



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

WELLINGTON ALAN SOARES MARQUES

***O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN BORDLEY
RAWLS: UMA ANÁLISE DA CONCEPÇÃO POLÍTICA
DE PESSOA***

VITÓRIA-ES
2026

WELLINGTON ALAN SOARES MARQUES

***O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN BORDLEY RAWLS: UMA
ANÁLISE DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia Política.

Orientador: Prof.º Dr.º Ricardo Corrêa de Araújo

VITÓRIA-ES

2026

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

M357a Marques, Wellington Alan Soares, 1990-
O liberalismo político de John Bordley Rawls: uma análise da
concepção política de pessoa / Wellington Alan Soares Marques. -
2026. Mar
102 p.

Orientador: Ricardo Corrêa de Araújo.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. John Rawls. 2. Concepção política de pessoa. 3. O liberalismo
político. 4. Virtudes políticas. 5. Justiça. I. Araújo, Ricardo Corrêa de.
II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

WELLINGTON ALAN SOARES MARQUES

***O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN BORDLEY RAWLS: UMA
ANÁLISE DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia Política.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2026

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araújo /
Universidade Federal do Espírito Santo /
Orientador

Prof. Dr. Alceu Mauricio Junior /
Universidade Federal do Espírito Santo /
Membro convidado

Prof. Dr. Evandro Barbosa / Universidade
Federal de Pelotas / Membro externo

À Angela Marta, minha mãe, que me deu a vida
e continua me dando seu exemplo.

AGRADECIMENTOS

Início esta jornada de reconhecimento agradecendo às instituições públicas que tornaram este caminho possível: à Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), pelo acolhimento institucional e pelo ambiente fértil de conhecimento, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro imprescindível. Ambas são pilares fundamentais para o florescimento humano, social e cultura de tantos brasileiros e brasileiras.

Dentro da UFES, dirijo meus sinceros agradecimentos ao programa de pós-graduação em filosofia (PPGFIL), pelo acolhimento do meu projeto de pesquisa e pelo espaço de diálogo e reflexão que proporciona. Devo um agradecimento especial aos professores Marco Rampazzo Bazzan e Jorge Luiz Viesenteiner, cujo apoio e orientação transcendem as paredes da burocracia acadêmica, oferecendo diálogo e encorajamento que estimulam o conhecimento neste caminho.

Gostaria de expressar minha profunda gratidão aos membros da banca examinadora, Dr. Alceu Maurício Junior e Prof. Dr. Evandro Barbosa, pela generosidade em aceitar o convite, pela leitura atenta deste trabalho e pelas valiosas contribuições que, certamente, enriquecerão esta pesquisa e meus caminhos futuros.

Ao meu orientador, Prof. Ricardo Corrêa de Araújo, dedico minha mais sincera admiração e agradecimento. Agradeço-lhe por, mais um vez, ter aceitado participar desta jornada e por ter concordado em me orientar também no doutorado. Sua paciência, dedicação e exemplo de rigor intelectual são virtudes que procuro cultivar e que foram a bússola para a conclusão deste trabalho que é, acima de tudo, nosso.

Ao meu amigo, Elyniel Fernando, pelas longas e estimulantes conversas, tanto conceituais quanto concretas, que sempre clarearam o pensamento. À minha estimada madrinha, Maria Caroline, que com sua luz própria ilumina nossa amizade, que continue a brilhar como o Sol, a Verdade.

Agradeço, do fundo do meu coração, a toda minha família, pelas palavras inabaláveis de apoio e força durante toda essa longa jornada acadêmica. O seu incentivo foi o combustível nos momentos mais desafiadores.

Por fim, reservo uma linha especial, mais do que um agradecimento, uma dedicatória em vida, à minha mãe, Angela Marta. Sem a sua força inquebrantável, seu exemplo de resiliência e sua dedicação absoluta, nada disso seria possível. É ao seu amor e à sua luta que devo, em última instância, cada linha escrita.

Those who can give justice are owed justice
'Aqueles que podem fazer justiça devem fazer justiça'
John Bordley Rawls, *A Theory of Justice*, 1999

ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ
μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω,
τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ
νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι
ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ
σώφρων

'Ó amigo Pan e vós outros quantos aqui sois deuses, dai-me
tornar-me belo por dentro; e por fora quanto possuo tenha ao de
dentro amizade. Rico eu considere o sábio; e de ouro tanto eu
tenha quanto nenhum outro possa pegar nem levar senão o
temperante'

Platão, *Fedro*, 279c

RESUMO

Esta dissertação investiga como a concepção política de pessoa em John Rawls oferece a base que justifica a prevalência dos valores políticos sobre valores religiosos, filosóficos ou morais abrangentes, em uma sociedade bem-ordenada. Para tanto, analisa-se a evolução da concepção de pessoa desde *Uma teoria da justiça* (1971), na qual se apresenta como uma concepção moral, fundada nos dois poderes morais, até *O liberalismo político* (1993) no qual se torna uma concepção estritamente política, referida ao cidadão, independentemente de qualquer doutrina abrangente específica. Dessa análise, emerge uma necessária distinção terminológica entre *identidade pública* (do cidadão), *identidade moral abrangente* (dos compromissos não-públicos) e *identidade moral total* (sua síntese pelo consenso sobreposto). A pesquisa demonstra que, ao se compreenderem como livres nos três sentidos propostos por Rawls, *independência* em relação a uma concepção particular do bem, *autoautenticação* de suas reivindicações e *responsabilidade* por seus fins, os cidadãos internalizam e priorizam as virtudes e os valores do político. Conclui-se que, ao delimitar o domínio do político como esfera pública de justificação, Rawls fornece uma resposta coerente ao problema da estabilidade social sob o pluralismo razoável, sustentando a possibilidade de uma adesão reflexiva, e não coercitiva, à primazia dos valores e virtudes do político.

Palavras-chave: John Rawls; concepção política de pessoa; O liberalismo político; virtudes políticas; justiça.

ABSTRACT

*This dissertation investigates how the political conception of the person in John Rawls provides the foundation that justifies the primacy of political values over religious, philosophical, or moral comprehensive values within a well-ordered society. To this end, it examines the evolution of the conception of the person from *A theory of justice* (1971), where it is presented as a moral conception based on the two moral powers, to *Political liberalism* (1993), where it becomes a strictly political conception, referring to the citizen of well-ordered society, and independent of any specific comprehensive doctrine. From this analysis arises a necessary terminological distinction between public identity (of the citizen), comprehensive moral identity (of non-public commitments), and total moral identity (their synthesis through an overlapping consensus). The research demonstrates that by understanding themselves as free in the three senses proposed by Rawls, independence in relation to a particular conception of the good, self-authentication of their claims, and responsibility for their ends, citizens internalize and prioritize the political virtues and values. It concludes that by delimiting the political domain as a sphere of public justification, Rawls provides a coherent response to the problem of social stability under conditions of reasonable pluralism, sustaining the possibility of a reflective (and non-coercive) adherence to the primacy of political values and virtues.*

Keywords: *John Rawls; political conception of the person; Political liberalism; political virtues; justice.*

LISTA DE SIGLAS

CP – Collected Papers

JF – Justice as fairness

FG – Fairness to goodness

JFR – Justice as fairness: a restatement

JFPM – Justice as fairness: political not metaphysical

KCMT – Kantian constructivism in moral theory

LHMP – Lectures on the history of moral philosophy

LHPP – Lectures on the history of political philosophy

Teoria – A theory of justice

Liberalismo – Political liberalism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 JUSTIÇA COMO EQUIDADE	16
1.1 APRESENTAÇÃO DA TEORIA	16
2.1.1 Do conceito à concepção de justiça	26
1.2 CONCEPÇÃO MORAL DE PESSOA	29
1.3 A POSIÇÃO ORIGINAL	32
1.3.1 As características das partes na posição original.....	36
1.3.2 Objeção de Sandel às partes na posição original.....	39
2 CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA.....	44
2.1 A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA EM <i>LIBERALISMO</i>	48
2.1.1 O Ponto De Vista Da Justiça Como Equidade	49
2.1.2 A Liberdade Dos Cidadãos	50
2.2 CONSTRUTIVISMO POLÍTICO.....	65
2.2.1 Sobre o papel da concepção de pessoa	69
3 O DOMÍNIO DO POLÍTICO E AS VIRTUDES POLÍTICAS	81
3.1 O DOMÍNIO DO POLÍTICO	81
3.2 A VIRTUDE DA TOLERÂNCIA NO DOMÍNIO DO POLÍTICO	88
3.3 A RESPOSTA DE RAWLS À PREVALÊNCIA DAS VIRTUDES POLÍTICAS	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

Em algum momento desta pesquisa uma pergunta se mostra pertinente: por qual motivo alguém deveria ler este texto? Pergunta que suscita muitas outras: Que tipo de texto uma dissertação filosófica deveria constituir, seria um texto rigorosamente acadêmico com exegeses sofisticadas acerca de um debate no campo das ideias, querelas engendradas por autores de outros lugares e outros tempos, ou, um texto que se propõe a identificar os problemas concretos de seu lugar e tempo, produzindo debates pertinentes a este tempo e lugar que é o nosso? Qual a responsabilidade que o/a pesquisador/a em uma pós-graduação em filosofia de uma universidade pública brasileira precisa e deveria possuir perante a dissertação? Como justificar o investimento com bolsas do Programa de Demanda Social (DS-CAPES) frente à desigualdade social, que enfrentamos no Brasil (com uma leve queda)¹?

Não pretendo dar respostas para todas essas questões. Contudo, acredito que problematizando a primeira pergunta seja possível um debate adequado das demais. Tal pergunta me faz pensar em que tipo de pessoa estaria interessada em ler uma dissertação de mestrado em filosofia política, ainda mais especificamente em filosofia anglo-saxônica do século XX que olha para a história da filosofia política dos modernos, para autores do século XVI-XVIII (Katrina Forrester, 2019). Penso que à sombra de Robin George Collingwood (1889-1943), John Bordley Rawls desafiou-se a pensar os Estados Unidos da América do século XX, em especial visando um momento do pós segunda guerra, o movimento dos direitos civis (*Civil rights movement*) com início em 1954 (*Brown v. Board of Education*), e a guerra do Vietnã (1959) (Reidy, 2024; Forrester, 2021). Deste modo, Rawls buscou apoio na tradição da filosofia política com uma lente muito particular, sintetizada por Robin George Collingwood (1939, p. 62): “I soon realized that the history of political theory is not the history of different answers given to one and the same question, but the history of a problem more or less constantly changing, whose solution was changing with it”.

À vista disso, como um pesquisador brasileiro, convém tomar as palavras de Roberto Gomes (1944-) com seriedade, ao afirmar que o papel do pensador brasileiro não constitui o ser “capaz de voos tão mirabolantes no tempo e no espaço” (Gomes, 1994, p. 15), antes o de recordar “que as expressões alemãs ou latinas são justamente isto: originais. Nasceram lá, lá foram criadas, e trazem a marca de um momento, suas importâncias e urgências” (Gomes, 1994, p. 65). De modo semelhante, Paulo Freire (1921-1997) nos lembra que “O melhor aluno de filosofia não é o que

¹ Segundo o relatório do observatório Brasileiro das desigualdades (ÀS DESIGUALDADES, 2024).

disserta, *ipsis [litteris]* [pelas mesmas letras] como na universidade, não é o que mais memorizou as fórmulas, mas sim o que percebeu a razão destas. [...] O melhor aluno de Filosofia é o que pensa criticamente sobre todo este pensar e corre o risco de pensar também” (Freire, 1985, acréscimos meus). Por este motivo, digo ao leitor e à leitora desta dissertação que os elementos que compõem tal texto pretendem desenvolver uma análise dos conceitos de um grande autor, do século passado, que nos pode dizer muito e possibilitar ferramentas profícuas para identificar e discutir nossos próprios problemas. Acredito que dialogar com os conceitos e com as categorias que Rawls trabalha e constrói são ferramentas para um diálogo com a nossa sociedade, uma sociedade na qual acreditamos na garantia das liberdades e dos direitos fundamentais,² e na possibilidade de uma sociedade mais justa perante todas as suas cidadãs e com todos os seus cidadãos.

Espero que a leitura desta dissertação seja um passo instigante na busca de melhor compreender os elementos que estruturam o regime social no qual estamos e a nossa atitude perante as instituições sociais das quais somos herdeiros. Cabe lembrar, então, que uma dissertação é um texto produzido num espaço e num tempo específico: neste caso, estamos falando desde a Universidade Federal do Espírito Santo com início em 2024/1 e termino em 2025/2. Este é um dado, penso, relevante para justificar a amplitude e a profundidade com que são tratados os temas. Pensando na dissertação como um texto intermediário, entre a graduação e o doutorado, seus temas e discussões foram delimitados para fins de exequibilidade. Logo, as pretensões defendidas no parágrafo anterior devem ser consideradas na continuação destas outras leituras, enquanto, este texto pretende investigar e analisar um conceito muito caro às teorias de justiça, e a teoria da *justiça como equidade* não evita tal conceito, o conceito de pessoa.³ Neste sentido, não tentamos negar o caráter propositivo do pesquisador brasileiro e da pesquisadora brasileira, apenas identificar um movimento que coloca a dissertação como um texto que prepara e identifica os elementos pertinentes na conjectura de alcançar algo mais robusto e rigoroso adiante. Resumidamente, espero que a leitura desta dissertação possibilite ao leitor e à leitora um aprofundamento em conceitos e categorias presentes na teoria de Rawls, e identifique nelas

² “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL” (BRASIL, 2024, preâmbulo).

³ “Toda doutrina do contrato social precisa de uma explicação sobre a situação em que o contrato social, seja ele histórico ou não-histórico, será estabelecido [...]” (Rawls, 2007, p. 16), a concepção das pessoas é uma dessas explicações que precisam ser descritas.

possíveis ferramentas para problematizar e dar sentido à realidade do sistema social de sua sociedade, em contraste com os conceitos propostos pela teoria de Rawls.

Tomamos a perspectiva da introdução a partir de Dominique Folscheid e Jean-Jacques Wunenburger em *Metodologia filosófica* (1992), na qual, “a introdução serve de imagem em miniatura do trabalho de conjunto” (Folscheid; Wunenburger, 2006, p. 39). Neste sentido, apresentamos a questão central que anima esta pesquisa: como é possível conceber pessoas que, em geral, concedem prevalência aos valores políticos em detrimento de outros valores? (Rawls, 2011, p. 163, 246-247, 464, 464, n. 29).

Partindo de questionamentos formulados pelo próprio Rawls (*Liberalismo*, 2011, p. 163): “[...] como é possível que os valores do domínio especial do político – os valores de um subdomínio do âmbito de todos os valores – em geral prevaleçam sobre quaisquer outros valores com que possam conflitar? [...]” em outras palavras, “[...] como podemos afirmar nossa doutrina abrangente e, ao mesmo tempo, sustentar que não seria razoável utilizar o poder do Estado para conseguir que todos a acatem?”

Sugerimos uma resposta preliminar a estas questões: segundo Rawls, um regime social democrático deverá ser liberal, posto que, assumindo o pluralismo razoável de doutrinas abrangentes, é a visão liberal que “[...] remove da agenda política as questões que geram as discordâncias mais intratáveis, pois conflitos graves com respeito a isso solapam as bases da cooperação social [...]” (Rawls, 2011, p. 185).⁴ Nossa pesquisa, contudo, propõe investigar os cidadãos, assim caracterizados (como possuidores de uma pluralidade de identidades que compõe sua identidade moral mais ampla), enquanto agentes que sobrepõem valores políticos aos seus próprios valores e virtudes pessoais, bem como analisar os argumentos e os demais elementos que sustentam tal resposta na teoria de Rawls.

Para situar o/a leitor/a, mostramos qual é a proposta de Rawls para sua *justiça como equidade*: o primeiro capítulo examina a interpretação inicial da justiça como equidade em *A theory of justice* (1971)⁵. Nele, apresenta-se a dupla ambição rawlsiana: oferecer uma alternativa sistemática ao utilitarismo e ao intuicionismo, e integrar uma concepção de justiça à igualdade democrática. Para tanto, analisa-se o recurso à tradição contratualista, elevada a um plano de maior abstração por meio da posição original, situação hipotética que, através de dispositivos como o véu de ignorância, visa assegurar a imparcialidade e a publicidade do acordo. Discute-

⁴ Cf. toda a Conferência IV. “A ideia de um consenso sobreposto” de *Liberalismo*, 2011.

⁵ Em português a obra se intitula *Uma teoria da justiça*, a partir daqui *Teoria*.

se, ainda, a concepção moral de pessoa que estabelece essa construção e a natureza das partes na posição original, detentoras de uma autonomia racional distinta da autonomia plena dos cidadãos numa sociedade bem-ordenada. Por fim, aborda a distinção entre o conceito e a concepção de justiça, as prioridades que ordenam a teoria e a crítica de Michael Sandel (1982) à abstração da concepção de pessoa apresentadas na posição original, problema que motivará a reformulação do argumento no momento posterior.

O segundo capítulo dedica-se à análise da concepção política de pessoa tal como reformulada por Rawls em *O liberalismo político*⁶ (1993). Nele, examina-se como o autor, afastando-se de uma fundamentação moral abrangente, reconstruindo a concepção de pessoa, baseada em seus dois poderes morais, racionalidade e razoabilidade, a partir de sua dimensão pública, enquanto cidadão livre e igual de uma sociedade bem-ordenada. O núcleo da investigação reside nos três sentidos pelos quais os cidadãos se compreendem como livres (independência, autoautenticação e responsabilidade), os quais estruturam a argumentação rawlsiana para evitar os mal-entendidos da obra anterior. A partir da análise do primeiro sentido (independência), propõe-se uma distinção terminológica destinada a esclarecer a noção de identidade moral, distinguindo entre identidade moral pública, identidade moral abrangente e identidade moral total. Esta distinção visa não apenas superar uma ambiguidade presente no texto de Rawls, mas também fundamentar a possibilidade de um consenso sobreposto razoável, consequentemente a prevalência de valores do domínio especial do político, um subdomínio da moral, sobre outros que possam entrar em conflitar com eles.

O terceiro capítulo aborda a delimitação do domínio do político e o problema da prevalência das virtudes políticas sobre outros valores. Investiga-se como Rawls define o espaço público como o *terreno comum* de justificação, no qual os cidadãos são chamados a reconciliar, pelas *razões certas*, seus compromissos abrangentes com os valores políticos compartilhados. O capítulo explora a resposta rawlsiana à questão de como valores políticos podem em geral prevalecer mesmo em sociedades marcadas por um pluralismo profundo de concepções do bem, analisando o papel de virtudes políticas, e as condições sob as quais uma adesão reflexiva e não coercitiva a tais virtudes se torna possível. A conclusão do capítulo retoma o problema da estabilidade, avaliando em que medida a argumentação de Rawls oferece uma solução coerente para sociedades democráticas constitucionais.

⁶ A partir de agora, *Liberalismo*.

1 JUSTIÇA COMO EQUIDADE

A teoria da justiça como equidade é apresentada⁷ por John Rawls em *Teoria* (1971), como uma tentativa de sistematizar uma teoria alternativa ao utilitarismo, até então dominante (Rawls, 1997, p. xxii, 3), a partir de uma atualização da clássica doutrina do contrato social de Locke, Rousseau e Kant (Rawls, 1997, p. xxii, 12). Para os objetivos desta pesquisa, torna-se necessária a seleção ponderada de elementos pertinentes à sua execução. Nesse sentido, procuramos sintetizar uma descrição breve da justiça como equidade, seguida de uma exposição dos elementos que consideramos essenciais para o desenvolvimento desta dissertação. Identificamos, assim, as seguintes noções como fundamentais para a continuidade da pesquisa: o objeto da justiça, a concepção moral de pessoa, a posição original e a natureza das partes nessa posição. Estes últimos serão analisados com especial atenção à discussão entre John Rawls e Michael Sandel, com a crítica da natureza das partes na posição original como *sujeitos radicalmente desencarnados*. Em *Liberalism and the limits of justice* (1982)⁸, Sandel defende que o sujeito representado pelas partes na posição original da teoria de Rawls é radicalmente abstrata. Sandel defende que o véu de ignorância torna a representação das partes em um sujeito radicalmente desencarnado, ou seja, situado fora de qualquer comunidade real.

1.1 APRESENTAÇÃO DA TEORIA

Gostaríamos de destacar aquilo que Rawls chama atenção logo no prefácio de sua obra, *Teoria*, os objetivos da *justiça como equidade*. O primeiro objetivo da justiça como equidade é o de apresentar-se como uma alternativa às teorias políticas dominantes (principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos da América) (Reidy, 2024, p. 178-179), buscando “[...] [u]ma explicação das liberdades e direitos básicos, e também de sua prioridade [...]” (Nedel, 2008, p. 10) sobre quaisquer outras concepções particulares. O segundo objetivo da teoria da justiça como equidade “[...] foi integrar essa explicação a um entendimento da igualdade democrática, o que conduziu ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades e ao princípio da diferença [...]” (Rawls, 1997, p. xiv).

