não servem ideias de bem referentes a valores não políticos. Pode ser que as concepções de bem que servem de fundamento para a concepção de justiça sejam parte de doutrinas abrangentes; no entanto, devem ser do domínio político, satisfazendo as seguintes condições: “a. são, ou podem ser, compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais; b. não pressupõem qualquer doutrina plenamente (ou parcialmente abrangente)” (RAWLS, 2000, p. 222-223).

Isto é, ainda que sejam concepções de bem reiteradas pelos conjuntos de valores particulares dos cidadãos, as concepções políticas de bem não dependem das doutrinas abrangentes para existirem.

---

<sup>81</sup> Doutrinas abrangentes podem reunir visões de mundo acerca das mais variadas esferas da vida humana, incluindo valores sobre como ocorrem as relações interpessoais, as ligações afetivas e sobre quais são e como se justificam os interesses intelectuais e as crenças religiosas.

<sup>82</sup> São ideias do bem que têm teor político pois satisfazem as duas condições estipuladas: “a) a ideia do bem como racionalidade; b) a ideia dos bens primários; c) a ideia das concepções do bem abrangentes e permissíveis (aquelas associadas a doutrinas abrangentes); d) a ideia de virtudes políticas; e) a ideia do bem em uma sociedade bem-ordenada (politicamente)” (RAWLS, 2000, p. 223). A explicação aprofundada sobre cada uma das ideias supracitadas se encontra na Conferência V de *O Liberalismo Político*.

Além disso, os fundamentos do liberalismo político limitam os modos de vida admissíveis, evitando a perseguição de bens que ferem o regime democrático, sendo que “as reivindicações feitas pelos cidadãos no sentido de realizar fins que transgridem esses limites não têm nenhum peso” (RAWLS, 2000, p. 220). Ainda:

Os princípios de qualquer concepção política razoável devem impor restrições às visões abrangentes permissíveis, e as instituições básicas que esses princípios requerem inevitavelmente incentivam alguns modos de vida e desencorajam outros, ou até excluem alguns por completo<sup>83</sup> (RAWLS, 2000, p. 243-244).

Em tese, as doutrinas abrangentes e suas respectivas concepções de bem são compatíveis com a concepção política de justiça, tendo em vista que esta é inclusive produto de um consenso sobreposto das diferentes doutrinas. Porém, existem modos de vida que podem ultrapassar os limites traçados pela concepção do justo. E retornamos à questão: como se delimitam as “fronteiras do liberalismo político”? (RAWLS, 2000, p. 221).

Afinal, observando pela perspectiva em concreto, uma concepção de bem<sup>84</sup> que vai de encontro aos princípios de justiça nos termos anteriormente expostos, não tem espaço para ser defendida dentro de uma sociedade democrática e justa, uma vez que é exatamente contrária aos termos acordados sobre o justo. Para o liberalismo político eficaz, é preciso que haja prioridade do que é justo – e não do que cada um compreende que lhe é mais proveitoso.

Logo, existem doutrinas abrangentes a serem desencorajadas: quando sua execução não é possível “sob as condições políticas e sociais de um regime constitucional justo” (RAWLS, 2000, p. 244-245), isto é, quando se trata de ideias incapazes de se sustentarem em uma sociedade bem-ordenada liberal<sup>85</sup>.

À vista do exposto, Rawls (2000, p. 245) questiona se a falta de espaço em um regime constitucional justo para concepções de bem como as mencionadas seria

---

<sup>83</sup> Rawls (2000, p. 241) expõe concepções permissíveis como “aquelas que respeitam os princípios de justiça”.

<sup>84</sup> Rawls (2000, p. 244) ilustra esse caso através de “uma concepção do bem que demanda a repressão ou a degradação de certas pessoas, por motivos raciais ou étnicos [...]”, a exemplo da escravidão.

<sup>85</sup> Esse segundo caso é ilustrado pelo autor por uma concepção de bem, pertencente a uma religião, que “só consiga sobreviver se controlar a maquinaria do Estado e tiver condições de praticar uma intolerância efetiva” (RAWLS, 2000, p. 245). A incapacidade de manter-se em uma sociedade bem-ordenada liberal pode ser também consequência de uma ideia que se oponha às virtudes políticas essenciais ao liberalismo – entre as quais estão a razoabilidade e a tolerância.

uma injustiça por parte da própria concepção de justiça para com elas. Questiona se uma concepção política, ao restringir a realização de certos valores fundamentais inerentes a certas doutrinas, estaria se posicionando arbitrariamente contra essas pessoas e suas respectivas visões. Porém, logo revela:

Nenhuma sociedade pode acomodar em si todos os modos de vida. Podemos realmente lamentar o espaço limitado, por assim dizer, dos mundos sociais, e do nosso em particular; e podemos lamentar alguns dos efeitos inevitáveis de nossa cultura e estrutura social (RAWLS, 2000, p. 245).

Ou, então, como comenta Berlin (2013, p. 14, tradução nossa) sobre o que entendemos como concepções de bens incompatíveis entre si ou com o regime social: “Alguns dos Grandes Bens não podem coexistir”<sup>86</sup>.

Em síntese, vemos que a limitação dos fins particulares e das doutrinas, nos moldes acima citados, não é arbitrária. Na verdade, é uma necessidade social para a manutenção de um liberalismo político, pois não cabe ao Estado favorecer nenhuma doutrina abrangente, tampouco arbitrariamente ceifar a existência de qualquer delas. Contudo:

Mas, se uma concepção abrangente do bem é incapaz de se manter numa sociedade que garante as liberdades básicas iguais que conhecemos e a tolerância mútua, não há como compatibilizá-la com os valores democráticos, tais como expressos pela ideia de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais (RAWLS, 2000, p. 246).

Perante as ideias expostas, entendemos que a prioridade do justo sobre o bem se traduz quando vemos que liberdades e direitos básicos, como dispostos nos princípios de justiça, são prevalentes em relação à satisfação de concepções de bem específica. Isto é, sabemos que uma concepção de justiça, partilhada por consenso sobreposto, tende a ser compatível com a multiplicidade de doutrinas abrangentes, permitindo que os cidadãos sigam suas vidas em sociedade perseguindo suas particulares concepções de bem. Todavia, concepções de bem que violem liberdades e direitos básicos não serão válidas, porque ofendem os preceitos de pluralidade da democracia e do liberalismo político.

---

<sup>86</sup> “Some among the Great Goods cannot live together” (BERLIN, 2013, p. 14).

Finalmente, uma última análise sobre o assunto: segundo Rawls (2000, p. 256), não obstante o que foi analisado até aqui, a justiça utiliza ideias políticas de bem, ideias que “são geradas dentro dela e nela têm um papel a desempenhar”. É o que ocorre inicialmente com a ideia de bem como racionalidade, que dispõe os bens primários essenciais para que os cidadãos sigam seus projetos racionais de vida. A partir dessas ideias, os princípios de justiça são definidos. Em seguida, conforme desenvolve o autor:

[...] empregamos esses princípios tanto para especificar concepções permissíveis (e abrangentes) do bem quanto para caracterizar as virtudes políticas que os cidadãos devem ter para manter uma estrutura básica justa<sup>87</sup> (RAWLS, 2000, p. 256).

Portanto, fica evidenciada a relação das concepções de bem com a concepção de justiça como equidade, que não consiste somente em uma relação de exclusão, havendo uma parcela de interação entre elas. Quando forem de teor político, as concepções de bem (como o bem como racionalidade, os bens primários essenciais e a sociedade em si) podem integrar a concepção do justo para a sociedade. Por outro lado, as demais concepções de bem, aquelas referentes a valores éticos e persecução de fins específicos particulares, não integram a concepção de justiça – mas podem ser exercidas tranquilamente na sociedade bem-ordenada, contanto que observem os preceitos do que é justo. Mais uma vez, explicita-se a relevância da primazia do justo, nesse caso especialmente para assimilarmos como funciona uma concepção política de justiça face ao pluralismo moral da sociedade.

Cabe aqui relacionar a prioridade do justo – que, na concepção de justiça como equidade, tem caráter político – sobre as concepções de bem. Estas, por sua vez, podem se referir a valores éticos de vontades, interesses, convicções e crenças das pessoas. E é exatamente nesses casos que o justo terá prioridade sobre o bem. De certo modo, conseguimos visualizar que o justo, e conseqüentemente o político, tem prioridade sobre o domínio do ético. Evidentemente, essas observações são válidas somente para quando se tratando da ordem social, dos termos de

---

<sup>87</sup> O autor segue o raciocínio até chegar na sociedade bem-ordenada pela justiça como equidade que é, por fim, “intrinsecamente boa”, ou seja: a sociedade existente nesses moldes é um bem em si mesmo (cf. RAWLS, 2000, p. 256).

cooperação equitativa e garantia de direitos e liberdades básicas, nos moldes do liberalismo para a sociedade democrática.

Ainda, apenas para fins de esclarecimento, fica pendente demonstrar como é que essas três esferas – dos chamados contextos de justiça – relacionam-se com a moral – especialmente o político e o moral de uma concepção de justiça, o que será investigado no próximo capítulo.

Antes disso, para complementar a justificação da unidade social perante o pluralismo razoável, convém levantar o tópico da razão pública.

### 2.5.3 A Razão Pública

O terceiro argumento que possibilita o liberalismo político de Rawls é a ideia de razão pública. Considerando que uma sociedade política é composta por agentes racionais e razoáveis, a razão pública<sup>88</sup> indica a capacidade moral e intelectual que essa sociedade tem de ordenar seus fins em uma ordem de prioridade, bem como a capacidade de tomar decisões e articular os planos visando a atingir tais fins (cf. RAWLS, 2000, p. 261).

Tendo em vista que a razão pública faz parte de um modelo de liberalismo político para uma sociedade bem-ordenada, em que o regime democrático é requisito fundamental, acrescenta o autor que a razão pública “é característica de um povo democrático” (RAWLS, 2000, p. 261), e mais:

[...] numa sociedade democrática, a razão pública é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição (RAWLS, 2000, p. 263).

É a expressão do poder do cidadão na forma de corpo coletivo que faz parte de uma sociedade democrática, em que é a razão pública emanada do povo, que tem poder de estipular suas normas de convivência social e fazê-las serem observadas. Visivelmente, a razão pública é força e legitimação coletiva, o que não dá poder coercitivo individual ao cidadão para impor ou cobrar cumprimento de qualquer norma social de seus pares. Diferente disso, a razão pública expressa os

---

<sup>88</sup> Cabe mencionar que o próprio autor afirma que a razão pública, nos moldes acima descritos, é um “ideal de cidadania para um regime democrático constitucional”, à vista de uma sociedade bem-ordenada (cf. RAWLS, 2000, p. 262).

fins almejados pelos cidadãos – os fins que almejam enquanto sociedade e para a sociedade, e não enquanto indivíduos –, de modo que é a consolidação dessa vontade coletiva – por exemplo em uma lei – que expressa o poder coletivo e legitima a coercitividade em busca dos tais fins sociais almejados.

Entretanto, a razão pública não envolve toda e qualquer questão política, mas tão somente questões constitucionais essenciais, que são as que dizem respeito a valores políticos fundamentais, a exemplo do voto, tolerância religiosa, direito a propriedade e questões de justiça, tal qual ao que se dedica uma concepção pública e política de justiça. Essas restrições são os denominados limites da razão pública (cf. RAWLS, 2000, p. 263).

A razão pública pode ser expressa pelos cidadãos por meio de discursos no fórum público com argumentação política, ou ainda na forma como decidem seus votos em eleições. Em adição ao fórum público onde se manifestam os cidadãos, a razão pública é expressa nos fóruns oficiais, onde membros do legislativo e do executivo se manifestam em atos ou pronunciamentos públicos. E mais, está também expressa a razão pública em certos atos do poder judiciário, em específico por meio do controle de constitucionalidade de atos e leis. Evidentemente, todas essas situações serão manifestação da razão pública desde que contenham questões constitucionais essenciais ou questões de justiça (cf. RAWLS, 2000, p. 264-265).

Decisões judiciais, com destaque aqui para sentenças ou decisões terminativas de processos judiciais, precisam necessariamente ser justificadas. Os atos do legislativo e do executivo, por sua vez, não estão sujeitos da mesma maneira a esse critério – motivo pelo qual podem sofrer controle de constitucionalidade. É o que acontece quando, por exemplo, chega ao conhecimento do Supremo Tribunal que uma legislação em vigência possui algum artigo ou disposição contrários a alguma disposição constitucional. Essa lei passará pelo controle de constitucionalidade, pois os elementos constitucionais essenciais devem ser observados e cumpridos não somente pelos cidadãos, mas também pelas instituições básicas e pelo restante do ordenamento jurídico.

Assim sendo, Rawls (2000, p. 262) explica que sua definição como pública possui três sentidos: porque expressa a razão dos cidadãos em coletivo; porque seu objeto é o bem do público; e porque sua natureza é pública, já que é disposta pelos princípios de uma concepção política de justiça.

Vale comentar que quando a razão não emana do público é quando tipicamente nos deparamos com um regime autocrata ou aristocrata, em que a razão que dita e põe em ordem os fins a serem priorizados pela sociedade é unicamente a razão daqueles que estão à frente do governo (cf. RAWLS, 2000, p. 261).

Assim, retornamos ao cenário de prevalência dos interesses, doutrinas e concepções de bem de apenas uma parcela da sociedade – e não do corpo coletivo – que pode, aliás, culminar no fato da opressão, ferindo o pluralismo. Esse cenário evidentemente não é compatível quando objetivamos uma sociedade bem-ordenada, justa e em regime democrático. Nela, existe uma marcante distinção entre os fins sociais, decididos pela razão pública, e os fins considerados na vida particular, que podem ser perseguidos de acordo com cada concepção individual – contanto que não fira direitos e liberdades.