Por isso, Rawls, propõe utilizar uma versão que “[...] generaliza e leva a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional do contrato social [...]” (Rawls, 2008, p. 3), na esperança de

⁷ Ainda que exista um artigo de 1958 de mesmo nome, utilizamos a sua formulação em *Teoria* como base para o nosso trabalho. Cf. Rawls, 1958, 164–194; 1997, p. XVII; XXII.

⁸ A partir de agora, *LLJ*.

que venha a construir uma alternativa às doutrinas dominantes e a contribuir para a tradição democrática, que respeite as liberdades e os direitos básicos de cada um. Isso significa pressupor uma cultura política pública que reconheça a doutrina do contrato social, e sua relação com a filosofia política presente nas sociedades democráticas. Assim, ele assume a tarefa de reformular a doutrina do contrato social para evitar objeções que a inviabilizariam frente ao utilitarismo e ao intuicionismo.

Na verdade, não tenho pretensões à originalidade nas teses que apresento. As principais ideias são clássicas e bem conhecidas. *Minha intenção foi organizá-las em uma estrutura geral, recorrendo a ferramentas simplificadoras para que se possa perceber toda sua força [...].* Das teses tradicionais, é essa concepção, creio, que mais se aproxima dos nossos juízos ponderados acerca da justiça e constitui o alicerce moral mais apropriado à sociedade democrática (Rawls, 2008, p. xliv-xlv, destaques nossos).

Para tanto, no §3 de *Teoria*, Rawls descreve a *justiça como equidade* enfatizando a sua natureza hipotética. Essa natureza hipotética permite a construção de um dispositivo metodológico que isola os elementos fundamentais da organização de uma sociedade democrática. A idealização de uma situação específica – a posição original – permite estabelecer um conjunto de noções essenciais para a análise de uma concepção de justiça. Por exemplo, o objeto central da teoria é a estrutura básica da sociedade e seus princípios devem restringir as formas de governo passíveis de regulá-la. Por isso, a *posição original* é introduzida como a situação hipotética inicial filosoficamente mais apropriada para a justiça como equidade, no sentido de mostrar que as partes escolheriam os princípios que caracteriza tal concepção de justiça, partindo de uma situação conhecida e aceita por todos como sendo a mais apropriada para o fim de escolher os princípios de uma sociedade democrática.

Por este motivo, para Rawls, a ideia central não é utilizar a doutrina do contrato social para produzir uma sociedade específica, ou produzir um modelo de governo, como podem sugerir as noções de Locke, Rousseau e Kant. Sua finalidade é definir princípios de justiça que regule apenas a estrutura básica da sociedade. Formular os princípios mais adequados para uma sociedade democrática, que funcionem como critérios normativos para avaliar e orientar as instituições sem, por isso, impor uma forma de organização política particular (Rawls, 2008, p. 16).

Desta maneira, a posição original caracteriza-se como uma situação inicial que precisa possuir certas propriedades essenciais em sua formulação. Algumas dessas características são apresentadas no §25: as partes são tomadas como representantes de (a) “pessoas ligadas por uma continuidade”, contrapondo-se à noção de (b) “indivíduos isolados” ou (c) “associações”.

A teoria da justiça toma como seu objeto principal a (a) “estrutura básica da sociedade”, ao invés de focar nas (b) “regras de pessoas jurídicas” ou no (c) “direito internacional” ... (Rawls, 2008, p. 177-178). O conceito da posição original, como o denominarei, é o da interpretação filosoficamente preferida dessa situação de escolha inicial para os fins da teoria da justiça (Rawls, 2008, p. 20).

As circunstâncias (de liberdade e de igualdade) e as características das partes (como representantes de agentes morais) que compõem a descrição dessa situação inicial, a posição original, são formuladas hipoteticamente com a intenção de eleger uma concepção de justiça, na qual o resultado seja alcançado por um acordo justo, sem favorecimento de qualquer concepção particular de justiça, e com princípios que pessoas consideradas livres e iguais, escolheriam de modo racional para regular a estrutura básica de sua sociedade (Rawls, 2008, p. 14-15).

Daí, é preciso delimitar o âmbito de atuação da teoria de justiça política, o objeto da justiça. Rawls estabelece a justiça política no domínio da justiça social. Para Rawls: “[...] o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade [...]” (*Teoria*, 2008, p. 8), composta pelas principais instituições sociais que regulam a distribuição de direitos e deveres, e a divisão do resultado da cooperação social. As principais instituições de uma sociedade regulam e estabelecem as posições sociais e as perspectivas de vida que cada membro possui, a partir das condições nas quais cada um entra na sociedade, segundo as circunstâncias sociais e o sistema político. Essas instituições são capazes de produzir desigualdades profundas nas vidas das pessoas, e por isso, é o papel da justiça apresentar princípios que ofereçam uma base justa e adequada para cada instituição social. Ao estabelecer os critérios justos da atribuição de direitos e deveres, e da distribuição dos bens sociais de maneira adequada, a estrutura básica produz uma sociedade mais justa.

[...] A justiça de um arranjo social depende, em essência, de como se atribuem os direitos e os deveres fundamentais e também das oportunidades econômicas e das condições sociais dos diversos setores da sociedade (Rawls, 2008, p. 9).

Uma definição do que constitui a estrutura básica da sociedade é: o conjunto das instituições sociais que possuam como uma de suas práticas a de atribuir direitos e deveres fundamentais, estabelecer as posições sociais e as oportunidades, e de maneira mais geral determinar a divisão das vantagens que resultam da cooperação mútua das pessoas em sociedade, com o pressuposto de que por elas mesmas não logram ou lograriam o que alcançam em sociedade (Rawls, 2008,

p. 646, n. 4). Logo, qualquer instituição social que possua essas tarefas na sociedade, poderia ser caracterizada como parte da estrutura básica (Rawls, 2008, p. 8-9).

Por este motivo, existe uma limitação do assunto da justiça. Não se trata da justiça das instituições e dos costumes sociais em geral; nem da justiça do direito dos povos; nem da relação entre Estados. Estamos tratando de uma questão especial que aborda: qual é o modo adequado de regular racionalmente as vantagens e desvantagens que ocorrem nos arranjos sociais, e quaisquer outros tipos de temas ficam excluídos desta análise. Os princípios analisados talvez sejam irrelevantes para muitos grupos sociais e instituições. Caso os princípios alcançados forem adequados para formular uma concepção de justiça razoável para a estrutura básica da sociedade, concebida como um sistema fechado e isolada de outras sociedades, já é satisfatório (Rawls, 2008, p. 9).

[...] Portanto, quando se supõe que o conceito de justiça se aplica sempre que há distribuição de algo que se considere vantajoso ou desvantajoso, só estaremos interessados em um exemplo de sua aplicação [...] (Rawls, 2008, p. 9).

Neste sentido, para uma delimitação e definição satisfatórias do domínio específico de que tratamos, a distinção entre o “conceito” da justiça e uma “concepção” da justiça se faz necessária. Estamos falando, de fato, da descrição tratada por Rawls destes dois termos: o conceito da justiça seria aquilo que se apresenta como comum nas distintas concepções de justiça particulares, às concepções do justo das pessoas e das associações.

[...] Acredito que o conceito de justiça é definido, então, pelo papel de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada das vantagens sociais. A concepção de justiça é uma interpretação desse papel (Rawls, 2008, p. 12).

Por exemplo, a igualdade e a imparcialidade são elementos presentes no conceito de justiça, contudo, como caracterizamos a igualdade e a imparcialidade e como aplicamos esses princípios nas instituições sociais são objetos de debates, de interpretação. Para o utilitarismo, a igualdade deve ser caracterizada e aplicada de modo a possibilitar a maximização do bem-estar geral. Já na justiça como equidade, a igualdade precisa garantir a igualdade de oportunidades e respeitar o princípio da diferença, que regula as desigualdades sociais e econômicas razoáveis em uma sociedade justa.

Assim, a concepção política de justiça precisa estabelecer o padrão pelo qual os aspectos distributivos da estrutura básica da sociedade devem ser avaliados. Lembrando, sempre, que estamos tratando de uma concepção de justiça política para a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, uma sociedade perfeitamente justa em que há obediência estrita aos

seus princípios. Rawls evidencia ainda a relação da concepção política de justiça com uma concepção de estrutura social (da cooperação) e de uma concepção de pessoa específica, do cidadão da sociedade bem-ordenada por uma concepção política de justiça.

Ora, o que isso significa para a justiça como equidade de Rawls? Significa que a justiça como equidade se apresenta como uma concepção política da justiça. A sua aplicabilidade não pretende atingir um âmbito mais abrangente do que o do político. Deste modo, ainda que o âmbito político seja especial, por regular as possibilidades e oportunidades dos outros âmbitos da vida em sociedade, a concepção de justiça de Rawls não pressupõe que seus princípios regulem todos, ou quase todos, os âmbitos da vida das pessoas.

É por isso que Rawls apresenta outra limitação de sua teoria, a busca de princípios de justiça para uma sociedade bem-ordenada. Rawls está procurando princípios de justiça através da distinção, realizada por ele, da “teoria da obediência estrita em oposição à teoria da obediência parcial”, ou seja, uma teoria que procura tratar de princípios de uma teoria ideal de uma sociedade perfeitamente justa, na qual os seus membros aceitam e subscrevem aqueles princípios e, assim, agem de maneira justa. “[...] O motivo para começar pela teoria ideal é que ela oferece, creio, o único fundamento para o entendimento sistemático desses problemas mais prementes [...]” (Rawls, 2008, p. 10).

Existe um debate fecundo acerca da divisão da teoria de justiça em teoria ideal e não-ideal. Freeman (2023, p. 279), seguindo a distinção rawlsiana entre obediência estrita e parcial (Rawls, 2008, p. 437-438), aborda as críticas de Sen e Mills apontando um equívoco central: a confusão entre o ponto de vista das partes na posição original (que buscam princípios para uma sociedade bem-ordenada ideal) e o nosso ponto de vista, que se utiliza desse constructo hipotético justamente para “[...] determinar os princípios corretos de justiça para avaliar a injustiça em nossa sociedade” (Freeman, 2023, p. 282; *cf.* Rawls, 2008, p. 304). Para Freeman, a teoria não ideal define-se precisamente por seu afastamento em relação aos requisitos da teoria ideal. Zofia Stemplowska (2008), por sua vez, adverte que este debate não deve ser visto como uma rivalidade, mas como uma complementariedade, na qual a teoria ideal serve para revelar, clarificar e proteger nossos compromissos normativos fundamentais (Stemplowska, 2008, p. 339). Para Laura Valentini (2012), a teoria ideal caracteriza-se como ideal por possuir duas idealizações fundamentais: a presunção de circunstâncias razoavelmente favoráveis (a escassez moderada permite uma cooperação social justa), e a presunção de obediência estrita [*full-compliance*] (na qual todos os cidadãos aceitam e agem de acordo com os princípios políticos de justiça). Essas idealizações constituem a concepção-modelo da sociedade bem-ordenada e

funcionam como um padrão normativo e regulativo (Rawls, 2008, p. 10; Valentini, 2012, p. 656; Wenar, 2021). Contudo, um exame mais detalhado desta discussão extrapola os limites da presente investigação, e esperamos que as indicações apresentadas sejam suficientes para estimular o leitor e a leitura para esse debate.

Voltando a questão da posição original, em síntese, ela representa o caráter hipotético que é essencial para compreender a *justiça como equidade*. Aqui, Rawls apoia-se em Kant para afirmar que: “Toda doutrina do contrato social precisa de uma explicação sobre a situação em que o contrato social, seja ele histórico ou não-histórico, será estabelecido [...]” (Rawls, 2007, p. 16)⁹, desta maneira, “[...] Kant chama o contrato original de uma *ideia da razão* porque é somente pela razão – tanto teórica quanto prática – que podemos determinar o que é possível para as pessoas [...]” (Rawls, 2007, p. 15, destaque nosso), o que caracteriza como hipotético.¹⁰ Dessa forma, a posição original mostra-se uma ferramenta conceitual adequada para identificar quais princípios seriam escolhidos por indivíduos racionais e razoáveis, autointeressados e mutuamente desinteressados, garantindo um acordo justo e imparcial, naquela situação hipotética de igualdade equitativa.

Partindo desta situação hipotética de igualdade, distinguimos a divisão em duas partes da justiça como equidade, proposta por Rawls: a primeira parte diz respeito à interpretação mais adequada da situação inicial, e ao problema da escolha proposto para tal situação. A segunda parte refere-se aos princípios que seriam escolhidos para conquistar aceitação, na posição original (Rawls, 2008, p. 19).

A distinção entre essas duas partes auxilia a compreensão do caráter contratualista da teoria, que deve ser entendida dentro da tradição do contrato social, pelo que compreendemos desta tradição. Rawls enfatiza que a justiça como equidade deve ser concebida como possuindo um certo nível de abstração – sem pressupor uma situação inicial histórica ou pré-cultural (Rawls, 2008, p. 14).

[...] Ademais, os empreendimentos mencionados são *puramente hipotéticos*: uma visão contratualista afirma que certos princípios seriam aceitos em uma situação inicial bem definida (Rawls, 2008, p. 19, destaque nosso).

Essa abstração da situação hipotética, presente na tradição do contrato social e utilizada na teoria rawlsiana, serve para explicar pressupostos e revelar ideias que estão implicadas em

⁹ *Lectures on the History of Political Philosophy*, a partir de agora [LHPP].

¹⁰ Michael Meyer apresenta um debate entre Perelman e Rawls sobre a possibilidade de uma teoria de justiça hipotética. Cf. Meyer, 1975.

concepções específicas de justiça. Uma característica evidenciada por Rawls é o critério de publicidade (Rawls, 2008, p. 20; Werle, 2010, p. 38)¹¹, segundo o qual as partes envolvidas no contrato devem conhecer seus pressupostos, ou seja, todos os contratantes deveriam conhecer o tipo e os conteúdos do contrato ao qual firmariam. Assim, Rawls acredita que a doutrina do contrato social se torna essa ferramenta útil para desenvolver uma teoria da justiça, na qual as justificativas e as ideias sejam apresentadas de maneira clara e acessível, *i.e.*, a definição adequada de uma situação inicial, com um fim bem delimitado, a descrição articulada do problema da escolha, quais são os interesses das partes no contrato etc.

Desta maneira, todas essas questões, que compõem o escopo de uma teoria contratualista da justiça, surgem como parte de uma teoria do contrato social, que por sua vez, diz Rawls: “A teoria da justiça é uma parte, talvez a mais importante, da teoria da escolha racional [...]” (Rawls, 2008, p. 20; *Cf.* Rawls, 2011, p. 62, n. 7), e essa é a parte da teoria da escolha racional que trata da configuração mais adequada para um arranjo social marcado pela noção de que as pessoas devem e preferem ser tratadas como livres e iguais, ou seja, racionais e razoáveis, membras de uma sociedade democrática. Por este motivo, Rawls presume

[...] que as partes se consideram pessoas livres que têm objetivos e interesses fundamentais, em nome dos quais acham legítimo fazer exigências umas às outras no que se refere à moldagem da estrutura básica da sociedade [...] (2008, p. 184).¹²

Essas características das partes, na posição original, refletem a distinção entre a autonomia racional que elas possuem, e a autonomia plena que é característica dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, ordenada por uma concepção política de justiça. As reivindicações que as partes julgam possuir são derivadas do fato de representarem tais cidadãos com sua autonomia racional.

Em síntese, assim como os cidadãos são racionalmente autônomos de duas maneiras – são livres para tentar realizar, dentro dos limites da justiça política, suas concepções (permissíveis) do bem e são motivados a assegurar seus interesses de ordem superior associados a suas faculdades morais –, também as partes são racionalmente autônomas de duas maneiras: são livres para, dentro dos limites da posição original, alcançar um acordo sobre quaisquer princípios de justiça que julguem os mais vantajosos para aqueles a quem representam: e, ao avaliar essa vantagem, levam em conta os interesses de ordem superior dessas pessoas a quem representam. Portanto, de ambas as maneiras, a descrição das partes modela a autonomia racional dos cidadãos (Rawls, 2011, p. 89).¹³

¹¹ A publicidade das regras de uma instituição assegura que aqueles nela engajados saibam quais limites de conduta devem esperar uns dos outros, e que tipos de ações são permissíveis (*Cf.* Rawls, 2008, p. 161-162).

¹² *Cf.* Rawls, 2008, p. 407; 2011, p. 38.

¹³ *Cf.* Rawls, 2011, p. 362.

Recapitulando, os pontos abordados até aqui foram: a natureza hipotética da teoria da justiça como equidade e as suas duas partes fundamentais (interpretação mais adequada da situação inicial e o problema da escolha; e os princípios escolhidos). No primeiro caso, vimos como Rawls se apoia em Kant para estabelecer a posição original como uma situação hipotética dentro de uma doutrina do contrato social, não-histórica. No segundo, as partes da posição original são apresentadas como agentes racionais para escolher princípios para quem representam: parte da interpretação (filosófica) mais adequada da situação inicial, e o problema que as partes terão que tratar, e o problema mesmo da escolha dos princípios em tal situação, algo que segundo Rawls cria um problema: “[...] Pode-se aceitar a primeira parte da teoria (ou alguma variação dela), mas não a segunda, e vice-versa [...]” (Rawls, 2008, p. 19). Em outras palavras, pode-se aceitar a concepção da posição original, mas não os princípios que dela derivam, ou vice-versa.

Após, Rawls destaca a limitação de escopo da justiça como equidade, salientando um aspecto muito importante para nossa apresentação (e para nossa pesquisa). “[...] A justiça como equidade não é uma teoria completa contratualista [...]”, pois, as teorias contratualistas tradicionais podem buscar fornecer “[...] um sistema ético mais o menos completo [...]” (Rawls, 2008, p. 20). Ao contrário, a justiça como equidade trata apenas da escolha dos princípios de justiça que regularão a estrutura básica de uma sociedade constitucional democrática.¹⁴

Essa distinção é essencial para a compreensão da conjectura com a qual a justiça como equidade, especialmente em *Teoria*, busca estabelecer o problema para uma teoria de justiça. Esse ponto é pertinente para nossa pesquisa, pois Rawls, em sua obra posterior, acusa a necessidade de mudanças na justiça como equidade, como apresentada em *Teoria*, posto que lá ela pode ser interpretada como parte de uma doutrina abrangente – contudo, ele acredita que o conteúdo e a estrutura não sejam prejudicados por mais que mal-entendidos. Já em *Justice as fairness: a restatement*¹⁵ ele busca apresentar a justiça como equidade como uma concepção política de justiça, separando-a de uma doutrina abrangente. Esse deslocamento entre uma teoria ética ampla e uma teoria política específica reforça a distinção entre o que pertence ao domínio político e o que pertence ao domínio não político (do abrangente) (Rawls, 2001, p. xvii).

¹⁴ Cf. Carniato; Santos, 2023. Os autores abordam o limite da justiça como equidade, e tratam no item “2.1 Animais não humanos na justiça como equidade” do que Rawls chamou de “rightness as fairness” (Rawls, 1999, p. 15, 441-448; 2001, p. 186-188).

¹⁵ A partir daqui, *JFR*.

Rawls também distingue a justiça como equidade da metafísica, comparando as questões com as quais uma teoria de justiça trata e as questões com as quais seriam do âmbito da metafísica. Enquanto uma teoria de justiça se limita às questões de justiça entre pessoas, possuidoras da condição de possibilidade suficiente para o grau mínimo¹⁶ dos dois poderes morais,¹⁷ a metafísica busca estabelecer uma visão mais ampla do mundo – Rawls afirma: “[...] Uma das tarefas da metafísica é elaborar uma visão do mundo que seja apropriada para esse fim [...]”, de identificar que tipo de relação deveríamos ter com os outros seres, não humanos, “[...] ela deve identificar e sistematizar as verdades decisivas para essas questões [...]” (Rawls, 2008, p. 632).

Ao delimitar seu escopo em relação à metafísica, a justiça como equidade precisa estabelecer a sua própria estrutura normativa. Uma das tarefas essenciais de uma teoria de justiça é atribuir valores a diferentes critérios e princípios (Rawls, 2008, p. 50). Assim, Rawls propõe uma ordem lexical¹⁸ para solucionar a possibilidade de conflito entre diferentes princípios de justiça na justiça como equidade. Essa proposta está diretamente ligada a distintos problemas de prioridade (Rawls, 2008, p. 50-51): à natureza deontológica da justiça como equidade e à prioridade da justiça.

Começamos com a justiça como equidade enquanto uma teoria deontológica, na qual Rawls distingue dois tipos: uma teoria deontológica que não especifica um bem independentemente do justo, e uma teoria deontológica que não interpreta o justo como um maximizador de um bem. Para Rawls, “[...] A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo sentido [...]” (2008, p. 36), diferente do utilitarismo, que se caracteriza, de modo genérico, como uma teoria teleológica, ou seja, uma teoria que define o justo como aquilo que maximizaria um determinado bem, nesse caso, a utilidade. A justiça como equidade estabelece princípios independentes de qualquer concepção particular do bem.

Na questão da prioridade da justiça, Rawls argumenta que “[...] na justiça como equidade o conceito do justo precede o de bem [...]” (2008, p. 38). Isso significa que a prioridade da justiça estabelece uma restrição às concepções do bem, já que os princípios de justiça limitam quais

¹⁶ Rawls, 2008, p. 57, 443. Cf. Rawls, 2008, p. 579, na qual dá o exemplo da criança.

¹⁷ O poder de possuir uma concepção do bem, e de desenvolver um senso de justiça.

¹⁸ “Ordem que, como a de um léxico, exige que o primeiro princípio seja inteiramente efetivado antes de se aplicar o segundo” (Audard *in* Rawls, 2000a, p. 378). Cf. Rawls, 2008, p. 301, “Os dois princípios estão em ordem lexical, e, portanto as exigências de liberdade devem ser atendidas primeiro”. Em outras palavras: “Em uma ordem que nos exige a satisfação do primeiro princípio da ordenação para que possamos passar ao seguinte; do segundo para passar ao terceiro, e assim por diante. Determinado princípio só entra em ação depois que os anteriores a ele estejam totalmente satisfeitos ou não se apliquem” (Rawls, 2008, p. 52).

concepções do bem serão aceitáveis dentro de uma sociedade justa, este sendo o objetivo da teoria da justiça como equidade. Isso é particularmente importante para a nossa pesquisa, pois, estas restrições do justo sobre o bem estabelecem “[...] quais formas de caráter são moralmente dignas, e também aos tipos de pessoas que os seres humanos devem ser [...]” (Rawls, 2008, p. 38-39). Para Rawls as pessoas, em uma sociedade bem-ordenada:

[...] Implicitamente concordam, portanto, em adaptar as concepções do seu próprio bem àquilo que os princípios da justiça exigem, ou pelo menos em não reivindicar nada que os transgrida [...] (Rawls, 2008, p. 37).

Rawls (2011, p. 35) esclarece que os cidadãos, em sua concepção política de pessoa, se veem com a capacidade de revisar e alterar quaisquer concepções de bem que possuam em determinado momento, e a justiça como equidade considera que em cada momento possuímos pelo menos uma concepção de bem que desejamos perseguir e esperamos que seja racional e razoavelmente realizável. Isto porque as pessoas são consideradas como livres e iguais, racionais e razoáveis, capazes de uma personalidade moral, de possuir uma concepção razoável do bem e de ter um senso de justiça compatíveis com a concepção de justiça compartilhada.

Rawls apresenta mais um problema, que se manifesta na prioridade em que os princípios se ordenam. O filósofo faz uso do utilitarismo e do intuicionismo como teorias em contraste com a justiça como equidade. No primeiro caso, Rawls atribui ao utilitarismo um tipo de teoria que possui um único critério que guia a ação e com o qual as instituições precisam determinar os pesos dos valores em conflito – “[...] Mill achava que devia haver um único critério dessa natureza, [...] e Sidgwick argumenta exaustivamente que o princípio utilitarista é o único que pode assumir esse papel [...]” (Rawls, 2008, p. 49-50). No que diz respeito às teorias intuicionistas, Rawls considera que elas negam tal possibilidade de solução, não estabelecendo uma ordem sobre quaisquer princípios e valores conflitantes.

Já na justiça como equidade, a ordem lexical se mostra como uma maneira na qual as partes, na posição original, concordariam em estabelecer uma prioridade do primeiro princípio sobre os demais. Uma resposta a esse problema de prioridade é indispensável para uma teoria da justiça: “[...] A atribuição de pesos é parte *essencial*, e não *secundária*, da concepção de justiça [...]” (Rawls, 2008, p. 50, destaque nosso). Em sua defesa da ordem lexical Rawls afirma: As partes “[...] [n]ão podem supor que seus juízos intuitivos acerca da prioridade serão sempre iguais; em razão de suas posições diferentes na sociedade, decerto não o serão [...]” (Rawls, 2008, p. 51). Por essa razão, Rawls argumenta que a justiça como equidade requer uma estrutura ordenada dos princípios fundamentais, que seja protegida contra interpretações arbitrárias ou sujeitas a

interesses particulares. Dessa maneira, sua teoria oferece um modelo normativo claro para uma sociedade democrática bem-ordenada. Por conseguinte, as partes na posição original procurariam estabelecer, explicitamente, os pesos para cada princípio a ser escolhido ou deixado de lado.

Confiamos que esse resumo seja adequado para auxiliar a leitura do que se segue. Vamos recapitular: apresentamos os objetivos de *Teoria* e mostramos como a justiça como equidade surge como uma alternativa às teorias dominantes (utilitarismo e intuicionismo); introduzimos a noção de que a teoria de justiça possui uma natureza hipotética, sendo o conceito da posição original sua representação. Em seguida, tratamos de algumas características da posição original, como: seu caráter não-histórico, abstrato, a natureza das partes que a compõem, e uma noção dos poderes morais que as partes assumem que aqueles a quem representam possuem. Após, esboçamos uma distinção da ideia de conceito e concepção para Rawls, como uma consideração importante para sua teoria. Também identificamos o objeto da justiça como sendo a estrutura básica de uma sociedade, ou seja, as principais instituições que possuem o papel de regular a distribuição dos direitos, deveres e os bens produzidos pela cooperação social, enfatizando a necessidade de buscar um sistema adequado para a cooperação, distribuição, eficiência e estabilidade social. Por fim, tratamos de alguns problemas de prioridade, e das soluções de Rawls para tais problemas, e como esta é uma tarefa essencial para as teorias de justiça (Rawls, 2008, p. 50).

Buscaremos, a partir deste momento, introduzir aqueles elementos que pensamos ser os fundamentais para a nossa empresa: a noção de conceito e concepção de justiça, a concepção moral de pessoa (elemento pertinente à nossa pesquisa), a posição original e a natureza das partes, e, por último, analisar a objeção feita por Sandel (1982) a Rawls, de que sua concepção de pessoa faz com que as partes na posição original sejam *sujeitos radicalmente desencarnados*.

2.1.1 Do conceito à concepção de justiça

Nesta seção, argumentamos que a distinção rawlsiana entre *conceito* e *concepção* de justiça é fundamental porque estabelece o papel normativo que uma concepção pública deve desempenhar: ser uma interpretação do conceito que possa ser reflexivamente acolhida pelas diversas concepções particulares dos cidadãos, garantindo assim as bases para a estabilidade social. Para desenvolver este argumento, (1) exporemos a definição rawlsiana de conceito de justiça; (2) diferenciaremos conceito de concepções particulares; e (3) mostraremos como a

justiça como equidade, enquanto concepção pública, se apresenta como uma interpretação do conceito capaz de ser endossada a partir de diferentes pontos de vista.

Rawls parte de uma distinção preliminar entre o campo da Justiça e o campo do Saber. Enquanto neste a verdade é o critério relevante, naquele o “erro” se encontra na “falta de uma [teoria] melhor” (Rawls, 2008, p. 4). Agimos de maneira injusta, portanto, ou por não possuímos uma teoria justa, ou por não aplicarmos aquela que consideramos a mais justa. Esta observação inicial já indica que a justiça diz respeito a *princípios que orientam a ação e as instituições*, não a proposições sobre a realidade.

O que caracteriza o *conceito* de justiça, para Rawls, é precisamente o *papel* que seus princípios desempenham na vida social. Como ele afirma: “[...] Acredito que o conceito de justiça é definido, então, pelo papel de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada das vantagens sociais [...]” (Rawls, 2008, p. 12). O conceito, portanto, especifica uma *forma*: cabe à justiça regular a distribuição de direitos, deveres e benefícios resultantes da cooperação social. Trata-se de uma definição formal, que não prescreve ainda *como* essa distribuição deve ser feita (apenas que ela deve ser feita de acordo com princípios que exerçam esse papel).

Se o conceito designa o *papel* comum, as *concepções* de justiça são as diferentes *interpretações* desse papel. Rawls reconhece que os membros de uma sociedade concreta sempre possuem alguma concepção de justiça, ainda que ela não seja publicamente compartilhada. Tal concepção envolve: (a) um conjunto de princípios para atribuir direitos e deveres fundamentais; e (b) uma posição sobre a distribuição mais adequada dos benefícios e encargos da cooperação social (Rawls, 2008, p. 5-6).

É neste ponto que a distinção conceito/concepção se torna crucial: “Assim parece natural considerar o conceito de justiça distinto das diversas concepções de justiça e como sendo especificado pelo papel que esses diferentes conjuntos de princípios, essas diversas concepções, têm em comum” (Rawls, 2008, p. 6). O que há de comum entre utilitaristas, intuicionistas e defensores da justiça como equidade não é o conteúdo de seus princípios, mas a *forma* que tais princípios exercem: todos pretendem regular a atribuição de direitos e a divisão de vantagens sociais. O conceito é, assim, o que permite identificar diferentes doutrinas como *teorias da justiça*, e não como discursos sobre outra coisa.

Em uma sociedade bem-ordenada, as instituições fundamentais são reguladas por uma *concepção pública de justiça*, caracterizada por dois traços: (1) todos aceitam e sabem que os

outros em geral aceitam os mesmos princípios; (2) as instituições geralmente atendem, e sabe-se que atendem, a esses princípios (Rawls, 2008, p. 5). Esta concepção pública não é uma entre outras; ela é aquela que *articula politicamente* o conceito de justiça, dando-lhe uma forma que pode ser objeto de acordo entre cidadãos que, no plano de suas concepções particulares, podem divergir.

A questão que se coloca, então, é: como uma concepção pública pode ser aceita por pessoas que sustentam diferentes concepções particulares de justiça? A resposta rawlsiana é que a concepção pública deve ser uma *interpretação do conceito* – e não a imposição de uma doutrina abrangente –, de modo que possa ser reflexivamente acolhida a partir de diferentes pontos de vista. É precisamente o que Lessa (2016, p. 156-7) sugere ao afirmar que “[...] uma concepção de justiça é uma maneira de construir, de entender, de interpretar o conceito de justiça [...]”.

A justiça como equidade pretende ser essa interpretação. Construída procedimentalmente a partir da ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação, ela oferece uma *forma política* para o conceito de justiça, forma que, por respeitar o papel comum atribuído à justiça (regular direitos e distribuição), pode ser aceita por detentores de concepções particulares diversas, desde que razoáveis (Rawls, 2008, p. 6-7; 2022, p. 224). A rejeição da arbitrariedade (elemento que podemos extrair do conceito de justiça) é preservada e institucionalizada pelos princípios escolhidos na posição original.

Esta distinção tem implicações diretas para a *estabilidade*. Se o conceito de justiça é o que há de comum entre as diferentes concepções, então uma concepção pública que seja uma interpretação fiel desse conceito (isto é, que cumpra o papel de atribuir direitos e regular distribuições de modo não arbitrário) pode servir como base para o que Rawls mais tarde chamará de *consenso sobreposto*. As concepções particulares dos cidadãos não precisam ser abandonadas; elas podem conviver com a concepção pública, desde que reconheçam nela uma interpretação legítima do papel que atribuem à justiça.

Em suma: o conceito fornece a *unidade funcional* que permite o pluralismo de concepções; a concepção pública oferece a *interpretação política* desse conceito; e a estabilidade de uma sociedade democrática depende da capacidade dessa interpretação ser reconhecida, a partir de diferentes doutrinas abrangentes, como uma expressão adequada do que a justiça deve ser.

Buscaremos, a seguir, introduzir aquilo que pensamos ser os elementos que se mostram fundamentais para a nossa empresa: a concepção moral de pessoa (como o elemento central), a posição original e a natureza das partes, como parte complementar do primeiro elemento, e, por

último, analisar a objeção feita por Sandel (1982) a Rawls, de que sua concepção de pessoa e das partes na posição original sejam *sujeitos radicalmente desencarnados*.

1.2 CONCEPÇÃO MORAL DE PESSOA

Nesta seção, examinamos a *concepção moral de pessoa* em *Teoria*, sustentando que ela desempenha três funções interligadas: (1) fundamenta a *igualdade* entre os cidadãos a partir da posse dos dois poderes morais; (2) fornece as *características que as partes assumem* na posição original; e (3) estabelece, sem recorrer a pressupostos metafísicos externos, um *parâmetro suficiente* para a inclusão de todos no escopo da justiça. Para desenvolver este argumento, (a) apresentaremos a definição rawlsiana de pessoa moral; (b) demonstraremos como essa definição opera como base da igualdade; (c) esclareceremos o caráter não-excludente desse critério; e (d) indicaremos a relação entre concepção de pessoa, concepção de sociedade e posição original, preparando o terreno para a seção seguinte.

A primeira definição de pessoa, na teoria da justiça como equidade, baseia-se nas características que as partes assumem possuir enquanto “[...] indivíduos tidos como pessoas morais [...]”, a capacidade racional de ter e seguir objetivos próprios (uma concepção do bem), e ter a capacidade de um senso de justiça – ou seja, a capacidade de possuírem os dois poderes morais de constituir e seguir uma concepção do bem e de aceitar e construir um senso de justiça (Rawls, 2008, p. 15, 623). Essa característica, que as partes tomam das pessoas, é uma suposição da condição que “[...] representa a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais [...]”, possuidoras da condição suficiente para ter uma concepção do bem e um senso de justiça (Rawls, 2008, p. 23).

A *racionalidade* expressa-se na capacidade de formar, revisar e perseguir uma concepção do bem. O *senso de justiça* manifesta-se na capacidade de compreender, aplicar e agir segundo os princípios públicos de justiça. Estes não são atributos acidentais ou conquistas individuais; são *poderes morais* que definem a própria possibilidade de participação na cooperação social.

Esse tipo de pessoa moral, com a qual as partes assumem a condição de representantes e derivam suas próprias características, é compreendido como uma expressão da personalidade moral que pessoas livres e iguais poderiam aceitar diante da melhor interpretação de uma situação inicial igualitária (para uma sociedade democrática), como é o caso da posição original (Rawls, 2016, p. 23). Esta formulação tem uma consequência importante: as partes na posição original, ao representarem cidadãos assim caracterizados, já incorporam essa igualdade em sua própria configuração. Como Rawls observa: “[...] Como elas [as partes] têm as propriedades

definidoras necessárias, seria supérfluo acrescentar que as partes são pessoas igualmente morais [...]” (Rawls, 2008, p. 409, acréscimos nossos). A igualdade não é um acréscimo à concepção de pessoa; ela está *inscrita na própria definição* do que é ser uma pessoa moral. As partes não precisam ser “declaradas” iguais; elas o são porque representam indivíduos que compartilham os poderes que definem a personalidade moral.

Se a igualdade já está inscrita na definição das partes, Rawls precisa assegurar que essa definição não dependa de pressupostos externos à teoria (é exatamente isso que sua argumentação busca garantir). Ao fundar a igualdade na posse dos poderes morais – poderes que as próprias partes assumem ao representar cidadãos –, Rawls mantém a *autonomia normativa* da justiça como equidade. A igualdade não é importada de uma doutrina filosófica ou religiosa particular; ela é construída a partir da própria situação inicial que define a teoria. Desse modo, Rawls evita a objeção de que a igualdade moral das partes pressuporia um compromisso independente, incompatível com a estrutura contratualista que propõe.

Em §77 de *Teoria*, Rawls apresenta uma relação entre a sua concepção de pessoa e a base da igualdade. Nesse contexto, ele esclarece a noção de que a personalidade moral é uma condição suficiente para a justiça, contra a noção de uma condição necessária, já que: “[...] Quando falta a alguém a potencialidade necessária, seja de nascimento, seja por acidente, isso é dito como defeito ou privação [...]” (Rawls, 2008, p. 625). Por esse motivo, as pessoas que possuem as condições suficientes para desenvolver uma personalidade moral – com o grau mínimo necessário dos dois poderes morais – expressam a condição de possibilidade de ter direito à justiça. No entanto, aqueles que, por acidente natural ou injustiça social severa, não conseguem o desenvolvimento adequado dos poderes morais não podem, legitimamente, ser excluídos dos direitos à justiça (Rawls, 2008, p. 629). Destacando que é a capacidade para desenvolver os poderes da personalidade moral, o que justifica a igualdade entre as pessoas, o exemplo das crianças é esclarecedor: “[...] Já que imaginamos que as crianças têm direitos fundamentais (normalmente exercidos em seu nome pelos pais ou tutores) [...]” (Rawls, 2008, p. 628).

Em suma, a concepção moral de pessoa rawlsiana estabelece que a capacidade para os dois poderes morais (racionalidade e senso de justiça) é a base para a igualdade (política) entre os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada (Rawls, 2008, p. 672). Essa igualdade não está subordinada a pressupostos morais externos à própria teoria, mas está relacionada com a estrutura interna da justiça como equidade e da posição original (Rawls, 2008, p. 623). Por isso, a introdução de uma personalidade moral, sem recorrer a uma visão completa (ou metafísica) do ser humano, é a base para um parâmetro suficiente que justifica a inserção de todos dentro

do escopo da justiça. Esse não é um critério excludente, uma vez que, aqueles que por contingências naturais ou sociais não puderam desenvolver plenamente os poderes morais não podem ser privados de seus direitos básicos da justiça, que devem garantir a proteção e o reconhecimento de todos os indivíduos como membros de uma sociedade igualitária e liberal, bem-ordenada.

Dito isso, precisamos evidenciar a relação que essa concepção de pessoa possui com a concepção de sociedade – como um sistema equitativo de cooperação para mútuo benefício – e com os princípios escolhidos na posição original. Estas ideias fazem parte do construtivismo político e do uso da *razão prática* (Orben, 2016, p. 8-9). Tanto a concepção de pessoa, quanto a concepção de sociedade são concepções da razão prática no interior de uma teoria construtivista política (Rawls, 2011, p. xxi-xxii). Rawls (2011, p. 40-41) assume que estes dois ideais, a concepção política de pessoa (como livres e iguais) e a concepção política de sociedade (como um sistema equitativo de cooperação), associadas a noção de razão prática são generalizações adequadas da *razão pública política* de uma sociedade com um regime democrático (Rawls, 2011, p. 11; cf. Ballingrud, 2018; Quong, 2022, especialmente §1.5).

Esta articulação não é acidental: a pessoa moral só tem seu lugar próprio quando concebida como participante de uma sociedade entendida como cooperação equitativa. Os poderes morais (racionalidade e senso de justiça) são exatamente as capacidades exigidas para que alguém possa engajar-se em um sistema de cooperação social com outros, propondo e respeitando termos justos. Inversamente, a ideia de sociedade como cooperação pressupõe membros dotados dessas capacidades. Há, portanto, uma *relação de implicação mútua* entre as duas concepções.

A posição original entra em relação com essas duas ideias, ao estabelecer a situação inicial mais adequada para refletir as características destes dois ideais: no qual, as partes representariam as características das pessoas como livres e iguais, e o ideal de uma sociedade bem-ordenada representaria um mundo possível com as características de um regime político constitucional como um sistema cooperativo equitativo (Rawls, 2011, p. 51-53). É na posição original que as características da pessoa moral são *traduzidas em características das partes*: racionalidade, desinteresse mutuo, capacidade de comprometer-se com princípios sob restrições de informação (véu de ignorância). É também ali que a sociedade bem-ordenada figura como o horizonte regulativo da escolha: as partes selecionam princípios para uma estrutura básica que deve realizar, no mundo social, as condições da cooperação equitativa.

No entanto, como o foco de nosso trabalho se dá sobre a concepção de pessoa, trataremos a seguir apenas da posição original, e como se apresenta como essa situação ideal, e depois nos concentraremos nas características que as partes herdaram da concepção de pessoa. Por ora, basta reter que a pessoa moral rawlsiana (definida pelos dois poderes, fundante da igualdade, inclusiva em seu escopo e intrinsecamente vinculada à ideia de cooperação social) é a *matéria normativa* que a posição original representa e a sociedade bem-ordenada realiza.