A vida particular e a vida política demandam medidas de ordem e prioridades diferentes. Considerando a intenção de manter a sociedade em regime democrático, os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça devem ser conduzidos em prol do bem público, de acordo com deliberação da razão pública.

Um aspecto importante para o tema desta pesquisa é que o exercício do poder político assume a forma coercitiva à medida que é legítimo. Esse papel é conceituado por Rawls como o princípio liberal da legitimidade<sup>89</sup> da seguinte maneira:

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

Nesse sentido, o que ampara a legitimidade do poder político é o dever moral de civilidade, imposto por um ideal de cidadania. Significa, segundo o autor, a capacidade de explicar aos outros cidadãos de que maneira os princípios que defende – em se tratando de questões fundamentais – podem ser sustentados por valores políticos, incluindo a disposição para ouvir o que os outros têm a defender e,

---

<sup>89</sup> Esse princípio está vinculado à relação política entre cidadãos em uma democracia, na presença de duas características: a “relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida” e que “numa democracia, o poder político, que sempre é um poder coercitivo, é o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo” (RAWLS, 2000, p. 265).

ainda, o dever moral de civilidade – que inclui a capacidade de tomar decisões pautadas na razoabilidade, visando a conciliar diferentes pontos de vista (cf. RAWLS, 2000, p. 266).

Segundo Jon Mahoney (2005, p. 87-88), a razão pública está contida na ideia de razoabilidade. Isso porque a razoabilidade depende da capacidade de se valer de termos que são justos para o trato da vida em comum, uma vez definida como a capacidade dos cidadãos de regular a vida em sociedade por meio de termos que todos os demais cidadãos podem aceitar. A razão pública, todavia, não se refere à capacidade natural das pessoas. Escreve, ainda:

A razão pública impõe uma restrição normativa aos tipos de considerações em que os cidadãos têm o direito de basear os seus juízos políticos e as formas como devem se comportar nas suas relações com outros cidadãos<sup>90</sup> (MAHONEY, 2005, p. 88, tradução nossa).

Assim sendo, como desdobramento da razoabilidade dos cidadãos, a razão pública restringe quais considerações podem servir de justificativa para os juízos políticos da vida pública.

Define-se a razão pública como a capacidade moral e intelectual da sociedade em selecionar suas prioridades, bem como as formas de atingir tais fins. É a forma com que o corpo coletivo expressa seu poder político, cujo conteúdo é dado por uma concepção política pública de justiça, ou seja: a razão pública expressa os direitos e liberdades fundamentais e as questões de justiça social conforme contidas em uma concepção de justiça.

Assim, visualizamos a razão pública como importante elemento do liberalismo político porque é o meio de manifestação dos preceitos da concepção política compartilhada de justiça, orientando assim os debates da esfera pública.

É oportuno mencionar que, embora tratando do contexto político da teoria, no decorrer do texto foram expostas algumas questões que se relacionam com a moralidade – como, por exemplo, a visão de Mouffe de que a ideia de consenso sobreposto em uma sociedade democrática liberal demanda alguma forma de consenso moral, como método mais forte para atingir o consenso do que apenas a

---

<sup>90</sup> “Public reason imposes a normative constraint on the kinds of considerations citizens are entitled to base their political judgements on and the ways in which citizens are to conduct themselves in their relations with other citizens” (MAHONEY, 2005, p. 88).

tomada de decisões reguladoras diante dos conflitos de doutrinas abrangentes. Esse é também o caso também do dever moral de civilidade, que dá base à legitimidade do poder político dos cidadãos.

Diante disso, apresentada a perspectiva política da teoria rawlsiana, seguimos a investigação para compreender se a concepção de justiça é amparada por algum vínculo entre o moral e o político e de que modo ele se apresenta.

### 3 O MORAL E O POLÍTICO

Observamos até aqui que o liberalismo político tem por propósito oferecer termos justos de cooperação social, por meio de uma concepção pública e política de justiça desvinculada de doutrinas morais abrangentes – mas que assegura a liberdade para que o cidadão busque suas concepções de bem, mantendo assim um acordo razoável<sup>91</sup>.

O político e o moral estão relacionados na elaboração do liberalismo político. Contudo, a forma com que essa relação ocorre não é clara, motivo pelo qual buscaremos explicações neste capítulo, defendendo a hipótese de que a moralidade acompanha a concepção política de justiça na consolidação do liberalismo político, atuando como base moral.

Cabe mencionar que a investigação dessa relação é relevante porque, sem a moralidade, o liberalismo político rawlsiano não funciona. Isso porque é a moralidade que faz o cidadão se empenhar no debate político, é a moralidade que impulsiona a razoabilidade e a razão pública, conforme aprofundaremos adiante.

A fim de explorar a relação entre o moral e o político, examinaremos, de início, os principais componentes – no nosso entendimento – que indicam a existência dessa relação na teoria de Rawls.

Na sequência, veremos as ideias trazidas por Charles Larmore, no texto *The Moral Basis of Political Liberalism* (1999); e por Zhuoyao Li, no texto *The public conception of morality in John Rawls' political liberalism* (2016).

Por mais que ambos os estudiosos entendam pela base moral dos aspectos políticos, eles chegam a diferentes conclusões em seus argumentos: Larmore conclui que essa relação se deve ao princípio do igual respeito pelas pessoas, enquanto Li defende a concepção pública de moralidade. Analisaremos essas ideias a seguir.

---

<sup>91</sup> A fim de esclarecimento, podemos visualizar o acordo razoável como o cenário que se alcança por meio do consenso sobreposto e que possibilita uma concepção política, em conformidade com o demonstrado no capítulo anterior.

### 3.1. A fundamentação moral do político

Compreender a fundamentação dos princípios que vão orientar as instituições básicas é importante porque assim se justifica sua validade, garante-se a legitimidade e a autossustentação de uma concepção de justiça. Alguns estudiosos do trabalho de Rawls, entre os quais examinaremos Charles Larmore e Thadeu Weber, argumentam pela existência de uma fundamentação moral do liberalismo político.

De plano, destaca-se que a fundamentação moral do liberalismo se relaciona diretamente com a fundamentação de uma concepção de justiça, tendo em vista que uma sociedade bem-ordenada e justa depende de sua existência. Então, ao buscarmos um liberalismo político, constituído em parâmetros de justiça política e social, necessariamente o associamos à presença de uma concepção de justiça que dite os princípios de cooperação.

Nesse sentido, percebe-se que, após sua virada política, Rawls se dedica a distinguir a concepção de justiça da cultura de fundo da sociedade, em que interagem diversas doutrinas abrangentes de teor religioso, filosófico e moral. Entretanto, apesar de focar no desenvolvimento de uma concepção que tem por atributo ser política, ela não deixa de ser uma concepção intrinsecamente moral, com a restrição de conteúdo e objeto aos valores políticos constitutivos da sociedade. Sobre isso, citamos o próprio autor:

Embora tal concepção seja, evidentemente, uma concepção moral, trata-se de uma concepção moral elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas (RAWLS, 2000, p. 53-54).

Rawls inclui, ainda, a explicação:

Ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que essas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos (RAWLS, 2000, p. 53).

Isto é, sua característica política se vincula ao moral. Até porque, retomando o acordo semântico ao qual nos referimos no segundo capítulo, o político pertence

ao moral, composto pelos valores que não são de conteúdo ético e que, conseqüentemente, são passíveis de uma justificação pública.

Embora evidenciado que ambos os domínios – moral e político – compõem a justiça como equidade, Weber (2016, p. 405) considera o posicionamento de Rawls obscuro quanto à “distinção do domínio do político e do moral”, razão pela qual é oportuno resgatar os outros princípios que dão fundamento ao liberalismo político, no intuito de compreender melhor essa distinção.

Citamos o trecho em que Rawls confirma a natureza moral de uma concepção de justiça. No entanto, a teoria da justiça como equidade não indica explicitamente quais são os aspectos do moral que persistem como fundamento para uma concepção de justiça. Não obstante, entendemos que essa relação pode ser extraída quando consideradas as noções de senso de justiça e razoabilidade da teoria rawlsiana.

Conforme visto anteriormente, a razoabilidade reflete na capacidade – ou, então, no poder moral – do cidadão de ter um senso de justiça.

Segundo Welter (2013, p. 95-96), desde *Uma Teoria da Justiça* já existe a preocupação do autor de que os cidadãos da sociedade bem-ordenada adquiram um senso de justiça, sendo essa capacidade imprescindível para que haja disposição para atuarem em consonância com os princípios de justiça como equidade. Em adição, o senso de justiça é uma manifestação da convivência diante de instituições justas, que cria nos cidadãos o desejo de agir de acordo e garantir a manutenção da ordem política e social. Nesse sentido:

Seguindo a leitura de Rawls, podemos interpretar o senso de justiça como uma força interna do sistema social e que resulta de um processo de aprendizagem [...] em que a concepção de justiça da sociedade bem ordenada deve ser o modelo para a conduta dos cidadãos, o que reforçaria e provocaria a permanência e conseqüente legitimação da concepção de justiça (a justiça como equidade) (WELTER, 2013, p. 97).

Aliás, as pessoas, quando diante das instituições justas, segundo Rawls (1997, p. 504-505), “adquirem o senso correspondente de justiça, e o desejo de fazer a sua parte para mantê-las”. Desse modo, devemos considerar que o desejo de manutenção das instituições justas é essencial para o propósito de estabilidade da sociedade, em que a estrutura política e social perdure ao longo do tempo.

O papel do senso de justiça é fortalecido com a ideia de razão pública, sendo esta a razão coletiva exercida pela sociedade democrática, de maneira que o poder político, que é coercitivo, é o poder público, emanado dos cidadãos livres e iguais, enquanto corpo coletivo (cf. WELTER, 2013, p. 97).

Nesse contexto, é oportuno falar sobre a formação dos sentimentos morais – ou seja, a forma pela qual o senso de justiça é adquirido pelos cidadãos. Trata-se do processo que, sob a perspectiva da psicologia moral, é composto por três estágios da moralidade.

Em primeiro lugar, fala-se da moralidade de autoridade: é primitiva, temporária e consiste, normalmente, na moralidade desenvolvida na criança diante da autoridade dos pais e do conjunto de regras que eles ditam aos filhos<sup>92</sup>. Esse estágio é expressado por Rawls como a primeira entre três leis psicológicas:

Primeira lei: dado que as instituições familiares são justas, e que os pais amam a criança e expressam manifestamente esse amor preocupando-se com o seu bem, então a criança, reconhecendo o amor evidente que sentem por ela, aprende a amá-los (RAWLS, 1997, p. 544).

O segundo estágio consiste na moralidade de grupo ou de associação, cujo conteúdo resulta do convívio social – com base nas mais diversas formas de cooperação social – porque a cooperação no interior de associações depende da definição de direitos e deveres de seus membros. Segue, assim, a segunda lei psicológica:

Segunda lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo tornou-se uma realidade quando ela adquiriu vínculos de acordo com a primeira lei, e dado que uma organização social é justa e esse fato é publicamente reconhecido por todos, então essa pessoa desenvolve laços de amizade e confiança em relação aos outros na associação, à medida que estes, com evidente intenção, cumprem seus deveres e obrigações, e correspondem aos ideais de sua situação (RAWLS, 1997, p. 544).

---

<sup>92</sup> Citamos a conjuntura contextualizada por Welter (2013, p. 98): “O aprendizado da moralidade de autoridade é fornecido pelas seguintes condições: os pais devem amar os filhos e serem dignos da admiração deles para que os filhos aceitem as suas ordens e os tomem como exemplos. As crianças desenvolvem a noção de seu próprio valor e querem tornar-se o tipo de pessoa que os pais são. Além disso, as regras enunciadas pelos pais às crianças devem ser claras, justificáveis de tal forma que possam ser compreendidas pelas crianças”

O entendimento moral das pessoas aumenta à proporção que ocupam diferentes posições em diferentes grupos ou associações, ao longo da vida. Além disso, é no espaço das associações em que se desenvolve o valor da tolerância: “[...] é onde aprendemos a nos posicionarmos a partir da perspectiva de outra pessoa” (WELTER, 2013, p. 98-99).

Aqui destaca-se o desenvolvimento da tolerância: surge de um trabalho dentro da moralidade e é imprescindível para a construção de termos políticos para uma convivência equitativa em regime democrático. Reiterando o que foi abordado, a tolerância pode ser entendida como a virtude que dá espaço às diferentes concepções de vida, diferentes formas de pensar e sentir. Diante disso, a tolerância é uma das virtudes morais encorajadas pelo liberalismo político, segundo Rawls (2000, p. 242-243). Além disso, é entendida como virtude política considerando que ocupa importante papel na consolidação da ordem política.

Por fim, o terceiro estágio, de acordo com a psicologia moral, é o estágio da moralidade de princípios: consiste na “[...] extensão dos sentimentos morais para a vida pública, o que ocorre quando nossos sentimentos morais guiam nossas atitudes da vida social” (WELTER, 2013, p. 99).

O terceiro estágio está expresso na terceira lei psicológica:

Terceira lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo foi realizada quando ela criou vínculos de acordo com as duas primeiras leis, e dado que as instituições de uma sociedade são justas e esse fato é publicamente reconhecido por todos, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente, à medida que reconhece que ela e aqueles por quem se interessa se beneficiam dessas organizações (RAWLS, 1997, p. 544-545).

Ademais, é a existência de instituições justas que permite que as pessoas atinjam o terceiro estágio da moralidade<sup>93</sup>. Segundo o autor:

---

<sup>93</sup> Nesse momento, é pertinente observar que há uma aparente circularidade na argumentação do autor. Como discorre Welter (2013, p. 99-100): “O desenvolvimento do senso de justiça depende [...] da existência de instituições justas. A existência de instituições justas, por outro lado, depende da existência de cidadãos livres e iguais e dotados de senso de justiça”. Porém, na realidade, tratam-se de formas distintas de manifestação do senso de justiça: uma delas faz com que as pessoas aceitem as instituições justas e se submetam aos princípios de justiça que ordenam a sociedade; enquanto a outra manifestação consiste no senso de justiça que dá origem ao empenho por uma cooperação social equitativa, incluindo a disposição para a criação e para a manutenção de instituições justas. Uma resposta mais aprofundada sobre essa aparente circularidade pode ser encontrada em Welter, 2013, p. 100 e seguintes.

[...] quando as atitudes de amor e confiança, e de sentimentos de amizade e de confiança mútua<sup>94</sup>, foram elaboradas de acordo com as duas leis psicológicas precedentes, o reconhecimento de que nós e aqueles com os quais nos preocupamos somos os beneficiários de uma instituição justa estabelecida e duradoura tende a criar em nós o senso de justiça correspondente (RAWLS, 1997, p. 525).

Afirma, em seguida:

Desenvolvemos um desejo de aplicar os princípios da justiça e de agir em conformidade com eles no momento em que percebemos como as organizações sociais que os representam promoveram o nosso bem e o bem daqueles com os quais nos associamos. No devido tempo, passamos a apreciar o ideal da cooperação humana justa (RAWLS, 1997, p. 525).

Assim sendo, de acordo com a ótica da psicologia moral descrita por Rawls, existe uma relação de moralidade que se inicia na esfera familiar, em que um conjunto de regras é passado pela autoridade dos pais aos filhos. Então, o senso de moralidade ali iniciado é ampliado por meio das diferentes relações de cooperação que surgem em meio às associações e aos grupos que as pessoas participam no decorrer da vida – pois tais relações demandam o reconhecimento da existência de direitos e deveres diante de um coletivo. Por fim, essa relação atinge a esfera da moralidade de princípios, em que a pessoa reconhece a existência de princípios – aqui falamos especificamente de princípios de justiça – que orientam a vida em sociedade. E mais, não apenas reconhecem a existência dos princípios, como também tendem a agir em conformidade com eles, uma vez observado que a aplicação de tais princípios promove o bem da pessoa e o bem daqueles ao seu redor. Em suma, interpretamos que a convivência social tende a promover o senso de justiça nas pessoas à medida que reconhecem o bem promovido por uma sociedade justa.

Entendemos, também, que o senso de justiça é inerente aos cidadãos que vivem sociedade bem-ordenada, em exercício da razoabilidade, e manifesta-se como razão pública para o debate sobre questões políticas acerca de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. Nesse sentido, é possível visualizar

---

<sup>94</sup> Os princípios da psicologia moral ora analisados podem ser compreendidos como princípios de reciprocidade: “A tendência à reciprocidade é fundamental para a compreensão da cooperação social, já que ao perceber o seu próprio bem sendo promovido pelas principais instituições, as pessoas buscam conjuntamente a promoção do bem comum” (WELTER, 2013, p. 102).

de que maneira um poder moral originado dos cidadãos da sociedade democrática desempenha um importante papel no exercício do poder político em sociedade.

Embora não discutida de maneira explícita, reconhecemos que a noção de senso de justiça – como resultado do desenvolvimento da moralidade das pessoas – tem origem no domínio da moral. Não obstante, o senso de justiça cumpre papel elementar na teoria da justiça como equidade, tanto como sentimento moral promovido pela convivência diante de instituições justas, quanto como sentimento moral que incentiva o empenho por termos justos de cooperação social.

Isso posto, passaremos a analisar a perspectiva de fundamentação moral do liberalismo político, conforme proposta por Charles Larmore (1999).

### 3.1.1 Uma moralidade mínima

No capítulo anterior, enfatizamos que, para o liberalismo político, a organização básica da sociedade não deve ser resultado e tampouco deve favorecer a difusão de alguma doutrina abrangente.

Assim reitera Larmore (1999, p. 600): no pensamento liberal, a associação política não deve expressar, nem mesmo fomentar, alguma concepção que trate dos fins almejados pelos homens. Refere-se a essa ideia como uma restrição a uma moralidade mínima, que é exatamente o que ele argumenta dar fundamento ao liberalismo político, à medida que fundamenta os princípios e possibilita a formação de um acordo razoável de convivência política – uma vez que seu conteúdo pode ser compartilhado por pessoas razoáveis, independentemente de demais convicções éticas, religiosas ou filosóficas.

A restrição a uma moralidade mínima relatada por Larmore se resume ao princípio do igual respeito pelas pessoas, decorrente do princípio liberal da legitimidade e podendo ser visto como vinculado à razoabilidade, a depender da perspectiva. Explicaremos.

A noção do princípio liberal da legitimidade consta do pensamento do próprio Rawls, da seguinte forma:

[...] nosso exercício de poder político é inteiramente apropriado somente quando está de acordo com uma constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de

princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum. Esse é o princípio liberal da legitimidade (RAWLS, 2000, p. 182).

Logo, o princípio liberal da legitimidade dispõe que para que o exercício do poder político seja legítimo, é preciso ser compatível com os elementos constitucionais essenciais, estes aceitos e endossados pelos cidadãos em condição de livres, iguais e razoáveis.

Segundo Weber (2016, p. 405), a ideia do princípio liberal da legitimidade “significa que os princípios de justiça estão legitimados pelo fato de serem objeto de um acordo razoável”. Tanto os elementos constitucionais essenciais quanto os direitos fundamentais inerentes aos princípios de justiça são justificados e, logo, endossáveis pelos cidadãos em condição de liberdade e igualdade.

Assim sendo, não é uma noção de obrigação moral que justifica um acordo razoável entre os cidadãos. É, na realidade, o princípio liberal de legitimidade, como um reflexo da distinção existente entre os princípios políticos e as demais normas morais que incidem sobre as pessoas (cf. LARMORE, 1999, p. 606).

Para compreender o que isso quer dizer, vejamos a explicação de Larmore sobre a existência de dois grupos de normas morais:

Com alguns acreditamos que as pessoas podem ser devidamente obrigadas a cumprir, mas outros não consideramos como objetos válidos de execução, apesar de qualquer desaprovação ou mesmo ultraje que possamos sentir quando são violados. Só o primeiro grupo tem o status de princípios políticos<sup>95</sup> (LARMORE, 1999, p. 606-607, tradução nossa).

Desse modo, de um lado estão os princípios morais cuja aplicação não está marcada pela obrigatoriedade, muito embora a hipótese de violação deles provoque desaprovação. O outro grupo, por sua vez, consiste nos princípios morais cuja observância pode ser compelida às pessoas – e aqui se faz presente a coercitividade que é garantida pela legitimidade: são os princípios políticos.

Evidentemente, afirmamos que a capacidade de ser coercitivo pode ser garantida somente pela legitimidade, o que vale quando nos referimos a um regime democrático. Pois a coercitividade também pode estar presente de outras formas na sociedade – como é o caso de um regime totalitário que utilize do poder coercitivo

---

<sup>95</sup> “With some we believe people can be rightly forced to comply, but others we do not regard as valid objects of enforcement, whatever disapproval or even outrage we may feel when they are violated. The first group alone has the status of political principles” (LARMORE, 1999, p. 606-607).

sem que os princípios ordenadores tenham sido objeto de um consenso coletivo, sem que tenham sido legitimados por meio de um acordo razoável, sem que sejam compatíveis com as capacidades morais das pessoas.

Nota-se que Larmore dá aos princípios políticos qualidade de princípios morais, em específico àqueles que as pessoas podem ser justamente compelidas a seguir. Esse entendimento faz sentido para o que vemos – e, aliás, para a sociedade na qual vivemos atualmente – como sociedade política, na qual é legítimo o uso de forças coercitivas para garantir que todos os integrantes do meio social convivam em conformidade com suas regras.

Muito embora nossa sociedade brasileira não esteja sequer próxima aos parâmetros de justiça social dispostos na justiça como equidade, ela ainda nos permite fazer um paralelo acerca da legitimidade de princípios políticos e o poder coercitivo estatal. É possível visualizar o poder coercitivo legítimo que existe, contemporaneamente, no ordenamento jurídico e respectivo sistema de leis, por exemplo. Existe um conjunto de leis, em hierarquia, que ampara os mais variados campos da ordem política e social – que, contudo, não foram escolhidas e refletidas por cada cidadão, já que estamos em uma democracia representativa. A capacidade de ser coercitivo significa que todos que vivem na sociedade brasileira têm conhecimento da existência do ordenamento legal que a ampara e plena ciência de que estão submetidos aos seus preceitos, inclusive ao poder coercitivo e sancionador do Estado, visando a garantir sua observância por todos.

Logo, é essencial que os princípios que fundamentam a ordem política sejam objeto de um consenso político. Todavia, isso não impede que ocorram condutas contrárias aos seus princípios e preceitos, ocasião em que as forças coercitivas do Estado cobrarão sua observância.

Agora, retornando à justiça como equidade:

Somente assim o mundo político, governado como deve ser por regras coercitivas, sancionadas pelo poder do Estado, pode chegar a mais do que apenas o domínio da força. Somente assim pode usufruir do tipo de transparência em que os cidadãos reconhecem os seus princípios políticos como a expressão da sua própria vontade<sup>96</sup> (LARMORE, 1999, p. 600, tradução nossa).

---

<sup>96</sup> “Only so can the political world, governed as it must be by coercive rules, sanctioned by state power, come to more than just the rule of force. Only so can it enjoy the sort of transparency in which citizens recognize their political principles as the expression of their own will” (LARMORE, 1999, p. 600).

Nessa separação de espécies de princípios morais, o autor especifica que aqueles princípios morais coercitivos – entre os quais estão os políticos – são os que podem ser “*rightly forced*”, ou seja, devidamente forçados sobre as pessoas. Sua execução será devida – ou, então, justamente cobrada – quando forem legítimos, resultante do acordo razoável. Assim sendo, é possível concluir que a legitimidade dentro do liberalismo político, e aqui voltamo-nos à legitimidade de uma concepção de justiça, reside em aceitar que o “poder político é poder coercitivo” (cf. LARMORE, 1999, p. 606-607).

Entendemos que é bastante relevante a característica da coercitividade do poder de um governo ser devida – ou então, justa – porque isso diferencia a unidade social e conseqüentemente a estabilidade de uma sociedade totalitária para uma sociedade democrática.

Até porque o império de regras através da força, sem que haja qualquer forma de justificação pública, considera as pessoas como “objetos de coerção”, fazendo delas meios em vez de fins. Importa ressaltar que o uso da força não pode ser condenado em absoluto, uma vez que é imprescindível para a associação política. O que se condena é o império da força por si só, quando desvinculada de um acordo razoável (cf. LARMORE, 1999, p. 607).

À vista disso, identificamos uma importante diferença na definição dos princípios políticos de justiça para uma sociedade. Tanto uma concepção de justiça, que seja fruto de um consenso coletivo e é justificada pela razão pública quanto uma doutrina abrangente, exercida pelo fato da opressão: ambas podem ter sua execução assegurada, de alguma forma, pela força estatal. A diferença é a maneira com que uma concepção pública de justiça e com que uma doutrina totalitária chegam ao domínio da ordem social. Além, é claro, da diferença da capacidade de uma concepção pública de sustentar-se de forma estável, deixando o exercício do poder coercitivo para um segundo plano – ao passo que o fato da opressão se vale da força coercitiva como ato constitutivo.

Sobre a questão, discorre Rawls:

[...] o poder político sempre é poder coercitivo baseado no uso que o Estado faz das sanções, pois só o Estado tem autoridade para usar a força a fim de impor suas leis. Num regime constitucional, a característica especial da relação política é que o poder político é, em última instância, o poder do público, isto é, o poder dos cidadãos

livres e iguais na condição de corpo coletivo (RAWLS, 2000, p. 181-182).

Ao analisar a tese de Larmore, junto ao trecho de Rawls supracitado, observamos como é importante a consideração das pessoas como detentoras de capacidades morais. A compatibilidade com o senso de justiça e com as concepções de bem é um fim objetivado no liberalismo político, porque desprezá-las afasta a sociedade de qualquer possibilidade de estabilidade, podendo ainda dar espaço ao fato da opressão.

Em síntese, é o princípio liberal da legitimidade que vincula os cidadãos aos princípios de uma concepção de justiça, à medida que são frutos de um acordo razoável entre a pluralidade da democracia, por meio da justificação pública. Havendo legitimidade, como manifestação do poder político do corpo coletivo da sociedade, tais princípios de justiça têm força coercitiva desde que sejam do domínio da moral, especificamente políticos.

Além do exposto, cumpre ainda abordar outro conceito que, inerente ao pensamento analisado, é responsável por promover o acordo razoável e, mais, pode ser visto como uma fonte moral ao liberalismo político: o princípio do respeito pelas pessoas.

### 3.1.2 Princípio do igual respeito pelas pessoas

Como observamos, os princípios que norteiam o liberalismo pertencem a um campo em comum entre múltiplas doutrinas razoáveis, mas não é só isso que os caracteriza. Conjuntamente, é essencial que haja o comprometimento dos cidadãos em delinear e manter termos razoáveis para a estrutura política da sociedade, o que Larmore (1999, p. 602) conceitua como princípio do respeito pelas pessoas.

Retomamos o conceito de razoabilidade em Rawls como a disposição das pessoas em eleger princípios de cooperação social e atuarem de acordo com eles, assegurados de que os demais cidadãos também o farão, uma vez que são princípios justificados publicamente e que permitem a convivência plural de doutrinas abrangentes razoáveis.