1.3 A POSIÇÃO ORIGINAL

Nesta seção, examinamos a posição original enquanto dispositivo de representação que ocupa posição central na arquitetura da justiça como equidade. Sustentamos que ela cumpre três funções interligadas: (1) estabelece as condições equitativas para a escolha dos princípios de justiça; (2) traduz as características da concepção moral de pessoa em características das partes; e (3) conecta-se, por meio do equilíbrio reflexivo, aos nossos juízos ponderados, permitindo a validação dos princípios escolhidos. O objetivo é demonstrar como a posição original opera como o elo entre a concepção de pessoa e a definição dos princípios que regularão a estrutura básica da sociedade. Para tanto, (a) definiremos a posição original e seu caráter de dispositivo de representação; (b) esclareceremos sua especificidade histórica e conceitual para sociedades democráticas liberais; (c) explicaremos seu funcionamento por meio do véu de ignorância; (d) apresentaremos o equilíbrio reflexivo como método de validação; e (e) explicitaremos sua relevância para a pesquisa, conectando-a à concepção de pessoa.

A posição original é um dispositivo de representação que expressa, na distinção feita por Rawls entre um conceito e concepção, uma concepção da justiça, pela forma como estabelece a situação inicial particular às sociedades democráticas liberais. Neste sentido, a posição original expressa a *justiça como equidade* como a concepção de justiça mais razoável ou adequada para pessoas que se consideram livres e iguais e consideram que os demais possuem a mesma capacidade de assim o serem (Freeman, 2023, p. 296). É importante destacar essa particularidade da posição original por dois motivos: (1) para evitar a utilização de equivalência da *posição original* com a *situação inicial*, e (2) mostrar que a posição original é uma característica particular de um tipo de sociedade democrática liberal, historicamente contingente e não extensiva a outras culturas e sociedades.

No primeiro caso, precisamos destacar que a posição original faz parte de uma concepção política de justiça razoável, para uma sociedade democrática liberal, dentre uma família de concepções políticas razoáveis de justiça (Freeman, 2023, p. 286). Por exemplo: outros tipos

de concepções liberais de justiça poderiam ser razoavelmente adequados para uma sociedade democrática liberal, alguma versão menos problemática do utilitarismo, ou alguma que evitasse desrespeitar os direitos individuais – problema pelo qual Rawls diz que as partes na posição original não aceitariam o princípio do utilitarismo para uma concepção política de justiça (Rawls, 2016, p. 59, 255).

No segundo caso, é considerado um fato histórico (Rawls, 2011, p. 16, 182, 346, 531) que as pessoas nas sociedades ocidentais tiveram uma cultura democrática e liberal que as marcou profundamente. Ao estabelecer os princípios de justiça da justiça como equidade como os mais razoáveis e adequados, Rawls está apontando que são razoáveis e adequados para uma certa sociedade, uma sociedade na qual seria correto afirmar que as pessoas que vivem nela se consideram capazes, e consideram os demais como capazes, de serem pessoas livres e iguais, enquanto agentes morais em um sistema de cooperação mútua, capazes de seguir e cumprir com os acordos justos (Rawls, 2008, p. 23-624; 2011, p. 377-378). “Afirmo que a posição original é o *status quo* inicial apropriado para garantir que os acordos fundamentais nele alcançados sejam equitativos [...]” (Rawls, 2008, p. 21). O que caracteriza a posição original não é ser a única concepção possível, mas ser aquela que, segundo Rawls, melhor expressa os compromissos fundamentais de pessoas que se consideram livres e iguais.

A defesa da posição original como a situação inicial mais adequada tem por justificativa a noção de que as pessoas, em uma posição de igualdade equitativa, sejam compreendidas como livres e iguais, dotadas de uma personalidade moral. Pensando dessa forma, precisamos adotar um cenário hipotético no qual as partes, em tal cenário, se comportariam como representantes das pessoas reais da sociedade que, todavia, não conheceriam o conteúdo da descrição destas pessoas – *i.e.* por trás de um *véu de ignorância*. A vista disso, Rawls atribui sua teoria da justiça à teoria da escolha racional – no que diz respeito ao papel das partes na posição original (Rawls, 2008, p. 21; 2011, p. 62, n. 7). E é por isso que:

[...] O conceito de posição original, como o denominarei, é o da interpretação filosoficamente preferida dessa situação de escolha inicial para os fins da teoria da justiça (Rawls, 2008, p. 21).

Em primeiro lugar, a doutrina contratualista é utilizada por essas características, aqui em particular o critério de publicidade. Portanto, precisamos determinar as condições que *nós* consideramos mais adequados para a escolha dos princípios para um sistema de justiça social (Werle, 2010, p. 38), na esperança de que essas condições modelem uma situação adequada a classificar *nossas* diferentes concepções de justiça e os distintos princípios de justiça passíveis

de escolha (Rawls, 2008, p. 22). Assim, procuramos as restrições mais razoáveis dos princípios disponíveis às partes na posição original, compatíveis com aquilo que acreditamos ser princípios adequadamente aceitáveis para tais pessoas, levando-se em consideração que “[...] ninguém deva ser favorecido ou desfavorecido pela sorte natural ou por circunstâncias sociais em decorrência da escolha [...]” destes princípios (Rawls, 2008, p. 22). Logo, pensamos ser aceitável a exclusão da possibilidade de que os princípios de justiça para toda a sociedade sejam escolhidos por vieses particulares ou pessoais, chegando “[...] ao véu de ignorância de maneira natural [...]” (Rawls, 2008, p. 23). É crucial notar que as partes não são as pessoas reais; são representantes que agem em nome delas. As características que as partes assumem (racionalidade, mutual desinteresse, capacidade de comprometer-se) são uma tradução procedimental das características da pessoa moral que examinamos na seção anterior. Como Rawls enfatiza:

[...] É óbvio que a finalidade dessas condições é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais, como criaturas que têm uma concepção do próprio bem e estão capacitadas a ter um senso de justiça [...] (Rawls, 2008, p. 23).

Em segundo lugar, as características apresentadas antes, estão sujeitas a uma avaliação posterior acerca de sua aceitabilidade por nossas ponderações de justiça. De modo que, estabelecidas as condições procedimentais que garantem a imparcialidade da escolha, resta uma questão: como podemos ter confiança de que os princípios assim selecionados são efetivamente os mais adequados? Rawls responde com a noção de *equilíbrio reflexivo*. Para isso, o critério é a avaliação de se os princípios escolhidos serão compatíveis com os julgamentos que já possuímos ampla aceitação e grande confiança: como é o caso da intolerância religiosa e a escravidão serem injustas (*pontos fixos provisórios*).

[Acreditamos] que examinamos essas questões cuidadosamente e chegamos ao que acreditamos ser um juízo imparcial que não é distorcido por uma atenção excessiva a nossos próprios interesses [...] (Rawls, 2008, p. 24, acréscimo nosso).

Essa avaliação é realizada a partir do *equilíbrio reflexivo*, como um procedimento que auxilia na avaliação dos princípios escolhidos em uma situação inicial ideal em relação aos nossos julgamentos considerados, como aqueles expressos nos pontos fixos provisórios mencionados. “[...] Com esses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais [...]”, na busca por princípios de justiça, “[...] outras vezes modificando nossos juízos para que se adaptem aos princípios [...]” (Rawls, 2008, p. 24). As vezes precisaremos revisar as circunstâncias e os princípios que a posição original escolhe, as vezes precisaremos (e esperamos que assim seja) refletir acerca da conformidade dos nossos julgamentos mais

firmes com o resultado da nossa deliberação na busca de princípios de justiça. De modo que, o equilíbrio dar-se-ia pela concordância entre os princípios e nossos julgamentos. E é um processo “[...] reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem” (Rawls, 2008, p. 25). O equilíbrio reflexivo cumpre, assim, uma função dupla: por um lado, valida a posição original como dispositivo adequado (já que os princípios dela derivados se alinham com nossas convicções mais firmes); por outro, revela que a posição original não é uma construção arbitrária, mas uma explicitação dos compromissos normativos já presentes, ainda que de forma não sistematizada, em nossa cultura política pública.

Neste sentido, Rawls deixa claro qual é o papel e o motivo pelo qual a posição original é um dispositivo essencial para a teoria da justiça como equidade:

Assim, o que faremos é reunir em uma única concepção uma série de condições impostas a princípios que, após cuidadosa ponderação, estaremos dispostos a reconhecer como razoáveis. Essas restrições expressam o que estamos dispostos a considerar como injunções a termos equitativos de cooperação social. Uma forma de encarar a ideia da posição original é, portanto, considera-la um recurso expositivo que resume o significado dessas condições e nos ajude a deduzir suas consequências [...] (Rawls, 2008, p. 26).

Desse modo, nas condições e nos postulados da situação inicial mais apropriada para uma sociedade com o regime democrático liberal, a posição original se apresenta como a ferramenta de representação mais adequada para estruturar e avaliar nossos argumentos. Para os fins desta pesquisa, a posição original interessa sobretudo porque é nela que as características da concepção moral de pessoa são incorporadas às partes. Como vimos, as partes representam cidadãos que possuem os dois poderes morais, em um grau mínimo necessário, e o véu de ignorância é modelado para garantir a igualdade que decorre dessa noção. Ademais, a posição original media a relação entre a concepção de pessoa e a concepção de sociedade. Se a pessoa é definida pelos poderes morais que as torna capaz de cooperação equitativa, e a sociedade bem-ordenada é o espaço no qual essa cooperação se realiza em termos justos, a posição original é o dispositivo que expressa o modo mais adequado de selecionar os princípios que devem regular a cooperação nesses termos. Ela assegura que os princípios selecionados sejam compatíveis tanto com a igualdade moral das pessoas quanto com o ideal de uma sociedade equitativa justa.

É por isso que, na seção seguinte, examinaremos em detalhe as características das partes na posição original. Compreender como a concepção de pessoa é introduzida como características procedimentais (racionalidade, desinteresse mutuo, imparcialidade) é essencial para avaliar tanto a consistência interna da teoria quanto a crítica de Sandel, que questiona exatamente a

natureza dessas partes como sujeitos supostamente *descorporizados*. A posição original, longe de ser um dispositivo abstrato e descolado da realidade, é o *locus* onde a concepção normativa de pessoa ganha expressão procedimental e se conecta à tarefa de definir os princípios que devem organizar a vida social.

1.3.1 As características das partes na posição original

Nesta seção, examinamos como as características da concepção moral de pessoa são traduzidas em características das partes na posição original. Sustentamos que essa tradução opera em três níveis interligados: (1) as partes espelham os dois poderes morais (racionalidade e senso de justiça) que os cidadãos possuem; (2) elas possuem autonomia racional, que se distingue da autonomia plena dos cidadãos na sociedade bem-ordenada; e (3) sua igualdade é garantida pelo véu de ignorância, que as coloca em posição equitativa umas em relação às outras. O objetivo é demonstrar que a posição original não é um dispositivo abstrato e descolado, mas uma representação procedimental da concepção de pessoa, preparando o terreno para a crítica de Sandel, que será examinada na sequência.

Como vimos até aqui, as características das partes são uma apropriação das características que, generalizadas, atribuímos a uma concepção normativa de pessoa que constituiria uma sociedade bem-ordenada com um regime democrático liberal. Diante disso, consideramos que as partes espelham os dois poderes morais que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada possuem (Rawls, 2008, p. 409): o da racionalidade (Rawls, 2001, p. 87) – que reflete a capacidade de estabelecer uma concepção do seu próprio bem, de avaliar prováveis consequências de suas ações, de adotar ou não tal ação, uma vez tomado uma decisão (Rawls, 1958, p. 170) e de “[...] rever e alterar seus fins últimos [...]” (Rawls, 2008, p. 184; 669) – e do senso de justiça – que se entende como a capacidade de ter um senso de justiça (Rawls, 2008, p. 58-61), de seguir certos princípios de justiça e, se necessário, revisar e ajustar seu senso de justiça com um senso de justiça público (Rawls, 2008, p. 613-614), assim como propor e aceitar termos da cooperação equitativa de uma sociedade (Rawls, 2011, p. 63-64). A posição original, enquanto dispositivo de representação, deve refletir essas características na própria configuração das partes que nela deliberam. As partes não são, portanto, entidades abstratas sem relação com os cidadãos reais; ao contrário, elas são uma tradução procedimental das características que definem a própria possibilidade de participação na cooperação social.

Por isso, as partes na posição original pretendem representar agentes autonomamente racionais, que precisam escolher os princípios de justiça mais adequados para uma sociedade particular

(a democrática), sob restrições razoáveis de um véu de ignorância – e nesse sentido as partes possuem uma autonomia racional, enquanto os cidadãos de sociedade bem-ordenada possuiriam uma autonomia plena. Ademais, as partes consideram que aqueles a quem representam possuem duas capacidades em um nível mínimo que as torna agentes morais iguais: a capacidade de possuir uma concepção do bem (e que essa concepção pode ser seguida sem muitas dificuldades dentro de uma sociedade regulada pelos princípios de justiça que seriam escolhidos na posição original) e a capacidade de ter um senso de justiça e de respeitar os termos equitativos da cooperação social – senso de justiça esse que se *acopla* à concepção de justiça política pública, ou pelo menos não é contrário a ela. É importante notar que as partes não possuem elas mesmas um senso de justiça no sentido pleno; elas são agentes racionais que levam em conta que aqueles a quem representam o possuem. Esta distinção é sutil, mas crucial: as partes são movidas pelo interesse em promover o bem dos representados, mas operam sob condições que garantem que os princípios escolhidos sejam compatíveis com o senso de justiça que os cidadãos efetivamente têm. Para Rawls os cidadãos possuem:

[...] dois poderes morais — sua capacidade para um senso de justiça e sua capacidade para uma concepção do bem — naquilo que chamo de os dois casos fundamentais. Resumidamente, o primeiro caso fundamental é a aplicação dos princípios da justiça à estrutura básica da sociedade pelo exercício do senso de justiça dos cidadãos. O segundo caso fundamental é a aplicação dos poderes de raciocínio e pensamento crítico dos cidadãos na formação, na revisão e na busca racional de sua concepção do bem (Rawls, 1997, p. xv).

Esta diferença entre as partes e os cidadãos que representam é capturada pela distinção rawlsiana entre autonomia racional e autonomia plena. As partes na posição original possuem autonomia racional. Elas são livres para, dentro dos limites da posição original, alcançar um acordo sobre quaisquer princípios de justiça que julguem mais vantajosos para aqueles a quem representam. Ao avaliar essa vantagem, levam em conta os interesses de ordem superior associados aos poderes morais dos cidadãos (Rawls, 2011, p. 89). Trata-se de uma autonomia restrita ao procedimento de escolha, orientada pela racionalidade e limitada pelas restrições do véu de ignorância. Os cidadãos em uma sociedade bem-ordenada, por sua vez, possuem autonomia plena. Esta autonomia se manifesta em dois casos fundamentais: (1) na aplicação dos princípios da justiça à estrutura básica da sociedade pelo exercício do senso de justiça; e (2) na formação, revisão e busca racional de sua concepção do bem (Rawls, 1997, p. xv). Enquanto as partes apenas escolhem os princípios sob condições de incerteza, os cidadãos vivem sob esses princípios e os aplicam em sua vida cotidiana, exercendo plenamente suas capacidades morais. A distinção é, portanto, funcional: as partes são um artifício para garantir

a imparcialidade da escolha; os cidadãos são o sujeito real da vida social, cujas capacidades a justiça deve proteger e promover.

Se as partes representam cidadãos dotados dos dois poderes morais, e se esses poderes são a base da igualdade, então as próprias partes devem ser consideradas como iguais no procedimento de escolha. Rawls garante essa igualdade por meio do véu de ignorância. Como as partes não conhecem sua posição social, seus talentos naturais, nem sua concepção do bem, elas não têm como favorecer arbitrariamente um grupo em detrimento de outro. Todas se encontram em situação simétrica, e seus votos têm o mesmo peso ao classificar as concepções de justiça (Rawls, 2008, p. 21). A igualdade das partes é, assim, uma consequência procedimental da igualdade moral dos cidadãos: como estes são iguais em sua capacidade para os poderes morais, as partes que os representam devem ser colocadas em posição equitativa. Esta igualdade procedimental é essencial para que os princípios escolhidos sejam efetivamente imparciais. Se algumas partes pudessem usar informações sobre a posição social ou os talentos dos representados para favorecê-los, o resultado da escolha poderia refletir vantagens contingentes em vez de princípios universalizáveis. O véu de ignorância, ao bloquear essas informações, assegura que a igualdade moral dos cidadãos se traduza em igualdade de influência na escolha dos princípios.

Em suma, a concepção completa de pessoa que a posição original procura descrever, como pessoas morais, possui dois elementos que se relacionam mutuamente: (1) o que faz parte do caso fundamental primeiro, que Rawls chama de *senso de justiça*, que representa a capacidade que os cidadãos de uma sociedade possuem de guiarem-se por uma concepção particular de justiça – na sociedade bem-ordenada os cidadãos são justos na medida em que buscam agir de acordo com um senso do justo que não entra em conflito com os princípios expressos pela concepção pública de justiça. Mais do que isso, para Rawls os cidadãos que vivem em tal sociedade dão precedência a essa concepção pública de justiça e a seus princípios, até mesmo quando os seus valores e ideias particulares, vinculados com suas concepções e doutrinas pessoais, entram em conflito com ela; (Rawls, 2008, p. 58-59) e, (2) o racional que faz parte do segundo caso fundamental, para Rawls a concepção do bem que as pessoas possuem, que seria a expressão da capacidade das pessoas de pela *razão prática* e pelo *pensamento*, formar, revisar e racionalmente perseguir uma concepção particular da vida boa, ou do bem (Rawls, 2008, p. xxxvii; 2011, p. 22-23).

Por este motivo, as partes na posição original são consideradas como iguais, situadas em uma posição equitativa em relação às outras, daí seus votos possuírem o mesmo valor ao classificar

as concepções de justiça mais razoáveis. Ademais, como todas as partes se encontram atrás do véu de ignorância, elas não possuem parâmetros de distinção de uma para outra, sendo impossível votar em princípios de justiça que possam lhes favorecer em relação a sua posição particular na sociedade (Rawls, 2008, p. 21).

É precisamente essa configuração das partes que será alvo da crítica comunitarista de Michael Sandel. Em sua leitura, as partes na posição original seriam sujeitos radicalmente desencarnados (*radical disembodied subjects*)¹⁹, desvinculados de quaisquer laços comunitários, tradições ou identidades constitutivas. Para Michael Sandel, um sujeito assim concebido não poderia escolher princípios que fizessem sentido para pessoas reais, situadas em comunidades concretas com valores e compromissos específicos.²⁰

A importância de termos examinado as características das partes, em sua relação com a concepção moral de pessoa, é que isso nos permitirá avaliar, na próxima seção, se a crítica de Sandel efetivamente atinge o seu alvo ou se, como argumenta Forst, ela confunde um dispositivo de representação normativa com uma descrição ontológica do eu. O que está em jogo não é se as partes são *reais*, mas se a maneira como são concebidas é adequada para representar, procedimentalmente, as características moralmente relevantes dos cidadãos de uma sociedade democrática liberal, considerados como pessoas livres e iguais.

1.3.2 Objeção de Sandel às partes na posição original

Nesta subseção, examinamos a crítica comunitarista de Michael Sandel à concepção rawlsiana de pessoa, tal como formulada em *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). Sustentamos que, embora Sandel aponte um problema real (a possível interpretação das partes como *sujeitos descorporizados*), sua crítica se baseia em uma confusão conceitual entre o papel normativo da posição original e uma descrição ontológica do *eu*. Para desenvolver este argumento, (a) contextualizaremos a crítica de Sandel no quadro mais amplo de sua objeção ao liberalismo deontológico; (b) apresentaremos os três argumentos centrais que Forst identifica na crítica de Sandel; (c) exporemos a resposta de Forst, baseada na distinção entre “eu” e “mim”; e (d)

¹⁹ Cf. Sandel, 1998, p. 14, 23. Ver também, Campbell, 2014, p. 91, na qual apresenta uma defesa da concepção de pessoa de Rawls que evita as objeções dos comunitaristas, em especial aqui a de Sandel.

²⁰ Sandel, 1998, p. X. Sandel distingue dois problemas acerca da prioridade do justo sobre o bem, e a escolha dos princípios se apresenta na segunda reivindicação de Rawls para tal prioridade: os princípios de justiça não necessitam de justificação de nenhuma doutrina abrangente filosófica, religiosa ou moral. Cf. Rawls, 2008, §85.

mostraremos como Rawls, em Teoria, já fornece elementos para rebater a objeção, afirmando o caráter social da realização humana.

A questão primeira e fundamental da obra de Sandel *LLJ* (1982), apresenta-se com a questão: o justo é precedente ao bom? (Sandel, 1998, p. x). Isso significa, para Sandel, que o justo tem precedência ao bom por duas razões: a) alguns direitos básicos são mais importantes que a soma de vantagens para o bem comum, e, b) uma concepção de justiça para as instituições básicas da sociedade não pode ser justificada por uma doutrina moral, religiosa ou filosófica *particular* (Sandel, 1998, p. x, 1-2; Rawls, 2008, p. 719-720). E essa segunda parte (b) é a que Sandel foca em sua obra *LLJ*; sobre a prioridade que a justiça possui sobre doutrinas particulares (abrangentes) do bem. Isso é uma crítica aos *liberalismos deontológicos* de raiz kantiana: nos quais a “[...] sociedade, sendo composta por uma pluralidade de pessoas, cada qual com seus próprios desejos, interesses e concepções do bem, é mais bem ordenado quando é governado por princípios que não pressupõem *por si mesmos* qualquer concepção particular do bem [...]” (Sandel, 1998, p. 1). A crítica de Sandel visa exatamente esta concepção de pessoa que subjaz ao liberalismo: um sujeito supostamente anterior a seus fins, capaz de escolher princípios independentemente de qualquer vinculação comunitária. No entanto, para os objetivos desta pesquisa nos limitaremos a apresentar a crítica que Sandel faz às partes na posição original como sujeitos descorporizados (*disembodied subjects*).

Para Rainer Forst (1992), a crítica de Sandel a Rawls se baseia numa “antropologia filosófica” (Sandel, 1998, p. 47-50) na posição original e nas características que as partes nesta posição possuiriam, em particular, como mutuamente desinteressadas (Sandel, 1998, p. 48) e racionais – capazes de realizar uma escolha independente de seus próprios fins e de seus vínculos com suas comunidades. O sujeito, que Rawls apresentaria para a construção de uma situação para a escolha de princípios de justiça social, seria anterior a quaisquer fins e, deste modo, desvinculado de quaisquer bens comunais que seriam, para Sandel, parte essencial da identidade das pessoas.

Forst estabelece três argumentos centrais à crítica de Sandel:

- (a) a ‘posição original’ deve ser tomada como um ‘reflexo preciso da circunstância moral humana’;
- (b) esse é um modelo atomista do eu que é incorreto e contraintuitivo;
- (c) portanto, os princípios de justiça que Rawls gera a partir de seu contrato hipotético também são defeituosos [...] (Forst, 1992, p. 295).

O núcleo da objeção, portanto, é que Rawls teria projetado na posição original uma concepção de pessoa que, por ser excessivamente abstrata e individualista, não poderia gerar princípios

que fizessem justiça às identidades concretas, constituídas por laços comunitários e compromissos partilhados. Se as partes são *sujeitos descorporizados*, os princípios que escolhem serão igualmente *descorporizados*, por isso, inadequados para pessoas reais.

Neste sentido, Forst considera que a dificuldade que Sandel enfrenta, ou que aponta, se baseia na distinção entre uma concepção de pessoa e uma concepção moral da pessoa, que surge com a noção de “poder moral” proposta por Rawls, Forst apresenta tal distinção como sendo entre o “eu” e o “mim” (*I e Me*), por um lado, o “eu” como um indivíduo ativo e livre para desenvolver sua própria identidade, por outro lado, um “mim” que estaria sujeito às condições e normas que o afetam (Forst, 1992, p. 298-299; *cf.* Rawls, 2011, p. 37-38). Nas palavras de Forst: “A falha básica da crítica de Sandel é sua confusão entre o conceito abstrato de pessoa com direitos iguais [...] e uma descrição ontológica do eu” (1992, p. 299).²¹

Essa objeção que Sandel aponta diz que a doutrina do contrato social utilizada por Rawls, representada pelo uso da posição original, é estritamente individualista. A resposta de Rawls é que as características das partes na posição original fornecem uma resposta satisfatória para esta objeção (Rawls, 2008, p. 315). Assim, Rawls mostra que a justiça como equidade assume um análogo do imperativo categórico kantiano, nunca tratar as pessoas apenas como meios (Rawls, 2000, p. 204), e a última parte da teoria da justiça apoiando-se em valores comunitários, partindo de uma concepção de pessoa capaz de dar os elementos para julgar a estrutura básica da sociedade (Rawls, 2008, p. 320).²² Desse modo, afasta-se a objeção de Sandel em dois sentidos: primeiramente, a justiça como equidade não se identifica com a doutrina kantiana e, segundo, a posição original não possui um caráter ascético, mas busca realizar valores políticos claros, utilizando uma concepção liberal de pessoa (Rawls, 2011, p. 344, 438; *cf.* Hart, 1975, p. 249-252).

Aparentemente, o uso da posição original pode sugerir que a justiça, na justiça como equidade, seria uma forma de escolha racional que está longe dos nossos valores sociais (Rawls, 2008, p. 720-721). Isso se dá por não considerar a posição original como fazendo parte da justiça como equidade como um todo. Diz Rawls sobre a abrangência do papel das partes na posição original,

²¹ Ver também o artigo de Julio Tomé, 2023, (p. 113-114, 119) no qual se utiliza de Forst para sustentar uma defesa da concepção moral de pessoa rawlsiana frente às críticas comunitarista.

²² Rawls esclarece que sua apropriação de Kant (interpretação kantiana) não busca ser uma exegese da doutrina kantiana, mas uma releitura de sua estrutura moral para sustentar a justiça como equidade. Para ele, o cerne da concepção moral kantiana pode e deve ser preservado mesmo se abandonarmos suas dicotomias fundamentais, as quais devem ser remodeladas e ter sua força moral reformulada no âmbito de uma teoria empírica. A função da interpretação kantiana proposta por Rawls é justamente indicar o caminho para tal reformulação.

em consideração à teoria como um todo e à objeção de que as partes mutuamente desinteressadas não diriam nada sobre os princípios morais para “nós”: “[...] a suposição da motivação mutuamente desinteressada não é uma estipulação exigente [...]” (Rawls, 2008, p. 719). Isso significa dizer que a escolha dos critérios que orientam as condições razoavelmente aceitáveis para escolha de princípios pode seguir “[...] um conjunto de condições fracas que ainda nos permitam construir uma teoria da justiça viável [...]” (Rawls, 2008, p. 719), e “[...] [a]lém de permitir que fundamentemos a teoria numa ideia razoavelmente precisa de escolha racional [...]” (Rawls, 2008, p. 719), fazendo com que a objeção a noção das partes mutuamente desinteressadas seja irrelevante para os fins da construção da justiça como equidade considerada como um todo – ou seja, um conjunto de critérios e condições que exigem mútua justificação e explicação entre os conjuntos de suas partes (Rawls, 2008, p. 720-721). Deste modo, esta noção das partes:

[...] Tem a vantagem ulterior de distinguir os elementos morais mais evidentes da posição original na forma de condições gerais, do véu de ignorância, e assim por diante, para que possamos ver com mais clareza, como a justiça requer de nós ir além de uma preocupação com nossos próprios interesses (Rawls, 2008, p. 719-720).

Em resumo, a crítica de Sandel à teoria rawlsiana, especialmente como é apresentada em sua obra de 1982, coloca-se na suposta abstração excessiva do sujeito na posição original, que então não possibilitaria um vínculo comunitário que constituiria a identidade pessoal do “eu”. Sandel entende que a teoria rawlsiana estaria comprometida com uma concepção individualista e atomista do eu, sem vínculos e fins de pertencimento, o que pode comprometer a legitimidade moral do conteúdo da justiça como equidade, os seus princípios, derivados do procedimento.

Vimos que para Forst, essa crítica se apoia em uma equivocada interpretação da posição original, que confunde o dispositivo de representação de natureza normativa e prática com uma descrição ontológica do eu – com a apresentação supracitada da distinção de “eu” e “mim”. Para Forst, isso permite esclarecer a noção de pessoa na posição original como uma construção abstrata voltada à garantia da imparcialidade e da igualdade moral.

Assim, a defesa e argumentação de Rawls apresenta-se como a incorporação de noções, capacidade de formular uma concepção do bem e o senso de justiça, em uma concepção de pessoa compatível com uma sociedade democrática pluralista, incompatível com a defesa de um individualismo ético. É neste sentido que a justiça como equidade longe de ser uma teoria exclusivista, afastada dos valores comunitários, oferece fundamentos normativos que poderiam coexistir de forma justa no interior das instituições básicas de *nossa* sociedade democrática

liberal. Apresentamos esta defesa à objeção de Sandel a Rawls terminando com a seguinte afirmação:

[...] Em ambos os casos, as pessoas precisam umas das outras, já que é apenas na cooperação ativa com os outros que as capacidades de cada pessoa alcançam a fruição. O indivíduo só é completo em uma união social (Rawls, 2008, p. 646, n. 4).

2 CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA

Neste segundo capítulo, examinamos a concepção política de pessoa tal como formulada por John Rawls em *Liberalismo* (1993). O objetivo central é compreender como essa concepção, reformulada a partir das críticas e dos novos problemas enfrentados pela teoria, justifica a prioridade dos valores políticos sobre quaisquer outros valores pessoais quando estão em disputa os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Para tanto, será necessário percorrer as distinções conceituais que Rawls introduz na transição de *Teoria* para *Liberalismo*, bem como analisar as passagens específicas em que a concepção de pessoa é sistematicamente apresentada. Ao final, buscaremos estabelecer uma comparação entre os resultados obtidos neste capítulo e aqueles do capítulo anterior, dedicado à concepção moral de pessoa em *Teoria*.

Levando em consideração o que estabelecemos no capítulo anterior, a concepção moral de pessoa representa, na justiça como equidade, as duas características dos cidadãos de uma sociedade democrática bem-ordenada, como pessoas livres e iguais, com os dois poderes morais, o da racionalidade e o do senso de justiça: de ter uma concepção do bem e um senso de justiça. Agora iremos problematizar e sistematizar o modo como essa concepção moral de pessoa aparece na segunda obra de Rawls, *O liberalismo político* (1993).

Antes, precisamos introduzir distinções importantes que são realizadas na transição de *Teoria* para *Liberalismo*, entre o fato do pluralismo e o fato do pluralismo *razoável* (Rawls, 2011, p. 42, n. 37), e entre uma doutrina abrangente e uma concepção política (Rawls, 2011, p. xvi-xvii).²³ O primeiro passo para tanto, segundo Rawls, é a distinção que há entre uma filosofia moral e uma filosofia política.

No primeiro caso, as filosofias morais produziram aquilo que Rawls chama de doutrinas abrangentes, das quais ele nos oferece dois exemplos: as doutrinas de Kant e de Mill (Rawls, 2011, p. xlviii, 15, 443, n. 3). O segundo caso é o da justiça como equidade, no qual, Rawls pretende que seu conteúdo, os princípios de justiça, seja restrito ao âmbito do político. Neste sentido, a primeira possui um caráter mais geral e busca influenciar todos (ou, quase todos)²⁴ os âmbitos da vida humana, enquanto a segunda deve restringir-se ao domínio do político. Deste

²³ Cf. Dombrowski, 2001, p. 24, 89-90.

²⁴ Pode-se caracterizar uma doutrina como parcialmente abrangente (Rawls, 2011, p. xvii).

modo, uma sociedade democrática liberal não poderia assumir uma doutrina abrangente, sem com isso engendrar o segundo fato geral, o da opressão.²⁵

Resumimos assim, o que Rawls estabelece como a distinção crucial, – o que para ele vai constituir o problema central da terceira parte de *Teoria*, o problema da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada que possua uma teoria da justiça como equidade interpretada como uma doutrina abrangente (Rawls, 2011, p. xvi-xvii) – aquela entre uma concepção política de justiça e uma doutrina abrangente (depois, uma doutrina abrangente razoável). Uma concepção política é uma concepção moral que se aplica exclusivamente à estrutura básica da sociedade: suas instituições políticas, sociais e econômicas fundamentais (Rawls, 2011, p. xl, 12). Essa concepção deve se justificar por si própria, sustentando-se não em doutrina filosófica ou religiosa particular, mas no conteúdo que encontramos implícito em nossa cultura pública política da sociedade democrática, expressas nas instituições constitucionais, nas tradições de suas interpretações e nos documentos históricos comuns (Rawls, 2011, p. 14-16).

Em oposição, a doutrina abrangente seja religiosa, filosófica ou moral, aspira a uma orientação de todos os domínios da vida humana, e não apenas à estrutura básica, ao domínio do político. Uma doutrina pode ser inteiramente abrangente quando articula de forma precisa todos os valores e todas as virtudes humanas, e pode ser parcialmente abrangente quando abrange apenas alguns destes. Neste sentido, a concepção política se limita à regulação do domínio do político e as doutrinas abrangentes buscam, potencialmente, regular todos os domínios (Rawls, 2011, p. 15).²⁶ Logo, esclarecendo o que foi dito nos últimos parágrafos: para Rawls, a filosofia moral produz doutrinas abrangentes e a filosofia política deve preocupar-se com concepções políticas.

Ademais, Rawls defende que para uma sociedade democrática ser estável é necessário introduzir um requisito fundamental: a existência de doutrinas abrangentes que também sejam razoáveis. Ele adota uma caracterização das doutrinas abrangentes razoáveis da seguinte forma: (1) ser um sistema coerente que organiza os valores compatíveis entre si em uma visão inteligível do mundo (exercício da razão teórica), (2) possui uma ordem hierárquica dos valores, que as distingue de outras doutrinas, para resolver possíveis conflitos (exercício da razão prática), (3) ela possui uma estabilidade que, no entanto, não é algo imutável e sim suscetível à evolução frente a boas e suficientes razões (Rawls, 2011, p. 70); por último, Rawls acrescenta

²⁵ Sendo o pluralismo razoável o primeiro fato geral das sociedades democráticas constitucionais liberais, e o fato da opressão o segundo fato geral (Rawls, 2011, p. 43).

²⁶ Esta distinção é articulada por Rawls utilizando a concepção política de justiça que é a justiça como equidade no §2 da primeira conferência.

uma característica que está diretamente ligada ao problema de estabilidade de sua concepção política de justiça, conforme a interpretação possível da justiça como equidade em *Teoria*, (4) uma doutrina abrangente razoável não pode buscar suprimir os direitos e liberdades fundamentais que são estabelecidos pela concepção pública política de justiça. Rawls reconhece que não é realista pensar que as doutrinas abrangentes desarrazoadas deixaram de existir, sendo esta última característica um elemento indispensável para a estabilidade por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis (Rawls, 2011, p. 78).

De acordo com essas premissas rawlsianas (concepção política de justiça e doutrinas abrangentes razoáveis), em sociedades democráticas liberais, os cidadãos desenvolvem um senso de justiça compartilhado e constroem suas concepções do bem em conformidade com os princípios dessa concepção de justiça pública que regulam a estrutura básica de sua sociedade (Rawls, 2011, p. 247). Seguindo tal conclusão, o problema que se coloca é o seguinte: como a concepção política de pessoa, empregada na teoria de Rawls, justifica essa prioridade de valores políticos sobre valores pessoais (particulares ou abrangentes)? De outro modo, como Rawls defende que essa concepção política de pessoa poderia favorecer uma concepção pública de justiça, mesmo quando esta entra em conflito com seus valores religiosos, filosóficos ou morais mais profundos?

É com base nessas questões que buscamos analisar a concepção política de pessoa em *Liberalismo*. Diferentemente de *Teoria*, na qual a concepção de pessoa é abordada de outras formas (pessoa moral, pessoa na posição original, concepção moral de pessoa), em sua segunda principal obra, *Liberalismo*, o autor busca distinguir os domínios do público e do político, sistematizando os âmbitos que apresenta: institucional e não-institucional, moral, pessoal, não-público e não-político. Nesse contexto, a distinção central para o autor não é aquela tradicional entre público e privado, mas sim a que se estabelece entre o político e o não-político (Rawls, 2011, p. 35-36; cf. Rawls, 2011, p. 259, n. 7).²⁷

Por isso, pretendemos iniciar a nossa análise em *Liberalismo* pelo parágrafo §5 no primeiro capítulo. Em seguida, voltar-nos-emos ao §4 do terceiro capítulo, dedicado ao construtivismo político, no qual a concepção de pessoa é caracterizada como uma das “ideias da razão prática” que, juntamente com a concepção de sociedade, fornece os *materiais* não construídos para o procedimento de construção dos princípios de justiça. Por fim, procuramos comparar os

²⁷ Ver o que diz Audard: “E em razão desse vínculo entre autoritarismo e verdade metafísica que Rawls proclama que sua doutrina é apenas ‘política’. Ora, o sentido desse conceito *permanece aqui extremamente impreciso*, já que ele é empregado como equivalente de ‘público’ ou ainda de ‘moral’” (2010, p. 200, destaque nosso).

resultados encontrados no primeiro capítulo desta dissertação com o que encontramos aqui, no segundo capítulo, uma vez que, o primeiro capítulo foca em *Teoria* e este segundo capítulo foca em *Liberalismo*.

Antes de iniciarmos qualquer análise dos elementos da obra *Liberalismo* precisamos recordar a questão central que ela busca tratar e o motivo pelo qual Rawls formula tal questão. Os textos que compõem o *Liberalismo* são conferências realizadas, posteriormente publicadas, ao longo de 1980 na Universidade de Columbia; a “Conferência VII: A estrutura básica como objeto” é de 1978, contudo, todas as conferências foram revisadas e organizadas para dar coerência e coesão à obra tomada como um todo (Rawls, 2011, p. XIII-XIV).

Assim, sua segunda grande obra possui o objetivo de tratar e reconhecer um grave problema de *Teoria*, em especial a terceira parte, que se ocupa da estabilidade de sua teoria: “[...] é preciso vê-la como um esforço para resolver um grave problema interno à justiça como equidade, a saber, aquele que surge do fato de que a interpretação da estabilidade na parte III de *Teoria* não é coerente com a visão como um todo [...]” (Rawls, 2011, p. XVI). Tal problema surge, sustenta Rawls, devido à falta de uma distinção “entre filosofia moral e filosofia política”, mais especificamente: uma distinção da natureza de uma concepção política e a natureza de uma doutrina abrangente.

[...] Em *Teoria*, não se distingue uma doutrina moral da justiça de alcance geral de uma concepção estritamente política de justiça. Nenhuma relevância é dada ao contraste entre doutrinas filosóficas e morais de natureza abrangente e concepções limitadas ao domínio do político. Nas conferências deste volume, no entanto, essas distinções e ideias correlatas são fundamentais (Rawls, 2011, p. XVI).

Essa distinção, entre político e abrangente, é essencial para ilustrar o grave problema que a noção de uma “sociedade bem-ordenada” possui em *Teoria*. Como em *Teoria* Rawls não faz essa distinção, a concepção da justiça como equidade poderia ser entendida como uma doutrina filosófica abrangente, assim como o utilitarismo, entre outras doutrinas filosóficas e morais abrangentes. Rawls compreende o modo como estas inconsistências surgem em *Teoria* com a ajuda de Joshua Cohen e sua distinção entre o pluralismo simples e o pluralismo razoável (Rawls, 2011, p. 42, n. 37; p. 43). Segundo Rawls, uma sociedade bem-ordenada, que resulte de uma construção de um ideal para uma sociedade democrática, só é possível se levarmos em consideração a possibilidade de um consenso sobreposto razoável, no qual, assumimos um pluralismo de doutrinas abrangentes irreconciliáveis que, no entanto, são razoáveis: “[...] Esse pluralismo não é considerado como um desastre, e sim como o produto natural das atividades da razão humana sob duradouras instituições livres [...]” (Rawls, 2011, p. XXVII).

Aceitando esse novo fato geral, Rawls sustenta que novos elementos são necessários para tornar a sua concepção de justiça como equidade compatível com uma sociedade democrática marcada pelo fato do pluralismo razoável, pela liberdade de pensamento e pela liberdade de consciência. Entre estes estão: uma concepção política de justiça, a ideia de consenso sobreposto (razoável), razão pública, concepção política da pessoa e o pluralismo razoável (Rawls, 2011, p. XVIII).

É à luz dessas distinções que Rawls formula a questão central de *Liberalismo*. Na introdução de 1992, ela aparece em sua forma mais geral:

[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? (Rawls, 2011, p. XIX).

Esta formulação, apresentada na introdução de 1992, define o problema geral do liberalismo político. Contudo, a reformulação presente na introdução da edição de 1996 oferece uma delimitação mais nítida.

[...] como aqueles que professam uma doutrina religiosa que se baseia na autoridade religiosa, por exemplo, da Igreja ou da Bíblia, podem também subscrever uma *concepção política razoável* que ofereça sustentação a um regime democrático justo? (Rawls, 2011, p. XLI, destaque nosso).

A segunda formulação mostra-se, desse modo, complementar e esclarece a primeira em dois pontos: ao focar no caso concreto de uma doutrina religiosa abrangente, ela exemplifica o problema geral do pluralismo e limita o domínio da solução, que é o domínio estrito do político; e é essa elucidação do domínio político que justifica os novos elementos introduzidos, que fazem parte da distinção que Rawls faz do construtivismo político e do construtivismo moral de Kant (*cf.* Williams, 2024).