À essa altura, podemos prosseguir a avaliação sob duas perspectivas. Larmore entende razoabilidade diferentemente de Rawls: para o primeiro, razoabilidade é um termo mais abstrato, que significa “o exercício livre e aberto das capacidades básicas da razão”<sup>97</sup>, de modo que as pessoas razoáveis são as pessoas racionais, em uso da razão (cf. LARMORE, 1999, p. 601-602).

Já a razoabilidade do liberalismo proposta por Rawls representa mais do que isso: demanda a preocupação em se ocupar da melhor forma de ser justo ou, então, “denota uma resposta moral à situação difícil, a profusão de desacordo sobre o bem humano”<sup>98</sup> (LARMORE, 1999, p. 602, tradução nossa).

Larmore continua o raciocínio interpretando o conceito de razoabilidade em Rawls como:

[...] o compromisso moral de buscar e respeitar os princípios justos de cooperação, particularmente à vista da extensão em que as pessoas tendem naturalmente a discordar nas suas concepções abrangentes do florescimento humano [...]”<sup>99</sup> (LARMORE, 1999, p. 601, tradução nossa).

Segundo a visão de Larmore, a própria razoabilidade manifesta um compromisso moral que, a partir de um exercício de justiça, fornece ao cidadão uma resposta moral diante do cenário de desacordo de doutrinas em que está inserido pela sociedade democrática. Logo, tendo em vista a presença de razoabilidade essencial ao liberalismo político – seja como virtude dos cidadãos, seja como atributo das doutrinas morais abrangentes ou no acordo público que delimita os termos da convivência social – o comentador conclui que o moral, inerente à razoabilidade, possui função essencial para o êxito do liberalismo político.

Para aprofundar essa compreensão, recorreremos ao princípio do igual respeito pelas pessoas. Oportunamente, utiliza-se o sentido político do respeito pelas pessoas<sup>100</sup> que, na realidade, é o preceito que as faz buscarem um acordo no

---

<sup>97</sup> “I use the term more abstractly to mean the free and open exercise of the basic capacities of reason” (LARMORE, 1999, p. 601-602).

<sup>98</sup> “It follows that reasonableness for Rawls denotes a moral response to the predicament, the profusion of disagreement about the human good” (LARMORE, 1999, p. 602).

<sup>99</sup> “He means by it the moral commitment to seek and to abide by fair principles of cooperation, particularly in view of the extent to which people tend naturally to disagree in their comprehensive conceptions of human flourishing [...]” (LARMORE, 1999, p. 601).

<sup>100</sup> Embora aqui se utilize a perspectiva política do conceito, é relevante o adendo que faz Larmore (1999, p. 608) de que a noção moral de respeito possui também sentidos diversos que, todavia, não são conteúdo deste estudo.

qual possam estar comprometidas, e mais, um acordo pelo qual possam se ver submetidas ao poder político coercitivo, uma vez justificável perante o coletivo.

Segundo Weber (2016, p. 407), consiste em um princípio moral que está implícito e pressuposto na formulação dos enunciados da justiça como equidade, ou seja: embasa os demais valores políticos defendidos por Rawls. Weber diz ainda que são os valores pertencentes ao campo da moral, porém desvinculados de valores éticos.

A fim de esclarecimento, importa pontuar que, entre os referidos valores políticos da teoria de Rawls, encontramos a “igual liberdade política e civil; igualdade equitativa de oportunidades; os valores da reciprocidade econômica; as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos”, além dos valores da razão pública<sup>101</sup> (RAWLS, 2000, p. 185).

O respeito igual pelas pessoas serve como um princípio moral motivador de um acordo. É esse valor que leva o conjunto de cidadãos a buscar organização para a vida política e para a sociedade, ocasião em que se preza pela satisfação das demandas básicas de todos. E não podemos deixar de mencionar que, embora seja referido como um valor moral, o princípio não deixa de ter valor político (cf. WEBER, 2016, p. 407-408).

Com base no princípio do respeito pelas pessoas, apelamos para a capacidade do cidadão de agir a favor da ordem pública. É o preceito que impulsiona a busca por um terreno em comum para a convivência política, que impulsiona a busca por um acordo razoável e, portanto, que define a natureza de tal acordo como público e conseqüentemente normativo (cf. LARMORE, 1999, p. 607-608, 610).

Nesse sentido, em retomada ao que foi exposto acerca da coercitividade do poder político decorrente da legitimidade, vale destacar que as pessoas não são um meio para a existência da unidade política, não devem ser meros objetos sobre os quais o poder político incide de modo coercitivo. Diferente disso, as pessoas devem ser consideradas como fins a serem observados pela ordem política, o que se deve também ao princípio do respeito pelas pessoas.

Os princípios de justiça têm legitimidade decorrente da justificação pública, isto é, do acordo razoável que se obtém diante do consenso sobreposto e da razão

---

<sup>101</sup> Uma breve explicação sobre os valores da razão pública pode ser encontrada em Rawls (1993, p. 185).

pública. Como efeito do próprio procedimento de elaboração, conforme já apresentado, eles têm a qualidade de serem princípios políticos, que têm validade constitucional e que enunciam o ordenamento social. E, ainda, como diz Larmore (1999, p. 608, tradução nossa), possuem uma “autoridade estritamente política, decorrente de nossa vontade coletiva como cidadãos”<sup>102</sup>.

A autoridade do princípio do respeito pelas pessoas, por outro lado, ultrapassa a autoridade estritamente política. Isso pois possui uma autoridade moral que vincula as pessoas independentemente da vontade como cidadão (cf. LARMORE, 1999, p. 609).

Isto é, o acordo sobre e os próprios enunciados dos princípios de justiça são do domínio político, enquanto o princípio do igual respeito pelas pessoas compõe o campo do moral, exercendo uma autoridade moral para com os cidadãos, de maneira anterior à vontade política e formando, desse modo, uma base para os valores políticos (cf. WEBER, 2016, p. 405).

Diante dessa afirmação, Larmore (1999, p. 609-610) questiona se Rawls, que já classifica sua ideia de liberalismo como uma concepção moral, estaria aberto a reconhecer uma autoridade superior da moralidade sobre os princípios políticos, uma autoridade que não depende da vontade política dos cidadãos.

A questão é que Rawls postula que princípios políticos são derivados da vontade política dos cidadãos, afastando a possibilidade de que derivem de exigências morais externas, o que poderia ser um ponto de oposição entre ele e Larmore:

Se isso significa que os princípios políticos básicos não devem ser impostos aos cidadãos por alguma agência externa - por um monarca esclarecido, por exemplo - então eu concordo. Mas se, em vez disso, isso significa que os cidadãos não devem considerar seus princípios políticos como baseados em requisitos morais cuja validade é externa à sua vontade coletiva, então acredito que Rawls está errado. O liberalismo político só faz sentido à luz do reconhecimento de tal autoridade moral elevada<sup>103</sup> (LARMORE, 1999, p. 610, tradução nossa).

---

<sup>102</sup> “[...] and thus their authority is strictly political, deriving from our collective will as citizens” (LARMORE, 1999, p. 608).

<sup>103</sup> “If it means that basic political principles are not to be imposed upon a citizenry by some external agency - by an enlightened monarch, for example - then I agree. But if instead it means that citizens should not regard their political principles as drawing upon moral requirements whose validity is external to their collective will, then I believe Rawls goes wrong. Political liberalism makes sense only in the light of an acknowledgement of such a higher moral authority” (LARMORE, 1999, p. 610).

A democracia moderna é autodeterminada, regida por regras da vida política cuja legitimidade decorre de um acordo razoável entre aqueles submetidos a tal sistema democrático. Contudo, esse contexto pode provocar a impressão – que, segundo Larmore, é equivocada – de que a autoridade de um governo autodeterminado como esse tem como fonte primeira a vontade coletiva dos cidadãos que o compõem (cf. LARMORE, 1999, p. 622-623). Quando, para Larmore, a própria democracia é uma concepção moral:

Olhando mais de perto para a noção de vontade coletiva empregada, vemos que ela é concebida em termos morais. A soberania popular pode ser entendida como manifestando-se através de um acordo razoável, apenas se for definida como a obediência à obrigação de respeito pelas pessoas<sup>104</sup> (LARMORE, 1999, p. 623, tradução nossa).

E prossegue:

Mais profundamente, a democracia envolve o compromisso com um princípio moral que os cidadãos devem ver como vinculativo para eles independentemente da sua vontade democrática. O respeito pelas pessoas é o que dá à vontade democrática deles a forma normativa que tem<sup>105</sup> (LARMORE, 1999, p. 623, tradução nossa).

Como já dito anteriormente, Rawls não deixa explícita a relação dos fundamentos morais para o consenso acerca de uma concepção política de justiça dentro do liberalismo político. Entretanto, observamos que Larmore (1999, p. 611, 623) interpreta que tal fundamento pode ser extraído de sua teoria, ao passo que a noção de razoabilidade conforme descrita por Rawls engloba o princípio do respeito pelas pessoas. Além do mais, acredita que Rawls também não discordaria da existência de pressupostos morais na forma exposta, alegando que apenas falha em expressá-los e distingui-los de maneira clara<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> “Looking more closely at the notion of the collective will employed, we see that it is conceived in moral terms. Popular sovereignty can be understood as manifesting itself through reasonable agreement, only if it is defined as heeding the obligation of respect for persons” (LARMORE, 1999, p. 623).

<sup>105</sup> “More profoundly, democracy involves commitment to a moral principle that citizens must see as binding on them independent of their democratic will. Respect for persons is what gives their democratic will the normative shape it has” (LARMORE, 1999, p. 623).

<sup>106</sup> Ao questionar-se por que há relutância em admitir os pressupostos morais do liberalismo político, Larmore (1999, p. 623-624) supõe que isso aconteça, provavelmente, porque Rawls se dedica, em sua segunda fase, a uma concepção que tem como importante característica ser política e independente de doutrinas morais abrangentes – o que facilita com que a teoria deixe de lado os compromissos morais que impulsionam sua consumação. É justamente o empenho por uma

Em outras palavras, explica Weber:

[...] em Rawls o político e o moral se confundem, e o que precisa ser mostrado é que o moral é a base do político, ou que os princípios políticos de justiça têm como base um princípio moral mais fundamental: o respeito igual pelas pessoas. Ora, esse princípio está em Rawls, na forma de um valor político, que é um campo da moral (WEBER, 2016, p. 408).

Logo, aderindo ao raciocínio proposto por Larmore, entendemos que o caráter de normatividade dado a uma concepção de justiça depende de ambos os critérios do respeito pelas pessoas e da razoabilidade.

A normatividade de uma concepção de justiça depende não somente de um acordo que satisfaça o critério da razoabilidade como também do critério do respeito pelas pessoas. Daqui extrai-se a ideia de uma base moral implícita e pressuposta na teoria de justiça como equidade. Nesse sentido, citamos Weber:

A igual liberdade civil e política, o respeito mútuo entre os cidadãos, entre outros, são certamente valores morais, os valores da justiça, pois atendem a justificação política e pública e são compatíveis com os valores éticos. Entende-se, dessa forma, a tese rawlsiana segundo a qual os valores políticos são parte da moral (WEBER, 2016, p. 411).

Alegam, assim, que esses valores morais são também valores políticos à medida que regem a estrutura básica social e que têm justificação pública concebível pela pluralidade de doutrinas abrangentes.

Tendo em vista a ideia até o momento desenvolvida, cumpre pontuar que Larmore ainda entende os princípios da legitimidade, do igual respeito pelas pessoas e a razoabilidade como compromissos morais.

A razoabilidade é reflexo de um compromisso moral que temos, que pode ser vista como “[...] a prontidão para buscar princípios justos de cooperação”<sup>107</sup> (LARMORE, 1999, p. 609, tradução nossa), de modo que esse compromisso moral se incorpora à proposta da justificação pública, ponto no qual novamente se encontra o princípio liberal da legitimidade.

---

concepção política de justiça que faz, pela visão de Larmore, que Rawls passe batido pelos compromissos morais que impulsionam sua consumação. Além disso, complementa-se ao fato de que o compromisso moral do respeito pelas pessoas pode ser tão óbvio às pessoas que, por isso, deixam de reconhecê-lo ou mencioná-lo – o que, segundo Larmore, fez Rawls em sua teoria.

<sup>107</sup> “[...] the readiness to seek fair principles of cooperation” (LARMORE, 1999, p. 609).

Embora o princípio do respeito pelas pessoas seja, do mesmo modo, um compromisso moral, Larmore (1999, p. 623-624) alerta que ele tampouco profere o conteúdo de doutrinas morais abrangentes, pois na verdade se localiza entre muitas outras ideias – distintas – do bem humano. Assim desenvolve a ideia do compromisso:

Podemos sentir que os nossos compromissos mais profundos são constitutivos em vez de eletivos, moldando o nosso próprio sentido das pessoas que somos e das escolhas que podemos compreender a nós próprios como sendo feitas, e ao mesmo tempo acreditar que os princípios políticos, confiando como confiam na coerção, devem ser razoavelmente aceitáveis para todos a quem devem vincular, até mesmo para aqueles que diferem conosco quanto à importância relativa da reflexão crítica<sup>108</sup> (LARMORE, 1999, p. 623-624, tradução nossa).

Entendemos que existem, portanto, concepções de bem humano que admitem um princípio de respeito pelas pessoas e, por outro lado, concepções que rejeitam sua possibilidade ou então limitam a reflexão crítica. Nessa última hipótese, percebe-se que, no lugar de reconhecer um compromisso moral constitutivo, as concepções de bem obedecem ao que ditam as autoridades tradicionais (cf. LARMORE, 1999, p. 624).