2.1 A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA EM *LIBERALISMO*

O primeiro esforço sistemático, em *Liberalismo*, para enfrentar as críticas endereçadas à concepção de pessoa que as partes na posição original representariam encontra-se no parágrafo §5 (I), no qual Rawls busca tratar de um dos aspectos que ele considera ser a origem de críticas como a feita por Sandel. Tais críticas alegam um pressuposto metafísico na construção da teoria da justiça como equidade. Para começar, acreditamos que a elucidação desta primeira característica, possível fonte de mal-entendidos, é o caminho mais adequado.

Neste sentido, trataremos do modo como as partes na posição original são concebidas como representantes de cidadãos como pessoas livres, seguindo a argumentação do autor (Rawls,

2011, p. 34-35). Três são os modos pelo qual os cidadãos se consideram livres: (1) os cidadãos se consideram como possuidores da faculdade moral de ter uma concepção do bem e, simultaneamente, como sendo capazes de revisá-la por motivos razoáveis e racionais, se desejarem; (2) os cidadãos se consideram como fontes autoautenticativas de demandas válidas; e, (3) os cidadãos são considerados capazes de assumir a responsabilidade pelos fins que se deram (Rawls, 2011, p. 35-39).

2.1.1 O Ponto De Vista Da Justiça Como Equidade

Impõe-se, contudo, antes de continuarmos com essa análise dos três modos mencionados, uma reflexão que pode se mostrar esclarecedora. Precisamos recordar os diferentes “pontos de vista” que estão em jogo na teoria rawlsiana (Rawls, 2011, conf. IX, §1.3; cf. Fanton, 2020). Tal distinção é apresentada no último item do parágrafo anterior (I, §4)²⁸:

[...] É importante distinguir três pontos de vista: o das partes na posição original, o dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada e, finalmente, o nosso – o seu e o meu, que estamos formulando a ideia de justiça como equidade e examinando-a como uma concepção política de justiça (Rawls, 2011, p. 32).²⁹

De maneira resumida, compreendamos esse último ponto de vista, “o seu e o meu”, que para Rawls é o ponto de vista das pessoas em sociedades democráticas que buscam avaliar e julgar as concepções políticas de justiça adequadas a tal arranjo social (Rawls, 2011, p. 33).³⁰

O segundo ponto de vista a ser abordado é o dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada. Nesse sentido, seriam pessoas que possuem os dois poderes morais – possuir uma concepção do bem, e possuir um senso de justiça – no nível mínimo necessário (Rawls, 2007, p. 56-57), e expressam esses poderes pela maneira como constroem e perseguem suas concepções do bem, e da maneira como aceitam e seguem os princípios de justiça pública.

O terceiro ponto de vista, o que sofre com mais dificuldades e críticas, é o das partes na posição original (como foi apontado pela crítica de Sandel). Rawls reconhece como a sua exposição do argumento em *Teoria* se mostra ambígua e pode levar a interpretações equivocadas acerca da natureza das partes, apresentadas como agentes racionais e artifícios de representação para uma

²⁸ Cf. Arraes, 2014, p. 60-61.

²⁹ Cf. Rawls, 2001, p. 45, n. 8. Rawls, apresenta esse ponto de vista como o de pessoas que estão preocupadas com o desenvolvimento da teoria da justiça como equidade como uma concepção política de justiça que possa “organizar em uma visão coerente dos nossos *julgamentos ponderados* em todos os níveis de generalidade” (tradução e destaque nossas).

³⁰ Rawls também introduz a noção de “equilíbrio reflexivo” para mostrar uma das características das pessoas neste ponto de vista, no entanto, acreditamos que não é necessário para o nosso argumento (Cf. Rawls, 2011, p. 33).

situação ideal hipotética para a escolha de princípios para uma sociedade igualmente ideal bem-ordenada (Rawls, 2011, p. XVIII, XXII).

Levando em consideração estes diferentes pontos de vista, precisamos identificar qual seja o ponto de vista que Rawls usa para a argumentação de sua concepção política de pessoa. Por isso, se faz necessário retomarmos à apresentação de Rawls acerca dos três modos pelo qual os cidadãos se consideram livres, e partindo da análise mais detalhada, intentemos identificar e explicitar este ponto de vista.

2.1.2 A Liberdade Dos Cidadãos

Retomando à análise, consideremos o que diz Rawls: o primeiro passo é lembrar-se da “interpretação da concepção política de pessoa à qual é preciso recorrer para elaborar a posição original” que foi apresentada no § 3.3; o segundo passo é compreender a “concepção de pessoa como política” por como os “cidadãos são representados naquela posição como pessoas livres”; o terceiro passo é demonstrar como a representação das partes como pessoas livres parece ser “uma das fontes da ideia de que se está pressupondo uma doutrina metafísica” (Rawls, 2011, p. 34-35).

Antes disso Rawls salienta no § 3.3 um elemento importante que é a “ideia fundamental de pessoa” que se refere a uma concepção normativa (Rawls, 2011, p. 21, n. 20). O que isso significa? Significa dizer que a concepção de pessoa que a justiça como equidade utiliza é normativa, na medida que busca elaborar uma ideia básica de pessoa que seja “[...] capaz de ser um cidadão, isto é, um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade ao longo da vida inteira [...]” (Rawls, 2011, p. 21-22). Esse tipo de concepção surge do “nosso ponto de vista” (Rawls, 2011, p. 21), aquele de uma sociedade marcada pela tradição política do pensamento democrático, que procura levar em consideração os cidadãos como pessoas livres e iguais.

Seguindo essa interpretação, a tradição política democrática nos permite compreender as pessoas como livres e iguais: livres, porque são dotadas dos dois poderes morais (racionalidade e razoabilidade) e das faculdades da razão (julgamento, pensamento e inferência) (Rawls, 2011, p. 21); iguais, porque possuem, em grau mínimo necessário, esses poderes e faculdades que as habilitam a exercer o papel de cidadãos normais e plenamente cooperativas ao longo de toda a vida.

É precisamente essa compreensão que fundamenta a concepção de pessoa adotada pela justiça como equidade. Como Rawls afirma:

[...] Uma vez que nossa teoria da justiça como equidade toma como ponto de partida a ideia segundo a qual a sociedade deve ser concebida como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo entre as gerações, adotamos uma concepção de pessoa condizente com esse ideal [...] (Rawls, 2011, p. 21).

Cabe notar que essa concepção política de pessoa não rompe inteiramente com os elementos estabelecidos em *Teoria*. Rawls observa que “a estrutura e o conteúdo de Teoria permanecem substancialmente os mesmos” (Rawls, 2011, p. XVI), o que nos permite retomar, agora em chave política, a discussão sobre o fundamento da igualdade presente no §77. A igualdade, ali e aqui, ancora-se na posse dos poderes morais, o que torna a concepção de pessoa adotada em *Liberalismo* não uma ruptura, mas um desenvolvimento daquela formulada em *Teoria*, agora explicitamente vinculada ao ideal de cooperação social entre cidadãos livres e iguais.

Essa concepção normativa de pessoa, ligada a uma concepção como a da justiça como equidade, a torna então uma concepção adequada para o âmbito político, daí tornar-se ela mesma uma concepção política de pessoa, o que não deixa de ser uma concepção normativa, só que agora a utilizamos para a elaboração de uma concepção política de justiça, e não para a elaboração de uma concepção moral, filosófica ou religiosa, o mesmo que dizer, não é uma concepção para os fins de elaborar uma doutrina abrangente (Rawls, 2001, p. 19). “Como concepção normativa que é, deve ser distinguida de uma interpretação da natureza humana dada pelas ciências naturais ou pela teoria social [...]” (Rawls, 2011, p. 21, n. 20). A elaboração de uma concepção política de pessoa passa pela necessidade de estabelecer “[...] as características dos seres humanos em razão das quais devem ser tratados segundo os princípios de justiça [...]” (Rawls, 2008, p. 622). Tais características auxiliam na justificação da construção de uma concepção política de pessoa condizente, junto de uma concepção política de sociedade e uma posição original de igualdade, para os propósitos de uma concepção política de justiça, para uma sociedade constitucional democrática.

Essas características constituem as bases adequadas da cidadania democrática e apresentam-se como uma resposta à questão fundamental que *Liberalismo* busca responder: “[...] que concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos concebidos como livres e iguais e como membros normal e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida?” (Rawls, 2011, p. 23).

Se faz necessário destacar que essa concepção de pessoa que adotamos para elaborar a situação inicial (é politicamente mais adequada para os nossos fins) pode, e é natural que assim seja, sofrer alterações e modificações, a partir, de um “vaivém” (Rawls, 2008, p. 24-25), ora ajustando as características que a concepção de pessoa atribui às partes, ora ajustando outros elementos do procedimento de escolha dos princípios (e.g. convicções ponderadas sobre justiça política (Rawls, 2011, p. 33), os fatos gerais, o véu de ignorância etc.). Avaliando sua praticabilidade, estabilidade e eficiência (Rawls, 2011, p. 538), enquanto uma concepção política para uma sociedade constitucional e democrática (Rawls, 2011, p. 410-411).

Expostos a igualdade fundamental e o argumento para a sua utilização na elaboração de uma concepção política de justiça, identificamos um dos elementos que compõem as características que as partes recebem da concepção de pessoa para a posição original. Passamos agora ao segundo passo: identificar o modo como essa concepção política de pessoa modela a concepção das partes na posição original como representantes de cidadãos como pessoas livres.

Grosso modo, os cidadãos se consideram livres em três sentidos: (1) por possuir a capacidade de formar e revisar uma concepção do bem; (2) por serem fontes autoautenticativas de reivindicações legítimas; e, (3) assumem a responsabilidade pelos fins que perseguiram (Rawls, 2011, p. 35-39).

Vamos começar tratando do primeiro sentido (1), que se caracteriza pela parte dos poderes morais que atribuímos às pessoas como capazes de racionalidade, e de formar, revisar e perseguir uma determinada concepção de bem. Os cidadãos – vale lembrar, do ponto de vista de uma sociedade bem-ordenada – se consideram livres para formular a própria concepção de bem que desejam perseguir, respeitando os princípios e a concepção pública de justiça que as principais instituições de sua sociedade expressam.

Por este motivo, os cidadãos se consideram livres para modificar e reformular suas próprias concepções de bem, visto que, “[...] como pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de considerar sua própria pessoa independente de – e não identificada com – qualquer concepção específica [...]” de bem, seja por desejos racionais ou razoáveis (Rawls, 2011, p. 35; 2001, p. 21). Os cidadãos consideram que, mesmo restringidos pelos limites dos princípios públicos de justiça que compartilham com os demais concidadãos, a sua identidade pública não é afetada pela concepção de bem que possuem em determinado momento: “Não há nenhuma perda do que podemos denominar sua identidade pública ou institucional [...]” (Rawls, 2011, p. 35; 2007, p. 269-270, n. 7).

Antes de adentrarmos a distinção rawlsiana entre as identidades, é preciso notar uma ambiguidade terminológica que atravessa a exposição do autor. Ao longo do §5, Rawls distingue entre a identidade pública (vinculada aos direitos e deveres institucionais) e a identidade não-pública (ligada aos compromissos profundos de cada cidadão). O problema surge quando ele se refere a esta última também como *identidade moral* (Rawls, 2011, p. 36). Essa dupla designação pode gerar confusão: afinal, a identidade moral seria apenas a esfera não-pública, ou haveria um sentido mais amplo que englobe também a dimensão política? Acreditamos que Rawls opera, ainda que não sistematicamente, com dois sentidos de identidade moral, um restrito (abrangente/não-público) e outro amplo (síntese entre o político e o não-político). Para evitar mal-entendidos e fortalecer a compreensão do papel do cidadão no consenso sobreposto, propomos uma distinção terminológica que será desenvolvida ao longo desta seção. Passemos, pois, à análise detalhada das duas identidades conforme apresentadas por Rawls.³¹

A primeira delas, identidade pública, institucional ou legal (Rawls, 2003, p. 21), caracteriza-se por uma determinada estrutura *fixa* conectada com o modo como as principais instituições veem os seus cidadãos, em uma sociedade bem-ordenada democrática constitucional.³² Esta identidade pública está vinculada aos valores políticos, e os cidadãos desejam e esperam que suas instituições políticas sigam tais valores, em suas práticas e nas políticas sociais. Essa identidade pública faz parte da *identidade moral* (total), no que diz respeito aos valores políticos compartilhados, e está vinculada à possibilidade de um consenso sobreposto e às instituições sociais. Rawls apresenta um contraponto pertinente:

[...] Podemos imaginar uma sociedade (a história oferece muitos exemplos) na qual direitos fundamentais e exigências reconhecidas de justiça são condicionados por filiações religiosas e classe social. Tal sociedade não tem uma concepção de cidadania igual, pois esta concepção é inseparável daquela de uma sociedade democrática de cidadãos livres e iguais (Rawls, 2011, p. 35-36).

A outra *identidade moral* (abrangente), não-institucional e não-pública, vincula-se aos fins e compromissos mais profundos das pessoas. São os compromissos que as pessoas possuem com determinada religião, com determinada doutrina filosófica ou moral, com os valores de suas

³¹ (Rawls, 2011, n. 34, p. 37). Rawls aborda o trabalho de John Perry (1975) e de Sidney Shoemaker (1984), ambos os trabalhos não parecem pertinentes para o nosso propósito, contudo, servem como sustentação da resposta de Rawls por não usar uma concepção metafísica de pessoa. Perry trata da *personal identity* por dois pontos de vista, epistemológico e metafísico, enquanto Shoemaker apresenta um ponto de vista empirista e materialista.

³² Os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada afirmam a constituição e seus valores políticos, tal como realizados em suas instituições, e compartilham o objetivo de conceder uns aos outros justiça, conforme exigido pelos arranjos sociais (Rawls, 2003, p. 20, tradução nossa).

associações e com os fins que estas procuram realizar. Esta identidade moral faz parte da *identidade moral mais ampla* e respalda o primeiro aspecto de como os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada se veem como livres, por sua natureza *dinâmica* e não *fixa*, como é a identidade pública. O exemplo de Saulo é esclarecedor:

No caminho para Damasco, Saulo de Tarso transforma-se em Paulo, o Apóstolo. No entanto, tal conversão não implica nenhuma mudança em nossa identidade pública ou institucional, nem em nossa identidade pessoal [...] (Rawls, 2011, p. 37).

Assim, destacamos uma distinção entre as duas identidades. A pública possui a característica de permanecer idêntica independente das concepções de bem que perseguimos ao longo da vida, respeitando os limites que as instituições nos impõem como cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. A identidade não-pública possui uma característica que pensamos, e agimos como se assim fosse, não ser permanente, desde o ponto de vista de cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, pois, acreditamos que os diferentes vínculos com as associações e as religiões não sejam derradeiros e não implicam uma mudança na nossa pessoa para fins sociais. Neste sentido, os cidadãos de sociedades bem-ordenadas acreditam que são livres para revisar e modificar as suas convicções mais pessoais e profundas, e que isso não deve ser motivo para que a sociedade retire os seus direitos fundamentais.

Nos detemos aqui em uma necessária análise terminológica de *moral identity*. Parte deste problema surge, a nosso ver, por uma descontinuidade na apresentação do objeto em questão, a concepção política de pessoa. Este texto, §5 (I), que é apresentado em *Liberalismo* (1993), surge como um prólogo na parte V de seu artigo “Justice as fairness: political not metaphysical” (1985). Uma das notas, a nota número 23, não é utilizada no texto final de *Liberalismo*. Em nota, diz Rawls:

[...] O objetivo do termo ‘moral’ nesta última expressão é indicar que as concepções das pessoas sobre o bem (completo) são normalmente um elemento essencial para caracterizar sua identidade não pública (ou não política), e essas concepções são entendidas como contendo elementos morais importantes, embora incluam outros elementos também – filosóficos e religiosos. *O termo ‘moral’ deve ser entendido como um substituto para todas essas possibilidades* [...] (Rawls, 1985, p. 240, n. 23, destaque nosso).

Partindo dessa descrição do uso do termo *moral*, analisamos o que diz Rawls, e como ele pode nos auxiliar com o problema que surge na separação da identidade pública e a identidade não-pública. Distinguimos dois sentidos: o primeiro está ligado a uma *identidade moral* como um conjunto abrangente de compromissos não-públicos, enquanto, no segundo sentido falamos de

uma *identidade moral* como síntese pública da identidade do cidadão na sociedade bem-ordenada.

No primeiro sentido da identidade moral, Rawls refere-se estritamente ao domínio do não público da pessoa, formado por um conjunto mais ou menos abrangente das identidades religiosa, filosófica, não-institucional, não-pública e não-legal. Esse sentido está diretamente ligado à nota de *JFPM* (1985), no qual Rawls esclarece qual deve ser o significado do termo *moral* na interpretação dele, sendo “um substituto para todas essas possibilidades” (Rawls, 1985, p. 240, n. 23). É aquela identidade que representa os fins e compromissos mais profundos das pessoas (Rawls, 2011, p. 36), e expressa aquela natureza dinâmica da identidade não-pública, pois, uma alteração em quaisquer desses compromissos mais profundos resulta em uma identidade moral (abrangente) diferente (Rawls, 2011, p. 37). Assim sendo, este primeiro sentido da identidade moral é a totalidade dos compromissos e fins últimos que definem a concepção da pessoa no domínio não-público.

No segundo sentido, a identidade moral (total) representa a reconciliação das diferentes identidades que um cidadão possui, do ponto de vista de uma sociedade bem-ordenada, através do consenso sobreposto razoável. Essa identidade pretende integrar a primeira ao domínio do político, sendo o resultado do processo pelo qual “[...] os cidadãos precisam ajustar e reconciliar esses dois aspectos de sua identidade moral [...]” (Rawls, 2011, p. 36). Ela é determinada pela relação tanto dos compromissos e vínculos não-públicos, como pelos compromissos e vínculos públicos, sendo a sua forma final o resultado de um consenso sobreposto razoável, no qual os compromissos e valores públicos dos cidadãos são conciliados com os compromissos e valores não-públicos. Essa segunda identidade moral é a unidade final da concepção política de pessoa, na qual os valores e compromissos políticos e não-públicos guiam harmoniosamente a conduta do cidadão (Rawls, 2011, p. 38).

Em suma, identificamos uma dupla concepção de identidade moral em Rawls, ambiguidade que propomos resolver com uma distinção terminológica. De um lado, a identidade moral abrangente (ou não-pública), que representa os compromissos mais profundos das pessoas. De outro, a identidade moral total, que expressa a síntese reflexiva entre os elementos públicos e não-públicos, viabilizada por um consenso sobreposto razoável. Essa distinção entre os dois aspectos da identidade moral é fundamental para assegurar que a justiça como equidade seja uma teoria política *freestanding*³³, e não uma simples soma de identidades (Rawls, 1985, p. 240,

³³ Cf. Li, 1995.

n. 23). Essa ideia está diretamente ligada à afirmação de Rawls de que, em uma sociedade bem-ordenada, “[...] aos cidadãos individualmente, como parte da liberdade de consciência, cabe estabelecer como os valores do domínio político devem se articular a outros valores de sua doutrina abrangente [...]” (Rawls, 2011, p. 165). A identidade moral total é, assim, a concepção que descreve o sujeito capaz de realizar essa articulação reflexiva.

Essa dupla concepção da identidade moral permite aos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada operar e distinguir seus diferentes compromissos, o que possibilita uma estabilidade da cooperação perante as instituições públicas enquanto professam doutrinas abrangentes divergentes. “[...] Ao fazer isso, esperamos que seja possível, na prática política, embasar os elementos constitucionais essenciais e as instituições básicas de justiça unicamente nesses valores políticos entendendo-os como a base da razão e da justificação pública” (Rawls, 2011, p. 165). O pressuposto aqui é defendido por Rawls como um argumento sobre a história de uma “pluralidade de doutrinas abrangentes não desarrazoadas” (Rawls, 2011, p. 165), que sem dúvidas precisamos compreender como sendo da nossa história nas democracias constitucionais liberais, ou seja, do nosso ponto de vista (*cf.* Reidy, 2023). Essa caracterização de uma dupla concepção da identidade moral descreve em que sentido as pessoas são consideradas como livres no primeiro sentido, de independentes de uma determinada concepção de bem.

Em síntese, defendemos uma nova organização e apresentamos uma sistematização para os diferentes usos do termo identidade na obra de Rawls. Organizemos, pois, as ideias. O primeiro uso de identidade é apresentado para o domínio do político/público, sendo responsável por justificar o caráter livre em que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada se consideram como independentes de quaisquer doutrinas abrangentes, destacando-se com isso a permanência como elemento constitutivo dessa identidade. No segundo uso de identidade apontamos o seu caráter não-público ou abrangente, pois, é a parte da concepção de cidadão que possui como elemento básico o de ser dinâmico, possibilitando uma alteração por razões racionais ou razoáveis suficientes. Por fim, introduzimos o que parece ser um sentido não explicitado por Rawls, contudo defendemos que pode ser deduzido de seu texto, o uso de *identidade moral total* como uma síntese reflexiva das duas identidades anteriores (Rawls, 2011, p. 36).

Em outras palavras, a sistematização proposta revela o núcleo da resposta rawlsiana ao problema da estabilidade que vai além de uma simples distinção conceitual, pois ela descreve um processo de formação da identidade que é própria do cidadão de uma sociedade bem-ordenada. A *identidade moral total* emerge assim como um processo, do ponto de vista da

sociedade bem-ordenada, no qual os valores políticos podem ser harmonizados com os compromissos abrangentes mais profundos, como uma condição de possibilidade de um consenso sobreposto. Ela é o que garante o compromisso estável com as instituições justas, pelas razões certas, evidenciando o caráter reflexivo dos cidadãos que uma sociedade bem-ordenada de pessoas que se consideram livres e iguais tanto constitui quanto pressupõe.

Analisemos agora o segundo sentido (2) em que os cidadãos são considerados livres. Os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada se consideram fontes autoautenticativas de demandas legítimas e esperam que os demais concidadãos e as principais instituições da sociedade apoiem suas demandas ou, pelo menos, não tornem demasiado onerosa a sua realização, sempre e quando não forem contrárias à concepção compartilhada de justiça.

[...] Isso é razoável quando se trata de uma concepção política de justiça para uma democracia constitucional, pois, desde que as concepções de bem e as doutrinas morais abraçadas pelos cidadãos sejam *compatíveis com a concepção pública de justiça*, aqueles deveres e obrigações autenticam-se a si próprios de um ponto de vista político (Rawls, 2011, p. 38, destaque nosso).

É necessário retroceder às formulações anteriores dessa noção no próprio texto de Rawls (1980, p. 515-572). Uma distinção é o termo utilizado em 1980 no qual Rawls utiliza o *self-originating*, enquanto em 1993 utiliza *self-authenticating*.³⁴ Contudo, o conteúdo das duas descrições não apresenta qualquer mudança significativa. Ainda que a ordem na qual são apresentados – em 1980 o aspecto da liberdade como *self-authenticating* aparece primeiro – os tipos de liberdade, não se alteram ou parecem sofrer com um valor hierárquico entre eles. Essa é uma contribuição interessante apontada por Samuel Freeman (2007), no entanto, precisamos ir além.

Lembramos que a apresentação dos três aspectos diferentes da liberdade, que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada possuem, serve para destacá-los como os elementos que constituem a fonte de mal-entendidos acerca de que uma doutrina metafísica é pressuposta na construção da concepção de pessoa na justiça como equidade (Rawls, 2011, p. 35).

Neste sentido, propomos uma investigação em sua obra mais tardia *Lectures on the history of political philosophy* (2007)³⁵, na qual Rawls apresenta sua abordagem em diferentes autores clássicos da filosofia política moderna. Segundo Freeman (2007, p. 336, tradução nossa, grifo nosso), “[...] Um dos objetivos de Rawls em *O liberalismo político* é reconciliar as

³⁴ “In ‘Kantian Constructivism’ Rawls said ‘self-originating’ Rather than ‘self-authenticating’. [...] In using ‘self-authenticating’ Rawls signals that he recognizes we do not form our conceptions of the good *ab initio*. Nonetheless, we do ‘authenticate’ them once we reach maturity [...]” (Cf. Freeman, *Rawls*, 2007, p. 507-508, n. 4).

³⁵ A partir daqui, *LHPP*.

compreensões lockeanas e rousseauianas dos valores democráticos fundamentais – liberdade e igualdade [...]”. Partindo disso, tentemos identificar qual é o pressuposto de Rawls para indicar esse aspecto da liberdade dos cidadãos na sociedade bem-ordenada.

No §6 de *LHPP*, capítulo dedicado a Locke, encontramos uma discussão que se relaciona com essa questão. Rawls analisa o modo como Locke sustenta sua concepção do direito natural, com a *lei natural fundamental* (toda a humanidade deve ser preservada...) e outras duas premissas: o fato do silêncio de Deus (ninguém possui autoridade política sobre o resto da humanidade) e, o fato da igualdade (todas as pessoas são criaturas da mesma espécie, e possuem as mesmas faculdades naturais da razão...) (Rawls, 2007, p. 118). Por esse motivo, ao identificar a origem da lei natural em Locke com base na lei natural fundamental e na autoridade legítima de Deus sobre a humanidade, Rawls defende que: “[...] Dentro da visão de Locke, entendida como uma doutrina teológica, não somos fontes [*self-authenticating*] de reivindicações válidas [...]” (Rawls, 2007, p. 120, tradução nossa). Contudo, em uma exegese dessa visão de Locke, Rawls sustenta que:

[...] No entanto, dentro de uma sociedade política que garante a liberdade de consciência (a qual Locke afirma), essas reivindicações, quando feitas pelos cidadãos, serão autoautenticativas, no sentido de que, do ponto de vista político dessa sociedade, tais reivindicações são autoimpostas (Rawls, 2007, p. 120, tradução nossa).

Ou seja, enquanto do ponto de vista teológico de Locke as reivindicações morais (*e.g.* aos direitos) não são autônomas, por estarem fundamentadas na autoridade legítima de Deus sobre a humanidade. Contudo, desde o ponto de vista político, defende Rawls, a sua defesa da tolerância religiosa (garantia da liberdade de consciência) asseguraria as reivindicações políticas dos cidadãos como autoimpostas (*self-imposed*).

Podemos identificar nessa leitura rawlsiana de Locke o modo como uma liberdade (de consciência) que surge com base na teologia se traduz no âmbito político como um valor passível de compartilhamento público. Assim, Rawls mostra um diálogo com a nossa tradição, e justifica sua delimitação de aplicação de uma teoria de justiça apenas para o domínio do político.

Confiamos que a retrospectiva que traçamos, cronológica em certo sentido³⁶, auxilia na compreensão da importância deste aspecto da liberdade dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada como fontes autoautenticativas de demandas válidas. Uma vez que, diferente de uma

³⁶ Cf. Rawls, 2007, p. 120, n. 17. Na qual ele remete a seu texto de 2001 *Justice as Fairness: a restatement*. Vale ressaltar que, embora publicado depois de *Liberalismo* esta obra é de 1989 (Cf. Freeman, 2007, p. XII).

visão teológica de Locke, Rawls busca sustentar esse tipo de liberdade como sendo derivada de uma cultura política pública que faz parte da tradição do pensamento democrático constitucional.

Em síntese, defendemos que a noção de fontes autoautenticativas de demandas válidas possa criar mal-entendidos, se tomada como um argumento derivado de uma doutrina abrangente, algo que Rawls reconhece poder ser interpretado de sua exposição da justiça como equidade em *Teoria*. Isso não se pode dizer, reconhecendo a descrição da liberdade de fazer demandas válidas por si mesmas, autoautenticativas, como um aspecto que aceitamos como um valor que se sustenta na nossa tradição política, nas sociedades democráticas.

Com essa resolução, acreditamos que podemos seguir para o terceiro e último aspecto da liberdade dos cidadãos apresentado por Rawls, *i.e.*, as pessoas reconhecem e assumem a responsabilidade pelos fins que perseguem, e aceitam o que destes fins podem resultar.

Novamente, precisamos do auxílio de obras anteriores ao *Liberalismo* para retomar pressupostos que não se encontram nele. Primeiro, buscamos uma descrição da responsabilidade em *Teoria*. Em seguida, em seu artigo *KCMT* (1980), Rawls não busca desenvolver o argumento da responsabilidade como terceiro aspecto da liberdade dos cidadãos, mas indica outro artigo, “Fairness to goodness” (1975), para essas considerações. Por fim, tratamos de como a responsabilidade é atribuída aos cidadãos em *Liberalismo*.

Destacamos que a discussão continua do ponto de vista de uma sociedade bem-ordenada, com uma forma de governo democrático. Ao analisar a teoria da desobediência civil (em uma sociedade quase justa), Rawls apresenta a *responsabilidade* dos cidadãos, como algo que possuem por tomarem decisões como membros autônomos. Esclarece Rawls: “[...] Para agir de maneira autônoma e responsável o cidadão deve seguir os princípios políticos que fundamentam e orientam a interpretação da constituição [...]” (Rawls, 2008, p. 484)³⁷.

Essa autonomia e responsabilidade possuem dois níveis: se apresentam como um dever de julgar as instituições e as leis, sempre a luz dos princípios públicos de justiça; e como um compromisso de restringir a desobediência civil aos casos em que o apelo à injustiça se sustenta no senso de justiça comum e público de tal sociedade. Rawls assume que: “[...] Isso se aplica a qualquer teoria do dever e da obrigação políticos que é compatível com os princípios de uma constituição democrática [...]” (Rawls, 2008, p. 483).

³⁷ Cf. Rawls, 2008, p. 640.

Salientamos, ainda, que o princípio de responsabilidade é tratado como um elemento presente em nossa tradição da cultura política pública, das sociedades democráticas. Não como um modo de penalidade ou punição (Rawls, 2008, p. 298-299), mas como um mecanismo de diálogo e reflexão, no qual os cidadãos avaliam os princípios de justiça e as consequências destes nas práticas sociais, o que produz uma estabilização do sistema constitucional, e o que justificaria a legitimidade da desobediência civil (Rawls, 2008, p. 476-477).

E ao discutir o *estado de direito*, Rawls, reconhece o princípio da responsabilidade como um elemento constitutivo da liberdade: “[...] O princípio da liberdade, em especial, conduz ao princípio da responsabilidade” (Rawls, 2008, p. 299). O que não é outra coisa senão dizer: como cidadãos livres e racionais de uma sociedade bem-ordenada, a nossa responsabilidade de interpretação e aplicação dos princípios públicos de justiça é inerente à natureza democrática da sociedade – um exercício constante de avaliação dos princípios, das instituições e das ações sociais do corpo político. Deste modo, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada se *responsabilizam* e *devem* avaliar como os princípios públicos de justiça devem ser aplicados nas circunstâncias existentes (Rawls, 2008, p. 484).

“[...] A questão essencial é que os princípios que mais se adaptam à nossa natureza de seres racionais livres e iguais estabelecem nossa responsabilidade [...]” (Rawls, 2008, p. 640). Tratando da autonomia dos cidadãos na sociedade bem-ordenada, Rawls, estabelece que ela se sustenta na responsabilidade que possuímos de nos ver *accountable* pelo que fazemos, conscientes dos princípios de justiça compartilhados, e pela concepção do bem que perseguimos. E acrescenta: “[...] Caso contrário, é provável que a autonomia leve à mera colisão de vontades presunçosas [...]” (Rawls, 2008, p. 640-641).

Em conclusão, a responsabilidade dos cidadãos, em *Teoria*, revela-se como um elemento da autonomia individual e da liberdade dos cidadãos de uma sociedade democrática. Ela não é uma imposição do cumprimento de deveres, mas a manifestação do compromisso *autêntico* que os cidadãos possuem para com os princípios públicos de justiça. A análise da desobediência civil demonstra a relação entre liberdade e responsabilidade, pois devemos agir de forma responsável ao identificar uma atitude injusta no arranjo social, no qual, possuímos as circunstâncias necessárias e suficientes para agir livre e autonomamente. Isso culmina no papel que a autonomia e a responsabilidade dos cidadãos possuem para a estabilidade do arranjo social democrático que permite sua transformação e reprodução crítica, expressão de um sentimento coletivo de justiça (Rawls, 2008, p. 641).

Ao direcionar nossa análise para *KCMT* (1980), podemos observar uma certa transição e uma resposta de Rawls às críticas feitas à *Teoria* (Rawls, 1999^a, p. xi), configurando o que seria uma “virada política”³⁸. Este texto faz parte das *Dewey Lectures*, conferências que foram revisadas e posteriormente publicadas por Rawls.

Um terceiro aspecto da liberdade mencionarei apenas aqui: nomeadamente, a responsabilidade por fins. Grosso modo, isso significa que, dadas instituições de base justas e a provisão, para todos, de um índice equitativo de bens primários (conforme exigido pelos princípios de justiça), os cidadãos são capazes de ajustar seus objetivos e ambições à luz do que podem razoavelmente esperar e de restringir suas reivindicações em questões de justiça a certos tipos de coisas [...] (Rawls, 1980, p. 545, tradução nossa).

No entanto, assim como em *Liberalismo*, sua apresentação da responsabilidade como um aspecto da liberdade não é desenvolvida, e em nota acaba nos direcionando para seu texto “Fairness to goodness” (1975) (Rawls, 1980, p. 545, n. 8; ver Rawls, 1999^a, p. 332, n. 8), mais especificamente, nas páginas finais (p. 551-554).

Em *FG* (1975), Rawls está contestando algumas objeções ao conceito de posição original – a necessidade de unanimidade do acordo inicial e a tendência (ou vantagem) que a formulação dos *bens primários* dá a certas concepções do bem, em detrimento de outras.³⁹ O texto é o item VII e começa com uma interpretação do segundo tipo de objeção, aos bens primários e às concepções do bem. A proposta examinada é o princípio da *equal proportionate satisfaction*, segundo o qual recursos e instituições devem maximizar igualmente o grau de realização dos planos de vida dos cidadãos (Rawls, 1999a, p. 281).⁴⁰

O argumento que parece ser relevante é que o princípio da satisfação proporcional igualitária falha como um critério independente e acaba aproximando-se de uma forma de utilitarismo, ou usando alguma interpretação da utilidade. Por outro lado, a teoria rawlsiana não identifica os cidadãos com seus planos de vida específicos em determinado momento, mas reconhece os cidadãos como pessoas morais e autônomas capazes de formar, revisar e perseguir seus fins livremente. Dessa forma, os princípios de justiça servem para garantir as condições necessárias para o exercício dos poderes morais e, conseqüentemente, a autonomia dos cidadãos (Rawls, 1999a, p. 282).

³⁸ Weithman, 2010. Cf. James, p. 251-264, 2013.

³⁹ “É a posição original indevidamente tendenciosa devido à explicação dos bens primários?” (Rawls, 1975, p. 268).

⁴⁰ Rawls faz uma avaliação comparativa entre a *satisfação proporcional igualitária* e o princípio da diferença em uma sociedade bem-ordenada. Mas, não parece ser algo relevante para nosso objetivo.

É essa autonomia e o uso livre das capacidades morais que estabelecem o uso dos bens primários, o que para Rawls atribui responsabilidade aos cidadãos: “[...] uma vez que consideramos as pessoas como capazes de dominar e ajustar seus desejos e vontades, elas são consideradas responsáveis por fazê-lo [...]” (Rawls, 1999a, p. 284). Por fim, Rawls esclarece uma distinção entre o que são *desejos* e *aspirações*, e a noção de *necessidade* que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada possuem:

[...] como cidadãos, os membros de uma sociedade bem-ordenada assumem a responsabilidade de tratar uns aos outros com justiça com base em uma medida pública de necessidades (generalizadas), enquanto, como indivíduos, eles e os membros de associações assumem a responsabilidade por suas preferências e devoções (Rawls, 1999a, p. 284, tradução nossa)

Em suma, Rawls defende que a justiça como equidade é mais adequada para uma sociedade bem-ordenada de cidadãos que se consideram livres e iguais, pois são capazes de atitude autônoma e de assumir a responsabilidade por suas concepções de bem. Contra a objeção de que a justiça como equidade deveria ser neutra para com as concepções do bem (Rawls, 1999a, p. 270-271), Rawls propõe a seguinte resposta: a justiça como equidade procura ser justa com as pessoas e não garantir que todas as concepções do bem possíveis floresçam igualmente em uma sociedade bem-ordenada.⁴¹ Logo, a autonomia dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, longe de ser um pretexto para a neutralidade estatal, é justamente o que garante e exige a responsabilidade individual por suas próprias escolhas.

Por fim, em *Liberalismo*, uma sociedade bem-ordenada considera a liberdade dos cidadãos como manifestação de sua capacidade de assumir responsabilidade por seus fins (Rawls, 2011, p. 39), ideia que se afirma na tradição do pensamento político democrático. A responsabilidade não é uma inovação de Rawls, pois ela está profundamente enraizada na nossa cultura política pública e pode ser traçada por uma análise da história da filosofia moral:

A filosofia moral do nosso período, creio eu, assim como a filosofia moral grega, foi profundamente afetada pela situação religiosa e cultural dentro da qual se desenvolveu — neste caso, pela situação posterior à Reforma. Por volta do século XVIII, muitos autores importantes esperavam estabelecer uma base para o conhecimento moral independente da autoridade da igreja e acessível à pessoa comum, razoável e consciente. Feito isso, queriam desenvolver toda a gama de conceitos e princípios necessários para caracterizar a autonomia e a responsabilidade (Rawls, 2000, p. 8, tradução nossa).

⁴¹ Rawls defende a neutralidade de objetivo, rejeita a neutralidade procedimental, e descarta a neutralidade de efeitos. Ver Rawls, 2011, §5 conf. 5, p. 224-230.

Para Rawls, a responsabilidade é uma expressão da maneira como os cidadãos se compreendem como pessoas livres (Rawls, 2011, p. 35-36; 1999a, p. 283-284). Na perspectiva da justiça como equidade, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada devem ser entendidos à luz desse aspecto da concepção moral da pessoa: como participantes vitalícios da cooperação social, que possuem concepções do bem que são sempre restringidas pelos princípios de justiça publicamente compartilhados. Portanto, de acordo com o primeiro aspecto da liberdade (a independência), eles não se identificam de maneira definitiva com nenhuma concepção de bem específica, pois se reconhecem como capazes de revisá-la e alterá-la com base em razões racionais ou razoáveis. É nesse sentido fundamental que os cidadãos se consideram responsáveis por suas próprias escolhas. Ademais, se veem como fontes autoautenticativas de demandas válidas, sempre e quando sua responsabilidade para com os princípios de justiça autorize (o segundo aspecto da liberdade).

Assim, há um entendimento entre os membros de uma sociedade bem-ordenada de que, como cidadãos, eles pressionarão por reivindicações apenas por certos tipos de coisas e conforme permitido pelos princípios de justiça. [...] Assim, poderíamos dizer: como cidadãos, os membros de uma sociedade bem-ordenada assumem coletivamente a responsabilidade de tratar uns aos outros com justiça com base em uma medida pública de necessidades (generalizadas), enquanto, como indivíduos e membros de associações, assumem a responsabilidade por suas preferências e devoções (Rawls, *Reply to Alexander and Musgrave*, 1974, p. 642-643).

Dessa maneira, evidencia-se o caráter relacional que este último aspecto (responsabilidade) possui para com os outros dois. A responsabilidade se mostra como um dispositivo que impede que a autonomia individual se transforme em egoísmo ou indiferença social, exigindo dos cidadãos uma consciência das contingências sociais e naturais que limitam as demandas possíveis, ajustando suas concepções do bem de acordo com os princípios de justiça e os meios *polivalentes* que podem razoavelmente esperar de sua participação na cooperação social.

Em recapitulação, mostramos como o primeiro aspecto da liberdade representa a autonomia e independência que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada possuem em relação às concepções do bem. Em seguida, examinamos o segundo aspecto da liberdade, que confere o poder de fazer reivindicações autoautenticativas válidas (que não podem ser rejeitadas razoavelmente). Finalmente, o terceiro aspecto da liberdade como responsabilidade pelos fins, que articula os limites estabelecidos pelos princípios públicos de justiça e os meios socialmente disponíveis.

Desse modo, retornamos à problemática inicial, na qual procuramos elaborar uma resposta à afirmação de Rawls, *i.e.*, que a representação das partes na posição original como pessoas livres

é a fonte das críticas de que a concepção de pessoa pressupõe uma doutrina metafísica da pessoa (Rawls, 2011, p. 34-35).

Iniciamos nossa análise pelo primeiro aspecto da liberdade (como independente) e mostramos como a distinção de diferentes identidades, que compõem a identidade moral do cidadão, permite estabelecer uma independência dos cidadãos de suas concepções do bem, suas afiliações e suas associações, e dos interesses mais pessoais e, no entanto, mantendo uma identidade pública estável e independente das mudanças que realiza em outros domínios de sua vida moral, religiosa ou política.