Ao adotar um entendimento diferente do que acredita ser inerente à teoria de Rawls, Larmore (1999, p. 624) não entende o princípio do respeito pelas pessoas como inerente à razoabilidade. Entretanto, convergem ao ver o princípio do respeito pelas pessoas como essencial ao liberalismo político e como um princípio moral. Citamos:

Ser razoável (no meu sentido do termo) não implica o princípio do respeito pelas pessoas. Se a base moral da democracia liberal está livre de qualquer concepção abrangente do bem, não se torna, por esse motivo, inerentemente universal. O seu apelo só pode estender-se à medida que as pessoas se comprometam com o princípio do respeito<sup>109</sup> (LARMORE, 1999, p. 624, tradução nossa).

<sup>108</sup> “We may feel that our deepest commitments are constitutive rather than elective, fashioning our very sense of the persons we are and the choices we can understand ourselves as making, and at the same time believe that political principles, relying as they do upon coercion, must be reasonably acceptable to all whom they are to bind, even to those who differ with us on the relative importance of critical reflection” (LARMORE, 1999, p. 623-624).

<sup>109</sup> “Being reasonable (in my sense of the term) does not entail the principle of respect for persons. If the moral basis of liberal democracy stands free of any comprehensive conception of the good, it does not on that account become inherently universal. Its appeal can extend only so far as people happen to be committed to the principle of respect” (LARMORE, 1999, p. 624).

Ainda acerca do compromisso moral:

Podemos simplesmente olhar através dele, ao refletirmos sobre as regras constitucionais que um povo democrático deve dar a si próprio para governar sua vida política. Mas na realidade, esse compromisso forma o “nós” moral específico que somos, mesmo quando continuamos divididos por diferenças importantes sobre outras questões fundamentais<sup>110</sup> (LARMORE, 1999, p. 624, tradução nossa).

Pela proposta de Larmore, a base moral do liberalismo político se evidencia no princípio liberal da legitimidade e, por efeito, no princípio do igual respeito pelas pessoas – intrínsecos a uma sociedade bem-ordenada.

Entretanto, existe outra definição para a base moral que permeia a justiça como equidade, o que investigaremos na sequência.

### **3.2. Concepção pública de moralidade**

Com a intenção de aprofundar a pesquisa na relação entre o moral e o político, reiteramos um questionamento remanescente entre as ideias até aqui apresentadas: de que maneira podemos compreender a concepção política de justiça como necessariamente moral se a teoria a qual pertence visa taxativamente a ser independente de doutrinas morais abrangentes? O primeiro passo é reconhecer que não há uma resposta clara em Rawls.

Como observado anteriormente, na segunda fase de sua obra, o pensador não invalida suas ideias precedentes, mas formula um liberalismo político que inclui novas explicações, como a impossibilidade de que qualquer doutrina moral abrangente seja vinculada diretamente ao campo do político, ou seja: Rawls destaca que uma concepção de justiça é uma concepção política e, portanto, não tem interferência de doutrinas morais abrangentes nem das respectivas concepções de bem. Todavia, pontua que uma concepção política de justiça é ainda uma concepção moral, mas não desenvolve mais explicações sobre o tema.

---

<sup>110</sup> “We may simply look through it, as we reflect upon the constitutional rules a democratic people should give themselves to govern their political life. But in reality, this commitment forms the specific moral “we” we are, even as we remain divided by important differences about other fundamental matters” (LARMORE, 1999, p. 624).

Desse modo, a existência de uma relação entre o domínio do moral e do político resta indefinida. Afinal, qual é o entendimento de Rawls sobre a moralidade? Procuramos responder tal questão com base na tese de Zhuoyao Li, elucidada no texto *The public conception of morality in John Rawls' political liberalism* (2016). Resumidamente, Li defende que, quando Rawls afirma que uma concepção de justiça é uma concepção moral, ele está se referindo a uma espécie de concepção pública de moralidade, que sustenta a concepção política de justiça do filósofo.

De maneira geral e sucinta, a moralidade pode ser definida como o “domínio de ideais, princípios e normas”<sup>111</sup> que manifestam a distinção entre certo e errado (cf. LI, 2016, p. 13).

Destarte, por concepção pública de moralidade compreendemos o sistema desses ideais, princípios e normas enquanto públicos, ou seja, enquanto integrantes da cultura partilhada da sociedade. Ademais, é pública porque é não fundacionalista, ou seja, não é uma concepção feita a partir de pressupostos predefinidos. Trata-se da estrutura que acolhe os princípios e as normas que são razoavelmente justificáveis perante uma sociedade plural, que integram uma cultura pública partilhada da sociedade (cf. LI, 2016, p. 02, 08).

Vale dizer que a cultura pública partilhada formada pela concepção de moralidade é, segundo a tese do autor, exatamente a cultura pública partilhada da qual a justiça política extrai seus princípios, porque é esse o espaço que reúne o que há de convergente, o que há de fundamento, o que há de comum entre as múltiplas convicções morais dos cidadãos.

Outrossim, o caráter público da concepção equivale ao caráter público que Rawls confere à concepção de justiça e, dessa maneira, traduz um reconhecimento recíproco pelos cidadãos dos princípios compartilhados em sociedade. Tendo em vista que uma concepção de justiça acompanha a noção de sociedade bem-ordenada, em *Uma Teoria de Justiça*, o autor assim a define:

[...] trata-se de uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios (RAWLS, 1997, p. 5).

---

<sup>111</sup> “Morality of course refers to the domain of ideals, principles, and standards concerning the distinction between right and wrong” (LI, 2016, p. 13).

Posteriormente, na obra *O Liberalismo Político*, Rawls mantém essa ideia e declara que a presença de reconhecimento público na sociedade bem-ordenada importa em:

[...] uma sociedade na qual cada indivíduo aceita, e sabe que todos os demais aceitam, precisamente os mesmos princípios de justiça (RAWLS, 2000, p. 79).

No caso da moralidade concebida publicamente, refere-se ao reconhecimento recíproco por todos dos princípios, normas e ideais morais presentes na cultura pública da sociedade – nesse caso, não somente de princípios de justiça, mas de princípios morais –, o que se deve ao fato de terem passado por uma espécie de filtro de justificação razoável. Logo, a justificação razoável é critério imprescindível para a publicidade do moral:

A característica “pública” desta concepção de moralidade repousa na sua substituição de uma *base* moral controversa por uma *estrutura* razoável e justificada<sup>112</sup> (LI, 2016, p. 02, tradução nossa).

Esse trecho evidencia também o abandono de qualquer base moral predefinida de maneira fundacionalista, pois seu papel é de estrutura. Assim dizendo, “ser justificável” não é conteúdo da concepção pública. Ser justificável é um critério estrutural, de modo que os princípios e normas passíveis de publicidade são aqueles razoavelmente justificados (cf. LI, 2016, p. 13).

Ao invés de ser uma concepção que manifesta uma doutrina abrangente tendenciosa – ou, então, que dita princípios e ideias morais predefinidos –, uma concepção pública sistematiza tudo aquilo que é publicamente partilhado no domínio do moral, utilizando o critério de justificação razoável. Associamos a ideia de justificável com o que pode ser compreendido pelas capacidades da razão do cidadão, porque entender um valor moral como justificável não significa que seja adepto das mesmas razões morais que o embasam. Significa, na verdade, que aquele valor moral pode ser compreendido – apesar de ser diverso – pela faculdade da razão acompanhada da tolerância.

---

<sup>112</sup> “The ‘public’ characteristic of this conception of morality rests on its replacement of controversial moral *foundation* with a reasonable and justificatory *structure*” (LI, 2016, p. 02).

Além do mais, a fim de evitar o fundacionalismo e preservar a diversidade de doutrinas, que é elemento permanente da cultura democrática, uma concepção pública de moralidade, segundo Li (2016, p. 14), desloca o foco da moral como sendo uma manifestação da verdade para a moral como manifestação da razoabilidade.

Reforçamos que, para o liberalismo político de Rawls, a justificação pública incide sobre assuntos políticos de interesse público. Não cabe à justificação pública e ao acordo razoável discutir o mérito das doutrinas abrangentes, tampouco o mérito das concepções individuais de bem perseguidas pelos indivíduos. A verdade dessas ideias interessa tão somente àqueles que as defendem e perseguem tais fins (cf. RAWLS, 2000, 197-198).

Em suma, verificamos a concepção pública como sendo uma espécie de filtro, de modo que somente conclusões morais razoavelmente justificadas passam a integrar a cultura pública partilhada.

Adiante veremos como Li desenvolve essa ideia a partir da ideia de justiça e, além disso, como isso expressa a relação entre o moral e o político no liberalismo político rawlsiano.

### 3.2.1 Uma questão de alcance

Na obra *O Liberalismo Político* (1993), Rawls é enfático ao acrescentar a característica de “política” para uma concepção de justiça como equidade. Mesmo diante disso, mantém o posicionamento de que essa concepção é também uma concepção moral. Contudo, a colocação do autor sobre o tema é breve, deixando brechas quanto ao que isso quer dizer: como é que uma concepção política é ao mesmo tempo uma concepção moral? Discutiremos a questão.

Sobre uma concepção política de justiça, escreve o autor:

Embora tal concepção seja, evidentemente, uma concepção moral, trata-se de uma concepção moral elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas. Em particular, ela se aplica ao que chamarei de “estrutura básica” da sociedade, que, para nossos propósitos atuais, suponho que seja uma democracia constitucional moderna [...] (RAWLS, 2000, p. 53-54).

Em nota de rodapé, descreve sucintamente o que significa ser “evidentemente uma concepção moral”:

Ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que essas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos (RAWLS, 2000, p. 53).

Por fim, acrescenta-se o seguinte trecho:

[...] a distinção entre as concepções políticas de justiça e outras concepções morais é uma questão de alcance, isto é, do leque de objetos aos quais uma concepção se aplica, e do conteúdo mais amplo que um leque maior requer (RAWLS, 2000, p. 222).

Os trechos acima transcritos são primordiais para a compreensão da relação entre o moral e o político, por dois motivos. Especialmente porque entendemos que é com base nessas colocações que se extrai o conceito de uma concepção pública de moralidade.

Quando, a partir do trecho supracitado, o autor diz “concepções políticas de justiça e *outras concepções morais*”, interpretamos que, entre as possibilidades de concepções morais existentes, estão englobadas as concepções políticas – em específico, a de justiça.

Em outros termos, o conteúdo de uma concepção de justiça é mais estreito do que uma concepção de moralidade. A moralidade concebida publicamente é formada por princípios, normas e ideais que servem a diversos propósitos, como por exemplo dar sentido à vida de cada um, orientar seu comportamento na vida pessoal e nas relações da vida social, bem como limitar os poderes do Estado; ao passo que a justiça concebida publicamente é formada por princípios, normas e ideais cujo propósito se resume em ordenar a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada (cf. LI, 2016, p. 13).

Assim, fica evidente que o conjunto de valores morais que podem ser parte de uma concepção pública de moralidade se referem tanto a questões particulares e suas relações quanto a questões da vida pública e política entre sujeito e Estado. Uma concepção pública de justiça, por sua vez, parte dos preceitos já compartilhados na cultura pública – cuja origem é a moralidade concebida

publicamente – mas levando em consideração tão somente os preceitos que ditam a convivência pública, ou seja: os preceitos que dizem respeito à vida política em sociedade.

Não obstante exista essa diferença na gama de assuntos abrangidos, as concepções sob análise se assemelham porque têm estrutura justificatória. Em específico, é a concepção de justiça que acompanha a estrutura justificatória da concepção de moralidade (cf. LI, 2016, p. 13).

Os princípios, normas e ideais, quando públicos, são publicamente endossados e razoavelmente justificáveis – seja em termos de justiça, seja na moralidade. Vejamos:

Se a concepção política de justiça é o foco de um consenso sobreposto, que é razoavelmente justificado e apoiado publicamente entre todos os cidadãos, e se a concepção política de justiça é também uma concepção moral, à medida que esta última fornece à primeira ideais, princípios e normas para fins políticos, e se a distinção entre concepções políticas de justiça e outras concepções morais é, como Rawls diz, apenas "uma questão de alcance", então é razoável assumir que a concepção de moralidade que Rawls tem em mente tem duas características semelhantes: justificação razoável e aprovação pública<sup>113</sup> (LI, 2016, p. 04-05, tradução nossa).

Assim, seguindo a lógica igual ao que se aplica a uma concepção política, a concepção de moralidade que a envolve é razoavelmente justificável pois não está enraizada em qualquer doutrina moral abrangente<sup>114</sup> em particular. Há aprovação pública quando os cidadãos respeitam e reconhecem mutuamente, entre si e pelas instituições, a validade da concepção de moralidade (cf. LI, 2016, p. 05).

Entendemos que os princípios, normas e ideais partilhados em uma concepção pública são aqueles compreensíveis, entendidos em comum pelos cidadãos ainda que sustentem diferentes doutrinas abrangentes. Logo, a concepção pública de moralidade evita a prevalência de uma doutrina moral abrangente,

---

<sup>113</sup> "If the political conception of justice is the focus of an overlapping consensus, which is reasonably justified and publicly endorsed among all citizens, and if the political conception of justice is also a moral conception, in that the latter supplies the former ideals, principles, and standards for political purposes, and if the distinction between political conceptions of justice and other moral conceptions is, as Rawls puts it, only 'a matter of scope', then it is reasonable to assume that the conception of morality Rawls has in mind bears two similar features: reasonable justification and public endorsement" (LI, 2016, p. 04-05).

<sup>114</sup> Lembramos que, por doutrina moral abrangente, entende-se o conjunto de tudo aquilo que é valioso na vida humana – o que engloba, inclusive, o domínio do ético e as respectivas concepções de bem.

respeitando desse modo o que Rawls dispõe como critério essencial para uma concepção pública. Isso se explica pela ideia de pluralidade presente nas sociedades democráticas, conforme estudado anteriormente, o que reforça a noção de que uma concepção de justiça se situa em um desacordo razoável entre diferentes doutrinas – não havendo, realmente, necessidade de convergência pública sobre uma só doutrina.

Até então, foi possível concluir que uma concepção pública de moralidade segue a mesma lógica da concepção pública de justiça, ou seja: de uma concepção de moralidade que é pública, que é razoavelmente justificada e endossada por todos os cidadãos. Compõe-se dos princípios, ideais e normas que traduzem os valores da vida humana e pertencem a um terreno em comum em meio à diversidade das pessoas. A diferença desta para aquela é precisamente o alcance, uma vez que a ideia política de justiça é integrada por princípios e normas que pertencem a esse campo em comum, mas que se referem especificamente a valores políticos aplicáveis na estrutura básica da sociedade – enquanto a concepção de moralidade abrange todos os valores do domínio da moral, contanto que sejam endossados publicamente e razoavelmente justificáveis. O domínio do moral é mais abrangente e engloba, inclusive, o domínio do político. Quando se fala em concepção pública, reporta-se àquilo que pode ser endossado publicamente e razoavelmente justificável.

Ademais, ao compararmos a formulação de uma concepção pública, tanto da justiça quanto da moralidade, percebe-se que sua estrutura justificatória é “fonte de legitimidade e autoridade das ações políticas”<sup>115</sup> (LI, 2016, p. 14, tradução nossa).

Desse modo, a concepção de moralidade é, da mesma maneira que a concepção política, justificável perante os cidadãos que vem a vincular, observada a razoabilidade e tendo em vista que a diferença entre as duas é uma questão de escopo (cf. LI, 2016, p. 04).

Conforme os parâmetros descritos, a concepção pública de moralidade compõe a cultura compartilhada a partir da qual a concepção de justiça elabora seus preceitos básicos. Isso porque funciona como uma estrutura justificatória para o consenso coletivo acerca dos princípios, entre eles os de justiça política. Nas palavras do autor:

---

<sup>115</sup> [...] the conception supports the justificatory structure of the domain of the political [...] and it explains the source of legitimacy and authority of political actions” (LI, 2016, p. 14).

A concepção pública da moralidade serve, portanto, como um filtro através do qual ideais, princípios e normas razoavelmente justificados entram na cultura pública partilhada da qual a concepção política de justiça extrai as suas ideias e princípios básicos<sup>116</sup> (LI, 2016, p. 13, tradução nossa).

Logo, a afirmação de que a concepção política de justiça é também uma concepção moral, significa que seus princípios são resultantes dessa cultura pública compartilhada. Esta, por sua vez, é produto de uma concepção pública de moralidade, de acordo com a tese ora estudada.

Evidenciada a publicidade e a estrutura de justificação razoável de uma concepção de moralidade, passamos a analisar outras de suas características.

### 3.2.2 A prescritividade objetiva do moral

Na hipótese de uma concepção pública de moralidade, entende-se que existe algum campo em comum do moral, que é compartilhado por todos os cidadãos. Em algum nível, portanto, existe uma prescritividade objetiva que permite que uma parcela de valores morais seja pública e compartilhada. Todavia, em se tratando de uma sociedade democrática, há uma pluralidade de doutrinas abrangentes, cada uma sustentada por uma fundamentação moral própria. Então, como é que se pode falar em uma concepção pública de ordem moral que seja objetiva e prescritiva?<sup>117</sup>

Li (2016, p. 09) afirma que o cenário da ideia de justiça, no liberalismo político, não se vale do sentido ontológico<sup>118</sup> da moral, logo, sua objetividade não é produto de uma verdade transcendental. Supomos que isso se deve à incompatibilidade de preceitos predispostos com o pluralismo moral do regime democrático.

Assim sendo, para além dos complexos argumentos ontológicos e metafísicos, aborda-se a possibilidade de uma moral que é objetiva e prescritiva

---

<sup>116</sup> “The public conception of morality therefore serves as a filter through which reasonably justified ideals, principles, and standards enter into the shared public culture from which the political conception justice draws its basic ideas and principles” (LI, 2016, p. 13).

<sup>117</sup> Essa questão é relevante pois uma concepção só é pública se for válida perante o coletivo. Nesse sentido, Li (2016, p. 08-09) resgata nas reflexões do autor J. L. Mackie que o uso comum de conceitos morais demanda essa prescritividade objetiva.

<sup>118</sup> A teoria aqui pesquisada dispensa o enfoque ontológico da moral, ou seja, não utiliza da manifestação de verdades independentes de entidades naturalistas ou metafísicas (cf. LI, 2016, p. 09).

porque pode ser razoavelmente justificada para todos: isso é denominado de objetividade justificatória. Consiste na justificação razoável entre os homens, pautada em razões morais que podem ser válidas a todos, sem que seja necessária uma razão transcendental (cf. LI, 2016, p. 09-10).

Nesse sentido, a prescritividade objetiva, que tradicionalmente seria produto de manifestações das entidades metafísicas ou empíricas, aqui tem sua origem em uma estrutura justificatória (cf. LI, 2016, p. 16).

Apoiada nas ideias de Rainer Forst e Thomas Scanlon<sup>119</sup>, a tese de Li destaca que a justificação está presente em tudo aquilo que permeia a vida humana, de modo que traz o ideal de ação humana em conformidade com princípios que não poderiam ser razoavelmente rejeitados por seus pares. Questões morais, especialmente, exigem respostas justificadas (cf. LI, 2016, p. 09-10). Escreve o autor:

[...] ainda que possa ser ‘eu’ quem pronuncia a exigência moral, é realmente a justificação e, portanto, o ‘nós’ objetivo que dá força a essa exigência<sup>120</sup> (LI, 2016, p. 16, tradução nossa).

É o princípio da justificação razoável que carrega a prescritividade objetiva da moralidade. Para que uma concepção seja compartilhada publicamente, é preciso que seja objetiva, e isso se dá pela justificação razoável. Contudo, não se fala que um princípio ou norma moral é prescritivo, pois é, na realidade, o critério da justificação razoável que é prescritivo dentro de uma concepção pública.

A concepção moral é objetiva porque, segundo Li (2016, p. 10), tais razões existem e são válidas de forma não vinculada aos motivos subjetivos dos agentes. É prescritiva porque, embora a exigência moral seja uma pronúncia do “eu”, a justificação razoável concede o caráter do “nós” objetivo, recaindo assim no poder prescritivo da moral. Fala-se na prescritividade da justificação razoável já que é o

<sup>119</sup> Li (2016, p. 12) faz menção às ideias dos autores. Em síntese, Forst defende que as razões morais justificadas são aquelas aceitas por algum terreno em comum da moralidade justificada; enquanto no modelo de justificação moral de Scanlon, não é necessário que as pessoas compartilhem das mesmas razões morais – basta que não exista rejeição para com as razões morais uns dos outros. Isto é, a justificação aqui defendida consiste em acomodar diferentes razões morais, contanto que sejam justificáveis, dentro da razoabilidade, perante os demais. Cabe mencionar que Li (2016, p. 10) vê como mais adequado para o caso o pensamento de Scanlon porque não se pauta no fundacionalismo, uma vez que leva em conta o dissenso e, conseqüentemente, comporta o pluralismo moral. Concordamos com o posicionamento do autor, considerando que se investiga uma concepção moral que seja pública e compartilhada no cenário de uma sociedade democrática que, consoante ao exposto anteriormente, é essencialmente marcada pelo pluralismo moral.

<sup>120</sup> “Therefore, even though it is ‘I’ who utters the moral demand, it is really the justifying and hence the objective ‘we’ that give this demand its prescriptive power” (LI, 2016, p. 16).

critério que define, essencialmente, qual parcela dos princípios, normas e ideais é matéria de uma concepção partilhada.

Demandas morais podem ser vistas como subjetivas à medida que é o sujeito que as expressa. Mas, do mesmo modo, são objetivas do ponto de vista de uma concepção pública porque, para que sejam parte da cultura pública partilhada, devem ser produto de uma justificação razoável (cf. LI, 2016, p. 10).

Não entraremos no mérito sobre a moralidade ser universal ou absoluta como parte da natureza humana, já que essa discussão extrapola o objeto desta pesquisa. Lembramos, para tanto, que a intenção ao investigar os aspectos do moral é relacioná-lo com o político, observando os enunciados de um liberalismo político sob orientação de uma concepção política de justiça – ou seja, limitamo-nos à publicidade da moralidade dentro do sistema de uma sociedade democrática.

Diferentes razões podem servir de justificativa para um mesmo princípio moral:

As pessoas podem possuir diferentes razões para endossar o mesmo princípio moral, que ainda pode ser justificado desde que suas razões não sejam rejeitáveis pelas outras pessoas que compartilham o mesmo desejo razoável de justificar o princípio<sup>121</sup> (LI, 2016, p. 12, tradução nossa).

Oportunamente, associamos a ideia de justificação razoável utilizada por Li com àquela ideia que compõe a razão pública do liberalismo político. Quando o comentador afirma que as pessoas podem endossar os mesmos princípios por meio de diferentes razões, convém citar que Rawls prevê essa possibilidade falando sobre a razão pública. Distingue duas visões da razão pública: primeiro, a visão inclusiva, em que princípios podem ser sustentados por doutrinas abrangentes, admitida em situações em que as razões abrangentes são razoáveis e, por serem dominantes para a grande maioria da sociedade, precisam ser evocadas para dar força aos princípios defendidos – que, contudo, embora justificados por razões abrangentes, não deixam de ser parte da razão pública. Segundo, a visão exclusiva da razão pública, que admite sustentação de valores políticos exclusivamente por razões públicas (cf. RAWLS, 2000, p. 302-303).

---

<sup>121</sup> “People might have different reasons to endorse the same moral principle, which can still be justified so long as their reasons are not rejectable by other people who share the same reasonable desire to justify the principle” (LI, 2016, p. 12).

Pode ser difícil imaginar que com tamanha contraposição entre doutrinas morais abrangentes, existam preceitos morais compartilhados por todos. Talvez seja mais pertinente olharmos para uma concepção pública de justiça como o espaço livre que comporta princípios e valores morais partilhados pela sociedade. Princípios que são compreensíveis pelos cidadãos em geral, admitidos com base na razoabilidade, não podendo ser refutados pela razão ou pela razoabilidade dos cidadãos. Portanto, na ideia de uma concepção pública, existem valores morais compartilhados, que formam uma cultura pública partilhada, na qual convivem doutrinas morais abrangentes – até mesmo as contrapostas.

Como exemplo, pensemos na mentira. Na divisão moral do certo e do errado, a conduta humana de mentira é, via de regra, taxada como errada. Esse entendimento, considerando sua difusão generalizada entre as convicções das pessoas, pode ser visto como parte da cultura pública partilhada da sociedade.

Todavia, embora o preceito seja endossado coletivamente, a justificção razoável que torna a mentira uma conduta errada pode ser plural: sua justificção pode ser por uma conclusão racional, um imperativo moral, um motivo científico ou uma crença religiosa, por exemplo (cf. LI, 2016, p. 12).

A questão é que todas essas razões tornam o princípio razoavelmente justificável, de modo que o indivíduo que defende alguma dessas razões consegue, ainda, compreender as razões do outro – razões diversas, mas que o levaram a concluir pelo mesmo princípio moral.

À vista disso, interpretamos que as razões morais são essencialmente partilhadas. A moralidade é, por definição, coletiva. Ainda, em observância às divisões conceituais exploradas anteriormente, concluimos que as demandas morais que apresentam um caráter subjetivo – mas que não ultrapassam a esfera do subjetivo, porque não são razoavelmente justificáveis perante os outros – são valores que ficarão de fora do campo de uma concepção partilhada. Nesse caso, por serem valores que refletem convicções particulares, acreditamos que se aproximam mais do campo ético do que do político.

Para uma visão mais ampla acerca do tema desta pesquisa, retornamos à separação dos princípios, normas e ideais entre os já anteriormente abordados domínios – desta vez pela perspectiva de Li, com a seguinte distinção: o domínio racional do ético (*the rational domain of the ethical*), o domínio público da moral (*the*

*public domain of the moral*) e o domínio político da justiça (*the political domain of justice*).

Expusemos até aqui a tese de uma concepção pública de moralidade em referência a uma concepção política de justiça. A primeira, pertence ao domínio público da moralidade; a segunda, ao domínio político da justiça. Ambas se sustentam na justificação razoável entre os cidadãos, ainda que sejam detentores de diferentes doutrinas abrangentes, sendo que a diferença entre as concepções públicas desses dois domínios está principalmente no alcance de seu conteúdo e objeto.

Por outro lado, há uma importante distinção entre o domínio do moral que, por ser de justificação pública, considera todos os afetados por uma ação ou decisão; e o domínio do ético, que tem justificação racional. Isso pois certos julgamentos podem não se sustentar de maneira razoável perante um coletivo plural, embora possuam uma justificação racional válida para um cidadão em particular. O juízo ético é o que concede respostas de acordo com os princípios e valores que se julga serem mais adequados para uma boa vida “para mim” ou “para nós” (cf. LI, 2016, p. 15).

Cada pessoa tem suas próprias concepções de bem, cada uma tem seus interesses e fins de vida almejados, cada uma acredita em diferentes formas de possibilitar a efetivação de tais fins. Majoritariamente, pode-se dizer que essas concepções particulares de bem são justificáveis pela razão, visto que pertencem a diferentes contextos de experiências de vida, círculos sociais e demais contingências sociais. A racionalidade das pessoas aplicada sobre um contexto de vida e experiências, marcado por contingências sociais, conduz cada indivíduo a ter as concepções de bem que mais lhe convém. Não é porque as convicções particulares são diferentes que não são justificadas pela razão. Na realidade, o que realmente as torna diferentes é o conjunto de vivências e contingências sociais, que assume infinitas formas dentro de uma sociedade.

Escreve o comentador:

As doutrinas éticas racionalmente justificadas que não podem ser razoavelmente justificadas entre todos os membros razoáveis da sociedade não serão incluídas na cultura moral pública partilhada, o

que posteriormente as impede de entrarem no domínio político da justiça<sup>122</sup> (LI, 2016, p. 16, tradução nossa).

Desse modo, quando divergem em convicções éticas, as pessoas podem não encontrar qualquer juízo compartilhado. Todavia, há o juízo compartilhado sobre os princípios morais presentes na cultura pública.

Finalizando o raciocínio com esse trecho, após a exposição de duas teses que corroboram a relação entre o moral e o político para a teoria de John Rawls, cabe analisar as diferenças entre esses argumentos.

### **3.3. A relação entre o moral e o político**

Com base na nossa explanação, concluímos que é possível extrair uma relação entre o moral e o político na concepção de justiça de Rawls, que perdura não apenas na ideia de sociedade bem-ordenada apresentada na primeira fase de seu pensamento, mas também em uma sociedade bem-ordenada delineada por um liberalismo político.

Preliminarmente, interpretamos que a própria teoria de Rawls abre a possibilidade para extrairmos a fundamentação moral do político. Isso se deve, sobretudo, a dois fatores: o primeiro deles é a afirmação do autor de que uma concepção política de justiça continua sendo uma concepção moral.

O segundo fator é a definição e o papel desempenhado por dois conceitos que compõem a justiça como equidade: o senso de justiça e a razoabilidade. O senso de justiça é fruto do desenvolvimento moral das pessoas – resulta de um processo de aprendizado moral – e, não obstante, é uma capacidade necessária aos cidadãos, enquanto livre e iguais, que compõem uma sociedade bem-ordenada. A noção de razoabilidade – vista como manifestação do senso de justiça e traduzida como o empenho das pessoas em alcançar uma cooperação social equitativa – tem como finalidade possibilitar o acordo coletivo em torno de uma concepção política de justiça. Ademais, é a razoabilidade que permite a consolidação da sociedade bem-

---

<sup>122</sup> “Rationally justifiable ethical doctrines that cannot be reasonably justified among all reasonable members of society will not be included in the shared public moral culture, which further prevents them from entering the domain of political justice” (LI, 2016, p. 16).

ordenada em consonância com a pluralidade de doutrinas abrangentes decorrente do regime democrático – considera-se, nesse sentido, o pluralismo razoável.

Visualizamos, portanto, as noções que resultam de um processo da moralidade – e que pertencem, portanto, ao domínio do moral – mas que desempenham papel imprescindível para que exista uma concepção política de justiça e, conseqüentemente, para que exista consenso quanto aos termos justos de cooperação social.

Além do exposto, tanto a tese de Larmore quanto a tese de Li demonstram ser plausível a existência dessa relação. Ambas defendem que, mesmo após a *political turn* da teoria da justiça como equidade para o liberalismo político, Rawls mantém a definição de que uma concepção política de justiça é também moral. Contudo, a divergência entre essas teses precisa ser analisada, tendo em vista que nos faz concordar com a relação entre o moral e o político expressa por uma concepção pública de moralidade.

Considera-se, para tanto, o conceito de razoabilidade de Rawls, quando diz respeito à virtude das pessoas, como sendo a disposição de eleger princípios e submeter-se a eles, em prol de uma cooperação social justa, sob a garantia de que, por serem justificados publicamente, serão observados também pelas outras pessoas. Esse comprometimento das pessoas, inerente ao conceito de razoabilidade de Rawls, é definido por Larmore como o princípio do respeito pelas pessoas.

Diferentemente do que defende Larmore, entendemos que o princípio do respeito pelas pessoas traduz de fato um valor moral e político. Contudo, não se trata de uma fonte externa de moralidade; mas, sim, um compromisso moral inerente ao que se define como razoabilidade.

Isso porque, para Larmore, o princípio do respeito pelas pessoas é um compromisso moral que antecede e, inclusive, viabiliza um acordo razoável. Em outras palavras, argumenta pela ideia do respeito pelas pessoas como um compromisso moral que não pertence à razoabilidade, mas que lhes dá a causa para ser. Reflete, ainda, que o princípio do respeito pelas pessoas, como fonte moral externa à vontade dos cidadãos, é base não somente para uma concepção de justiça, como também para a democracia – ou seja, para a vontade democrática. Todavia, deve-se levar em conta que o autor define razoabilidade como sendo o exercício das capacidades da razão.

Entretanto, a definição de razoabilidade utilizada por Rawls (2000, p. 93) já engloba esse compromisso moral perante o coletivo, quando indica que pessoas razoáveis “estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles”. Não se trata de um compromisso moral que antecede a razoabilidade, mas um compromisso moral inerente à razoabilidade. A pessoa razoável está comprometida a eleger termos justos de cooperação, agir de acordo com eles, reconhecer os limites do juízo e ainda utilizar uma concepção de justiça para a condução do poder político. Em um regime constitucional, é razoável que não se use do poder político para reprimir qualquer visão abrangente.

Assim sendo, entendemos que a ideia contida no princípio do respeito pelas pessoas faz parte do que o liberalismo político rawlsiano considera como razoabilidade.

Sob esse panorama, o ponto que nos provoca maior questionamento quanto à tese da fundamentação moral do político por meio do princípio do igual respeito pelas pessoas é que esse princípio exerce autoridade sobre o coletivo dos cidadãos sem, contudo, derivar-se da vontade dos cidadãos. Em outras palavras, defende uma fundamentação moral que é externa ao corpo coletivo, superior à vontade dos cidadãos enquanto tais e prevalente sobre o que pertence ao domínio do político.

Acreditamos que essa ideia se desvie do que propõe o liberalismo político especificamente porque apresenta uma base para o acordo político razoável sobre termos de justiça que precede a consideração das pessoas como razoáveis, pessoas que compartilham da disposição em submeterem-se ao acordo razoável acerca da cooperação social e que compartilham, em sociedade, uma cultura pública de princípios morais.

Somado ao que Rawls afirma sobre a ideia de razão pública, o princípio liberal da legitimidade demanda um dever moral de civilidade, que é imposto pelo ideal de cidadania. Para tanto, é preciso considerar que as pessoas nascem pertencendo à sociedade e são submetidas à sua estrutura básica – em que provavelmente passarão toda a vida, e é nesse cenário que se relacionam entre si. Um ideal de cidadania remete aos cidadãos, assim concebidos, como membros dessa sociedade. Existe aqui o dever moral de que eles, em prol do bem público e a fim de manifestar a razão pública, sejam empenhados em justificar os princípios que defendem e ouvir as justificativas dos outros. É um dever moral que decorre da

condição de cidadão por si só, do cidadão que integra a sociedade, em condição de liberdade e igualdade, no exercício da razão e da razoabilidade. O dever moral que impulsiona a disposição das pessoas pelos termos equitativos de cooperação social decorre da condição intrínseca ao ser cidadão – e não de fontes externas.

Além do mais, conforme explicado anteriormente, em um regime democrático há necessariamente espaço para o exercício plural de doutrinas morais abrangentes, de modo que não cabe ao poder coercitivo coibir qualquer convicção particular – desde que razoável. Entretanto, isso não significa que o poder coercitivo não esteja presente, pelo contrário; o poder coercitivo, a ser executado pelo Estado, é essencial para garantir o cumprimento dos termos da democracia constitucional e, no caso em questão, também do liberalismo político, o que inclui assegurar direitos e liberdades fundamentais e o cumprimento de princípios de justiça. Nesse sentido, convém retomar o conceito de poder político em Rawls, que é o poder do corpo coletivo dos cidadãos livres e iguais que integram a sociedade – sendo tal poder, enquanto democracia constitucional, um poder coercitivo em decorrência da legitimidade.

Inclusive, é nesse ponto que encontramos a mais relevante distinção entre as teses de Larmore e de Li: enquanto o primeiro defende que a base moral para o acordo razoável dos termos políticos constitutivos da sociedade é externa à vontade de seus agentes, o segundo defende que essa base moral é produto de valores morais que são também compartilhados pelos próprios agentes.

Preferimos, oportunamente, distinguir a tese de Larmore como uma fundamentação moral para o político, enquanto a tese de Li pode ser compreendida como uma relação de comunhão entre o moral e o político.

Diante disso, consideramos que a tese de uma concepção pública de moralidade está mais ajustada ao sistema de liberalismo político rawlsiano.

O fato de ter base moral não significa que seja externa à vontade coletiva. Assim sendo, concordamos com a tese de uma concepção pública de moralidade que é fundamento para uma concepção de justiça e que não provém de fontes externas, pelo contrário; é também resultado do que os cidadãos podem razoavelmente justificar de maneira pública. Trata-se dos princípios, normas e ideais morais que as pessoas dividem entre si, enquanto integrantes de uma sociedade.



## 4 CONCLUSÃO

O propósito desta pesquisa foi investigar a relação entre o moral e o político na teoria de John Rawls, com enfoque em como essa relação incide sobre uma concepção de justiça. A fim de concluir o tema em questão, é necessário fazer uma retomada das ideias, dos conceitos e argumentos centrais levantados desde o começo.

Inicialmente, foi realizado um panorama teórico do pensamento do autor, que é construído em um formato contratualista. A ideia de uma concepção de justiça de Rawls se origina com sua obra *Uma Teoria da Justiça* (1971), que traz uma concepção formada por princípios de justiça, que tem por objeto a atribuição de direitos e deveres pelas instituições básicas sociais – ocupando-se, assim, de uma equitativa distribuição de benefícios e encargos provenientes da cooperação social. É uma concepção pública porque há reconhecimento público de seus princípios, o que significa que os cidadãos aceitam e reconhecem reciprocamente o aceite pelos demais. No decorrer do texto, foi demonstrado que a publicidade tal qual descrita é imprescindível para a legitimidade da concepção.

Essa ideia faz parte do ideal social de uma sociedade bem-ordenada, que é exatamente essa regulada por uma concepção pública de justiça, cujo objeto primeiro é a estrutura básica social.

O processo de formulação desses princípios envolve alguns elementos. Em sua obra de primeira fase, surge o modelo de abstração da posição original, como cenário hipotético no qual as representações dos cidadãos estão cobertas por um véu de ignorância que afasta do conhecimento toda e qualquer contingência natural ou social da vida do indivíduo – o que tem por finalidade clarificar a capacidade de formulação de princípios de equidade. Nesse contexto são formulados os princípios de justiça conforme descritos em sua obra inicial, e que são posteriormente retomados em conformidade com as obras de segunda fase. São eles: o princípio da igual liberdade, que garante o mesmo conjunto e em igual extensão de liberdades básicas a todos os cidadãos; o princípio da igualdade de oportunidade, que visa a garantir igual acesso a todos os cidadãos, mesmo que de diferentes posições sociais; e o princípio da diferença, que preza pela distribuição de benefícios e encargos sociais de maneira a projetar o maior benefício possível para os menos favorecidos.

Com a *political turn*, há uma alteração no enfoque das obras de segunda fase escritas por Rawls. Entre os conceitos e explicações acrescidos em sua teoria, uma foi primordial para a presente pesquisa, que é a ideia desenvolvida pelo autor em resposta ao questionamento: como é que uma concepção de justiça, visando ao êxito na justiça como equidade, poderá conseguir algum tipo de justificação pública enquanto a sociedade que a envolve é feita da pluralidade de justificações morais que se contrapõem? Essa pergunta foi respondida por meio do modelo do liberalismo político e seus respectivos elementos fundamentais.

Diante disso, foi explicado que o propósito primordial de uma sociedade bem-ordenada é a efetiva convivência em sociedade sob termos equitativos, por meio da coesão pública em torno dos termos constitutivos de cooperação social – enunciados pelos princípios de justiça – que orientam o exercício da estrutura básica social, observada a legitimidade, o endosso coletivo e o reconhecimento coletivo desses termos.

Entretanto, a universalização de princípios se defronta com os obstáculos do pluralismo e da impossibilidade de se eleger uma doutrina abrangente como a prevalente, exceto se o objetivo for atingir o patamar de uma sociedade totalitária e marcada pela intolerância. Neste ponto, percebe-se que a pluralidade de doutrinas – morais, filosóficas, religiosas – é produto inevitável da sociedade livre e democrática, na qual direitos fundamentais são assegurados. À vista do ideal de uma sociedade bem-ordenada, de regime democrático, o pluralismo moral não pode ser afastado, tampouco suprimido.

Isto é, a constituição democrática dá espaço para que a existência do homem racional tenha sua livre manifestação no mundo, de modo a atingir diferentes conclusões e defender diferentes valores. A cultura contemporânea é constituída por uma diversidade de visões de mundo, decorrentes da heterogeneidade de origens históricas e tradições. Por isso, os valores que amparam as percepções de mundo – e que formam as doutrinas que regem a vida cotidiana – são, usualmente, incomensuráveis entre si, apesar de construídos racionalmente.

Tudo isso se explica com o exercício das capacidades do ser humano: a racionalidade, que faz com que o indivíduo trace os meios para seus próprios fins; e a razoabilidade, que provoca o empenho do cidadão por uma cooperação social justa, pois faz com que ele pondere a força de reivindicações importantes que

surgem no contexto da sociedade civil. Tais faculdades demandam, por si só, o exercício de equilíbrio entre as preferências pessoais e a efetividade social. A constância desses fatores, somada a doutrinas que são abrangentes, estipula valores para as variadas esferas da vida humana, dificultando a convergência coletiva em uma concepção de justiça.

À vista disso, não é razoável utilizar do poder político, seja quem for que dele disponha, para fazer imperar suas concepções particulares. Tal conduta reduz a amplitude da multiplicidade e, claramente, não se dá por um processo justo: depende de medidas de opressão, ou até mesmo de violência, eliminando a tolerância e aproximando-se do totalitarismo.

O poder político não deve, portanto, interferir na existência das doutrinas abrangentes e razoáveis. Pelo contrário, o exercício político deve se dar de forma que permita a liberdade de todas as convicções, desde que razoáveis. Assim, é essencial que o fato do pluralismo seja um pressuposto na ordem política do mundo civil. Ora, a sociedade não precisa de concordância absoluta em termos culturais entre seus cidadãos. Basta a convergência quanto a pressupostos políticos de interesse público, em que se encontra uma concepção pública de justiça.

Foi diante dessas observações que uma concepção pública de justiça passou a ser qualificada também como uma concepção política e pública de justiça. Isso significa que nas obras de segunda fase, Rawls revelou uma ideia de concepção de justiça que contém princípios do domínio do político e que por definição é autossustentada, ou seja, não está vinculada a nenhuma doutrina moral abrangente e não incentiva o exercício de qualquer doutrina moral abrangente. Seus princípios políticos são extraídos da cultura pública da sociedade, são princípios justificados publicamente perante todos os cidadãos – independentemente das convicções particulares. Busca na cultura pública da sociedade democrática o fundo comum de ideias e valores que são naturalmente compartilhados, que são objeto da estrutura civilizatória. Daqui se extrai a fundamentação política que serve como ponto de partida para a elaboração de uma concepção política de justiça social, sobre a qual se pode sustentar uma sociedade bem-ordenada, com princípios que serão passíveis de convalidação pelas mais diversas doutrinas.

Dessa maneira, uma concepção pública de justiça passou a ser indicada como uma concepção política e pública de justiça. Ainda, o que inicialmente era

relatada como sociedade bem-ordenada, passou a ser relatada como sociedade bem-ordenada sob um regime de democracia constitucional de liberalismo político.

O sistema de liberalismo político de Rawls foi primordial para esta pesquisa porque demarcou a garantia da liberdade individual para a perseguição de concepções particulares de bem. Isso porque, ao afastar os princípios de justiça de qualquer fundamentação moral abrangente, o liberalismo político na realidade dá espaço para que o plural se manifeste, dá espaço para que as mais variadas doutrinas abrangentes sejam exercidas pelos cidadãos conforme preferirem. Assim sendo, estipula que cada um pode perseguir as concepções de bem que lhe convêm, desde que observados os preceitos da democracia, do liberalismo e da justiça.

Para amparar a ideia do liberalismo político, foram visualizadas as ideias que solucionam seu problema principal: o consenso sobreposto, que é o endosso de princípios em comum por doutrinas – ainda que divergentes – e que é possível à medida que o consenso se destina a princípios políticos voltados à aplicação na estrutura social básica; a prioridade do justo, que permite a busca por diferentes fins da vida humana, desde que respeitado o que uma concepção indica como termos de justiça; e a razão pública, que é a manifestação do poder político do corpo coletivo da sociedade.

É a concepção pública de justiça que dá base para que a razão pública seja exercida nos debates públicos sobre questões constitucionais essenciais e questões de justiça.

Trata-se de um liberalismo político proposto para uma sociedade bem-ordenada, conduzido por uma concepção pública e política de justiça que traz preceitos de equidade com enunciados que garantem direitos e liberdades fundamentais e enunciam equidade na distribuição de vantagens sociais.

Seus princípios de justiça são políticos, isto é, existem de maneira independente a qualquer doutrina moral abrangente, e seu conteúdo é composto de elementos constitucionais essenciais e direitos e liberdades fundamentais, destinados à aplicação pelas instituições básicas da sociedade. Outros valores morais que carregam concepções particulares de bem, ou então que se referem às demais esferas da vida humana – como, por exemplo, crenças religiosas, doutrinas filosóficas ou qualquer outra concepção acerca de como conduzir sua vida nos aspectos pessoais, de relações interpessoais ou associativos –, pertencem ao domínio do moral mas não cabem ao domínio do político. Isso significa que não

devem embasar a vida política de toda uma sociedade, até mesmo porque o regime democrático comporta uma vasta pluralidade dessas doutrinas, muitas vezes incompatíveis entre si. Aproximam-se mais ao campo do ético e, portanto, não integram valores políticos.

O sistema proposto por Rawls preza pela coercitividade dos princípios políticos de justiça, como consequência da legitimidade. A legitimidade, por sua vez, é consequência da justificação pública que somente princípios de cunho político – não éticos, não inerentes a doutrinas abrangentes – conseguem ter. Embora os cidadãos tenham ideias divergentes dos melhores fins a buscar em suas vidas, a justificação pública demonstra que ainda assim existem valores compartilhados – em específico presentes em uma cultura pública compartilhada, que assim são possíveis porque tratam justamente dos termos constitutivos da cooperação social da qual eles fazem parte.

Toda a contextualização da concepção de justiça, passando por um importante acréscimo na sua definição, foi essencial para que se compreendesse a nova perspectiva que acompanha a nova definição. Quando acrescenta a qualidade de política à concepção, Rawls declara brevemente que, embora seja definida agora como concepção política, não deixa de ser uma concepção moral.

Essa declaração abriu espaço para que esta pesquisa investigasse mais a fundo a possível relação que se mantém entre o domínio do político e do moral em uma concepção política de justiça, sob a perspectiva do liberalismo político.

Para desenvolver essa relação, foi preciso abordar o componente moral presente no conceito rawlsiano de razoabilidade. Aqui é válido expressar que a razoabilidade, por não possuir definição clara e objetiva nos textos de Rawls, apresentou-se como um desafio para a presente pesquisa. Entretanto, como o presente estudo não teve como propósito sanar os diversos questionamentos e críticas a respeito dessa questão, buscou-se elucidar o tema de forma suficiente para o decorrer da pesquisa, a fim de compreender de que modo a razoabilidade ocupa espaço e desempenha uma importante função para uma concepção de justiça como equidade, considerando especialmente a relação entre o moral e o político. Não obstante, pontua-se que a noção de razoabilidade deixa brechas, que podem ser investigadas a fundo em momento oportuno.

A noção de razoabilidade, enquanto associada ao senso de justiça, pertence ao domínio do moral, visto que o senso de justiça é resultado de um processo de

aprendizagem moral – processo que é delineado pelos estágios da moralidade de autoridade, da moralidade de grupo ou de associação e, finalmente, da moralidade de princípios.

O senso de justiça, presente desde a obra *Uma Teoria da Justiça*, é um poder moral imprescindível aos cidadãos que compõem uma sociedade bem-ordenada. Isso porque o senso de justiça se manifesta tanto como a disposição por buscar princípios justos para a constituição social; quanto como um reflexo da vivência social em meio a instituições justas. Entendemos que o reconhecimento do bem que a cooperação equitativa promove é uma causa que provoca o senso de justiça nos cidadãos.

A razoabilidade está vinculada à capacidade moral do cidadão em ter um senso de justiça. Quando adentramos em *O Liberalismo Político*, visualizamos a razoabilidade como elemento imprescindível para a manutenção do fato do pluralismo e para a comunhão de termos de convivência política.

Assim sendo, entendemos que esses dois conceitos, enquanto representações do domínio do moral, formam a base moral sobre a qual se constrói o liberalismo político guiado por uma concepção pública e política de justiça.

Na sequência, a fim de aprofundar a relação entre o moral e o político, avaliamos, em um primeiro momento, a tese de Larmore (1999) – que propõe uma relação de fundamentação moral para o político. Apesar de os enunciados dos princípios de justiça serem do domínio político e exercerem autoridade estritamente política porque decorrem de uma justificação pública que manifesta a vontade dos cidadãos como corpo coletivo, o autor diz que a base moral do liberalismo político está no princípio do respeito pelas pessoas, um compromisso moral que tem autoridade moral para vincular as pessoas – independentemente de suas vontades como cidadãos.

Todavia, essa visão parece destoar da intenção do liberalismo político rawlsiano, principalmente porque Rawls define esse compromisso moral como inerente à própria razoabilidade, como capacidade do cidadão. A pessoa razoável está comprometida a eleger termos justos de cooperação, agir de acordo com eles, reconhecer os limites do juízo.

Na sequência, foi abordada outra tese apta a elucidar a relação entre o moral e o político, que é a concepção pública de moralidade proposta por Li (2016).

Em conclusão, foi interpretada como a mais adequada aos preceitos da teoria de Rawls.

O tópico de divergência visto entre Larmore e Rawls é abordado de maneira diferente por Li. Assim como Rawls, Li considera que não há fonte externa de moralidade que fundamente o liberalismo político, porque sua base moral é produto de valores morais que são também compartilhados pelos próprios agentes, mediante justificação razoável.

Por isso, defende-se, por fim, a existência de uma concepção pública de moralidade, entendida como o domínio de ideais, princípios e normas morais que, por serem razoavelmente justificáveis, compõem a cultura pública partilhada da sociedade – de onde a concepção pública de justiça extrai seus princípios. A partir disso, evidenciou-se que a distinção entre essas duas concepções públicas está no alcance: ambas são públicas, razoavelmente justificáveis; o que há de diferente de uma para a outra é o alcance de seu conteúdo, pois enquanto a moralidade engloba valores morais em geral, o que inclui tanto valores éticos quanto valores políticos, uma concepção de justiça está delimitada a valores políticos.



## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Cícero. Legitimidade, justiça e democracia: o novo contratualismo de Rawls. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 57, p. 73-85, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452002000200004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/bLXnNfsDGqyqCvy64Xnyqwt/?lang=pt#>. Acesso em: 19.set.2021.
- BERLIN, Isaiah. The Pursuit of the Ideal. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, p. 1-20. Princeton: Princeton University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400847815-004>. Disponível em: <http://assets.press.princeton.edu/chapters/s9983.pdf>. Acesso em: 26.mai.2022.
- COITINHO, Denis. Razoabilidade e Ontologia Social em John Rawls. *Sofia*, v. 6, n. 1, p. 48-61, 2017. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v6i1.16033>. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/16033>. Acesso em: 04.mar.2023.
- D'AGOSTINO, Fred; GAUS, Gerald; THRASHER, John. Contemporary Approaches to the Social Contract. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Winter 2021 Edition. Edição de Edward N. Zalta. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism-contemporary/>. Acesso em: 23.mar.2022.
- DANNER, Leno Francisco. O Fato do Pluralismo em Rawls: sobre a Fundamentação da Sociedade Política. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 5/2010, versão eletrônica, p. 155-173, 2010. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/>. Acesso em: 28.mai.2021.
- FREEMAN, Samuel. Introduction: John Rawls – An Overview. *The Cambridge Companion to RAWLS*. Edição por Samuel Freeman. New York: Cambridge University Press, 2003.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política*. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- LARMORE, Charles. The Moral Basis of Political Liberalism. *Journal of Philosophy*, v. 96, n. 12, versão eletrônica, p. 599-625, 1999. DOI: <https://doi.org/10.2307/2564695>. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2564695>. Acesso em: 07.ago.2022.
- LI, Zhuoyao. The public conception of morality in John Rawls' political liberalism. *Ethics & Global Politics*, v. 9, p. 1-23, 2016. DOI: <https://doi.org/10.3402/egp.v9.28679>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/loi/zegp20>. Acesso em: 28.mai.2020.
- MAHONEY, Jon. Public reason and the moral foundation of liberalism. *The legacy of John Rawls*. Edição por Thom Brooks and Fabian Freyenhagen. London: Continuum, 2005.

MANDLE, Jon. *Rawls's A Theory of Justice: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Tradução de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

MOUFFE, Chantal. The limits of John Rawls's pluralism. *Politics, Philosophy & Economics*, p. 221-231. London: SAGE Publications, 2005. DOI: 10.1177/1470594X05052539. Disponível em: <http://ppe.sagepub.com/content/4/2/221>. Acesso em: 10.jun.2022.

NAGEL, Thomas. Rawls and Liberalism. *The Cambridge Companion to RAWLS*. Edição por Samuel Freeman. New York: Cambridge University Press, 2003.

PUYOL, Ángel. *RAWLS: O filósofo da justiça*. Tradução de Filipa Velosa. São Paulo: Editora Salvat, 2017.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Justiça como Equidade: Uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner, Revisão Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo, Álvaro de Vita. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta, Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REIS, Flávio Azevedo. Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo ético na filosofia de John Rawls, 2017. 131 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002. (Coleção A obra-prima de cada autor).

SANTOS, Bruno Aislã Gonçalves dos. A visão de Mill acerca dos direitos e as críticas de Rawls. *Ethica*. Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 418-444, 2022.

SCANLON, T.M. Rawls on Justification. *The Cambridge Companion to RAWLS*. Edição por Samuel Freeman. New York: Cambridge University Press, 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. A Justificação por Consenso Sobreposto em John Rawls. *Philosophos*, v. 12, n. 1, p. 11-37, 2007. DOI: <https://doi.org/10.5216/phi.v12i1.4764>. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/4764>. Acesso em: 16.mai.2022.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, n. 32 (1), p.

139-157, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000100009>. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/999>. Acesso em: 10.nov.2021.

VALENCIA, Fernando Moreno. Moral Objetiva y Sociedad Pluralista. *Revista de Derecho Público*, n. 53/54, p. 11-15, 2016. DOI: 10.5354/0719-5249.2016.43418. Disponível em: <https://revistaderechopublico.uchile.cl/index.php/RDPU/article/view/43418/45403>. Acesso em: 16.mai.2021.

WEBER, Thadeu. Fundamentação Moral do Liberalismo Político de Rawls. *Ethic@*, v. 15, n. 3, p. 398-417, 2016. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2016v15n3p398>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n3p398>. Acesso em: 27.mar.2022.

WELTER, Nelsi Kistemacher. *O Problema da Estabilidade na Justiça como Equidade: Da Teoria Moral à Defesa de uma Concepção Política*. Orientador: Darlei Dall'Agnol. 2013. 182 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.