Também mostramos que essa ideia fundamental de pessoa é uma concepção normativa, que está ligada à capacidade da pessoa ser “[...] um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade ao longo da vida inteira [...]” (Rawls, 2011, p. 21-22), por possuírem os poderes morais em grau mínimo. Concepção normativa que herdamos da nossa tradição de sociedade democrática (Rawls, 2000, p. 8; 2011, p. XXVI), ou seja, do ponto de vista *seu e meu*, cidadãos de uma sociedade marcada pela cultura política pública democrática (Rawls, 2011, p. 33).

Em seguida, a análise do segundo aspecto da liberdade, como liberdade de reivindicações autoautenticativas, nos levou a identificar as fontes lockeanas e rousseauianas dos fundamentos da nossa tradição política. Descrevemos como Rawls se apropria do argumento teológico lockeano e como sustenta que a tolerância religiosa de Locke se transforma em um valor político (liberdade de pensamento e de consciência). Reconhecemos que, embora em *Teoria* a liberdade dos cidadãos como fontes autoautenticativas pode criar mal-entendidos, é preciso compreender estes valores dentro da nossa tradição política democrática constitucional.

O terceiro aspecto da liberdade, responsabilidade, evita a crítica de uma base metafísica ao mostrar o seu caráter relacional com os outros dois aspectos. Destacando a maneira pela qual a responsabilidade se apresenta como um mecanismo de reflexão, que impõe limites e critérios de avaliação na conduta e nas práticas dos cidadãos sobre instituições justas.

Desse modo, a responsabilidade deve ser contrastada com a mera punição (Rawls, 2011, p. 235; *Teoria*, 2008 p. 299). Rawls salienta que a noção de um sistema de punição não é, como aparenta ser, um elemento exclusivo da teoria não-ideal, pelo contrário, seus princípios precisam ser derivados da teoria ideal. A punição existe primordialmente como uma força estabilizadora do sistema de liberdades, em uma relação íntima com o princípio de responsabilidade. Em conjunto com a autonomia, a responsabilidade mostra-se como elemento essencial para a manifestação

da atitude autêntica e livre dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada (Rawls, 2008, p. 299).

Vimos também como a responsabilidade se expressa na autonomia que as pessoas possuem em usar os bens primários, e ao assumir a responsabilidade pelos fins que constroem e buscam perseguir, aceitando que não é razoável pedir mais (bens primários) do que aquilo com que pensamos poder razoavelmente contribuir no sistema da cooperação social.

Em síntese, a resposta à crítica da representação da liberdade na concepção de pessoa como elemento metafísico é como segue: nenhuma doutrina específica de metafísica é usada por Rawls, ainda que se possa atribuir pressupostos metafísicos à concepção de pessoa, ela é tão geral que não pode ser identificada com nenhuma doutrina metafísica (Rawls, 2011, p. 34, n. 31). Esses pressupostos fazem parte das teorias dos filósofos modernos, que formam a base da tradição da qual estamos tratando, que é a nossa tradição do pensamento político e democrático.

2.2 CONSTRUTIVISMO POLÍTICO

Retomando a estrutura de nossa investigação, cumpre agora avançar ao segundo momento da análise. Na seção anterior (2.1) examinamos o que Rawls considera como a fonte de mal-entendidos acerca da concepção de pessoa (a representação das partes na posição original como pessoas livres, e sua resposta por meio dos três aspectos da liberdade)⁴², passamos agora ao elemento que consideramos central para compreender o estudo da concepção política de pessoa no *Liberalismo*: o construtivismo político. É no §4 da terceira conferência de *Liberalismo* que Rawls expõe os fundamentos dessa abordagem, situando a concepção de pessoa como uma das “ideias da razão prática” que, juntamente com a concepção de sociedade, fornece os materiais não construídos a partir dos quais o procedimento da posição original gera os princípios de justiça. Cabe notar que esta conferência tem origem nas palestras ministradas por Rawls na Universidade de Columbia em abril de 1980, posteriormente publicadas como artigo *KCMT* no mesmo ano. O texto que integra *Liberalismo* é, portanto, uma versão revisada dessas conferências, adaptada ao projeto mais amplo da obra (Rawls, 2011, p. xiii-xiv).

Nessa conferência, Rawls busca enfrentar algumas críticas à *justiça como equidade* como apresentada em *Teoria*⁴³, através de uma interpretação de sua teoria como um tipo de construtivismo kantiano – o construtivismo político.

⁴² Veja a página 48 dessa dissertação.

⁴³ Cf. Harsanyi, 1975; Sen, 1979; Nozick, 1974.

Para tanto, Rawls faz uma análise do contraste entre construtivismo moral de Kant com o intuicionismo racional como uma forma de realismo moral. O primeiro pretende derivar princípios universais da moralidade a partir de procedimentos da razão pura (pelo imperativo categórico). No segundo caso acredita-se em verdades morais que são independentes e podem ser intuídas ou descobertas.⁴⁴ No final, Rawls propõe uma alternativa aos dois: o construtivismo político que se utiliza do construtivismo kantiano, contudo, evitando reivindicar verdades morais e limitando-se ao domínio político – “[...] A razoabilidade é seu padrão de correção e, dados os seus objetivos políticos, não é preciso ir além disso [...]” (Rawls, 2011, p. 451).

Na parte que nos interessa sobre o papel das concepções de sociedade e de pessoa, e partindo de um entendimento do construtivismo, Rawls expõe uma noção da construção do procedimento (Rawls, 2011, p. 106). Por isso, introduziremos uma síntese comparativa do construtivismo moral com o construtivismo político, estabelecendo assim o pano de fundo no qual nosso objeto se encontra.

Grosso modo, o construtivismo kantiano é uma interpretação de Rawls (pelo menos aquele que nos é relevante aqui), apresentado como uma doutrina metaética na qual princípios morais não podem ser descobertos por uma ordem moral independente, antes são constituídos pela razão prática. Os princípios são válidos na medida em que são aqueles que agentes racionais, concebidos como livres e iguais, adotariam sob condições procedimentais ideais (reino dos fins) que incorporam critérios de imparcialidade e universalizabilidade.

Por sua vez, o construtivismo político é apresentado por Rawls como uma reorientação desse procedimento para o domínio específico do político. Ao abandonar um projeto mais abrangente da moral, Rawls concentra-se no problema da justificação pública em sociedades marcadas por uma cultura política pública (e pelo fato do pluralismo de doutrinas abrangentes). Evita, assim, uma moral abrangente como a de Kant, e o intuicionismo racional (como apontamos acima).

Tentamos, então, deixar de lado controvérsias filosóficas sempre que possível e procurar maneiras de evitar os problemas tradicionais da filosofia. Assim, no que chamei de “construtivismo kantiano”, procuramos evitar o problema da verdade e a controvérsia entre realismo e subjetivismo sobre o status dos valores morais e políticos (Rawls, 1985, p. 230; 1999a, p. 395).

Rawls sustenta que o modelo procedimental por ele construído (que parte de ideias fundamentais implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática, utilizando o equilíbrio reflexivo e a posição original para a escolha dos princípios de justiça) é capaz de

⁴⁴ Cf. Walzer, Michael. *Interpretation and social criticism*. Harvard university Press, 1987.

gerar princípios suficientemente razoáveis para conquistar um consenso sobreposto entre cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, mesmo que suas doutrinas abrangentes permaneçam irreconciliáveis (Rawls, 2011, p. 116. *Cf.* Williams, 2024).

Em suma, existe uma transição do construtivismo kantiano para um construtivismo político, renunciando a uma fundamentação abrangente dos princípios de justiça, na busca por uma justificação pública dos princípios de justiça através de um consenso sobreposto, ancorando-se na cultura política pública e em dispositivos como o da posição original (Rawls, 2011, p. 106-107)⁴⁵.

Reconhecemos que a noção do construtivismo político é o pano de fundo no qual se situa nosso objeto de pesquisa. Contudo, considerando os objetivos desta dissertação, acreditamos que a exposição introdutória (acima apresentada), acompanhada de um destaque dos elementos necessários para a nossa investigação, seja o suficiente para os propósitos desse trabalho.

De modo que precisamos atentar-nos à maneira pela qual o construtivismo político se distancia do construtivismo kantiano e do intuicionismo racional. Essa contraposição pode ser compreendida a partir do papel que Rawls atribui à concepção de pessoa, uma das ideias da razão prática dos cidadãos em sociedades democráticas marcadas pelo fato do pluralismo razoável (Rawls, 2011, p. 107; 1985, p. 230; 1999a, p. 395). Para tanto, examinemos os elementos que Rawls apresenta em contraste com as duas doutrinas. Podemos resumir a escolha de Rawls pelo construtivismo, pela resposta que ele propõe para os elementos das outras duas doutrinas, o intuicionismo racional e o construtivismo moral kantiano.

Ao caracterizar o intuicionismo racional, Rawls apresenta quatro elementos essenciais: (i) princípios fundamentais e juízos morais corretos são afirmações verdadeiras de uma ordem independente de valores morais; (ii) os princípios morais fundamentais são conhecidos pela *razão teórica*; (iii) a concepção de pessoa é esparsa, fraca ou apenas um *self knower* (eu conhecedor); por fim, (iv) “[...] o intuicionismo racional concebe a verdade de modo tradicional [...]”, ou seja, um juízo moral só é considerado verdadeiro se corresponde a uma ordem objetiva de valores morais independentes da mente ou da vontade humana ou seja, aqui também insere-se a necessidade de objetividade (Rawls, 2011, p. 110; *Cf.* Rawls, 1999a, p. 343-344).

⁴⁵ *Cf.* O’neill, 2003, p. 347. Para uma interpretação mais profunda e conciliadora dos construtivismo de Rawls e de Kant, sugerimos também o artigo de Aaron James (2013), no qual defende um construtivismo político presente em toda a teoria de Rawls. Para um aprofundamento nesse tema (Rawls, 2011, p. 107-108, n. 1).

As respostas de Rawls a estes elementos, do ponto de vista do construtivismo político, são: (i) os princípios de justiça políticos (o seu conteúdo) são o resultado de um procedimento de construção; (ii) o procedimento de construção baseia-se na razão prática;⁴⁶ (iii) utilização de uma concepção complexa de pessoa e de sociedade; por último, (iv) o construtivismo político não recorre à ideia de verdade moral, mas, busca defender uma noção de razoável. Neste último, destacamos a posição de Rawls frente à objetividade do intuicionismo racional, uma vez que a objetividade no intuicionismo depende de uma noção de verdade, por sua vez, no construtivismo político se defende uma objetividade política por meio de um procedimento de construção baseado na razão prática e no consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis.⁴⁷

Tratemos agora do construtivismo moral de Kant. Já em *KCMT* (1980), Rawls apresentava uma visão da justiça como equidade como um construtivismo de tipo kantiano, contudo, já fazia uma distinção e uma separação das doutrinas religiosas, morais e filosóficas diante do domínio específico do político (Rawls, 1999a, p. 329-330). Não obstante, seguindo as próprias palavras de Rawls, uma ampla revisão foi realizada em *KCMT* antes da sua publicação em *Liberalismo* (Rawls, 2011, p. XIII). Por isso, focaremos nesta última obra.

São quatro as diferenças apresentadas entre o construtivismo moral kantiano e o construtivismo político da justiça como equidade. As diferenças são como segue: (i) o ideal de autonomia kantiano faz parte de uma doutrina moral abrangente; (ii) a autonomia constitutiva (*constitutive autonomy*) considera que a ordem dos valores morais e políticos é constituída pela razão prática (idealismo transcendental); (iii) as concepções de pessoa e de sociedade estão fundamentadas no idealismo transcendental; por último, (iv) o construtivismo kantiano tem um objetivo abrangente, neste caso, a moralidade toda.

Em resposta, Rawls, (i) rejeita o ideal de autonomia kantiano como base pública de justificação. A autonomia kantiana pode servir de base no domínio não-político, e conseqüentemente participar do consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. (ii) Desde o ponto de vista do liberalismo político, há um segundo significado de autonomia, apresentada como a autonomia que uma visão política possui ao organizar seus valores políticos a partir dos

⁴⁶ Não na razão teórica, contudo, Rawls destaca que é preciso lembrar a acepção kantiana, e sustenta que a razão teórica tem o seu papel, que é o de apresentar objetos com que a razão prática possa criar ou propor princípios políticos (Rawls, 2011, p. 110-111).

⁴⁷ Vale salientar que as respostas de Rawls ao intuicionismo racional não impossibilitam um consenso sobreposto deste com a concepção política de justiça apresentada pelo construtivismo político (Rawls, 2011, p. 116).

princípios da razão prática, e da concepção política de sociedade e de pessoa, de uma determinada sociedade com sua cultura política pública. (iii) As concepções de pessoa e de sociedade (juntamente com a razão prática) constituem as bases organizadoras de uma concepção que é política, logo, não são aceitas as concepções de pessoa e de sociedade sustentadas num idealismo transcendental. (iv) O construtivismo político possui um objetivo diferente do construtivismo kantiano, não é um projeto moral abrangente.

O construtivismo político busca estabelecer a possibilidade de justificação pública, partindo de uma concepção política capaz de realizar um consenso sobreposto, na qual pessoas que professam doutrinas abrangentes diversas (razoáveis) aceitariam seus princípios para uma convivência democrática estável (Rawls, 2011, p. 117-120).

Feita a análise do contraste com essas duas doutrinas, intuicionismo racional e construtivismo kantiano, faz-se necessário destacar esta última afirmação, qual seja: o construtivismo político busca estabelecer uma justificação pública capaz de instituir um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Por isso, a rejeição que Rawls sustenta do intuicionismo racional e do construtivismo kantiano baseia-se unicamente no domínio específico do político, nenhuma negativa (Rawls, 2011, p. 12) é atribuída às duas doutrinas em seus espaços de atuação.

Assim, o objetivo da justiça como equidade como uma concepção política é prático, e não metafísico ou epistemológico. Ou seja, ela se apresenta não como uma concepção de justiça que seja verdadeira, mas como uma que pode servir de base para um acordo político consciente e voluntário entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais. [...] Para assegurar esse acordo, tentamos, tanto quanto possível, evitar questões filosóficas, morais e religiosas controversas. Fazemos isso não porque essas questões sejam irrelevantes ou encaradas com indiferença, mas porque as consideramos importantes demais e reconhecemos que não há como resolvê-las politicamente (Rawls, 1985, p. 230; 1999a, p. 394-395).

Logo, qualquer cidadão razoável tem o direito e a liberdade de perseguir uma doutrina como a doutrina filosófica kantiana, ou uma doutrina moral baseada no intuicionismo racional. O que Rawls está dizendo é: não é razoável trazer a verdade toda para o domínio do político, pois isso só é possível através do uso da força e da coerção do poder do estado (Rawls, 2011, p. 51, 207, 254-255).

2.2.1 Sobre o papel da concepção de pessoa

O construtivismo político busca construir um procedimento adequado para que se possa justificar publicamente a escolha de princípios políticos através de certos critérios e

características. Elementos que podem ser razoavelmente defendidos dentro de uma cultura política (Williams, 2024, *s/p*).

Rawls defende que a *justiça como equidade* tenta construir o seu conteúdo, os princípios políticos de justiça, a partir de princípios selecionados pelas partes num artifício de representação dentro de uma teoria procedimental. Rawls sustenta que é utilizando o construtivismo político que se pode construir (neste sentido) o conteúdo adequado para sociedades marcadas pelo pluralismo razoável (2011, p. 122). Contudo, para construir o seu conteúdo, o construtivismo político toma certos *materiais* que não são construídos: a concepção de sociedade como um sistema justo de cooperação e a concepção de pessoa como cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais (Rawls, 2011, p. 122). É nesse sentido que ele pode afirmar o seguinte: “[...] nem tudo, portanto, é construído: precisamos dispor de um material, por assim dizer, com o qual começar [...]” (Rawls, 2011, p. 124; 1999a, p. 514).

Ao apresentar uma descrição apropriada de sua concepção de sociedade e da pessoa, seria possível conjecturar e estabelecer os critérios e padrões necessários para modelar uma situação inicial adequada, a posição original, capaz de tornar visíveis todas as características da razoabilidade e racionalidade que restringem a escolha dos princípios de justiça às partes na posição original (Rawls, 2011, p. 122).

Desse modo, utilizando a simetria que o construtivismo na filosofia possui com o construtivismo na matemática, Rawls expõe o modo pelo qual a construção de uma situação inicial adequada, desde o nosso ponto de vista democrático “meu e seu”, modela a posição original partindo de características e critérios que aceitaríamos como razoáveis e racionais. Como é o caso do construtivismo na aritmética “[...] o procedimento expressa a forma pela qual se geram os números naturais a partir do conceito fundamental de unidade [...]. Os diferentes números se distinguem por seu lugar na série assim gerada” (Rawls, 2011, p. 121-122).

Por isso, para modelar a posição original, utilizamos uma descrição e os critérios que pensamos ser razoáveis, como a “[...] ideia fundamental de sociedade bem-ordenada entendida como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos razoáveis e racionais [...]” (Rawls, 2011, p. 122). Estas descrições são o que Rawls chama de concepções-modelo: a concepção de sociedade bem-ordenada e a concepção de pessoa moral, mas existe ainda uma terceira concepção-modelo, que é a posição original (Rawls, 1999a, p. 307-308).

É importante destacar que são dois pontos de vistas que estão em jogo na formulação das concepções-modelo: o ponto de vista meu e seu, e o ponto de vista dos cidadãos em uma

sociedade bem-ordenada. Ou seja, o nosso ponto de vista de cidadãos de uma sociedade democrática que buscam identificar em nossa cultura política a interpretação de liberdade e igualdade adequadas para regular a estrutura básica de nossa sociedade; e o ponto de vista que pensamos ser razoável que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada possuiriam.

As concepções modelo e os pontos de vista que apresentamos possuem um pano de fundo, no qual Rawls, utilizando a distinção proposta por Benjamin Constant, atribui um conflito dentro do pensamento democrático da nossa sociedade. De um lado, a tradição representada por Locke, que atribui primazia às liberdades dos modernos: liberdade da vida cívica, liberdade de pensamento e consciência, direitos básicos da pessoa, de propriedade e de associação. De outro lado, a tradição representada por Rousseau, que dá prioridade às liberdades dos antigos: liberdade política e valores da vida pública (Rawls, 2011, p. 4-5; 1999a, p. 307; 2001, p. 2, 143). Esse debate, entre as duas tradições do pensamento político de nossa cultura democrática, serve para demonstrar a necessária tarefa de construir uma alternativa específica partindo de certas ideias fundamentais nas quais confiamos, ou pelo menos, não percebemos “[...] como poderíamos estar incorrendo em algum equívoco grave [...]” (Rawls, 2011, p. 121, n. 13).

Destacamos um ponto que ilustra bem a contraposição entre pontos de vista distintos. Rawls (2011, p. xvi) indica um grave problema na construção de sua concepção-modelo de sociedade bem-ordenada para a justiça como equidade formulada em *Teoria*. Em sua formulação de uma sociedade bem-ordenada, em *Teoria*, uma das características essenciais “[...] é que todos os seus cidadãos respaldam essa concepção com base no que agora denomino uma doutrina filosófica abrangente [...]” (Rawls, 2011, p. xvi; xlv-xlv). O que a formulação da sociedade bem-ordenada em *Teoria* falha é em não considerar um fato que em *Liberalismo* é o mais relevante, o fato do pluralismo razoável.

Logo, do ponto de vista de *Teoria* os critérios e as características da concepção-modelo de sociedade bem-ordenada são diversos daqueles que propostos pelo *Liberalismo* (Rawls, 2011, p. xvii-xviii). A distinção aqui expressa nos ajuda a compreender os critérios, as características e o papel que as ideias fundamentais possuem na exposição e elaboração de uma concepção política de justiça.

Tomando como correta essa falha em *Teoria* Rawls busca reformular outros aspectos da justiça como equidade: “Menciono aqui a ideia de uma concepção política de pessoa e a de pluralismo razoável [...]” (Rawls, 2011, p. XVIII). É justamente o reconhecimento dessa falha, em não levar em consideração o fato do pluralismo como sendo razoável, que torna insustentável a concepção de pessoa do ponto de vista da justiça como equidade apresentada como uma

doutrina abrangente em *Teoria*. A mudança do papel da concepção-modelo da pessoa moral, agora como concepção política, surge como uma exigência para a estabilidade da teoria em uma sociedade moderna marcada por uma diversidade de doutrinas irreconciliáveis que, no entanto, são razoáveis. Abordemos agora a concepção-modelo de pessoa moral, identificando qual seu papel na construção de uma concepção política de justiça.

Recordemos que estamos tentando construir uma alternativa para o conflito das tradições políticas presentes na nossa cultura democrática: entre Locke e Rousseau. No primeiro caso, existe uma primazia das liberdades dos modernos, no segundo caso, existe primazia das liberdades dos antigos (Rawls, 2011, p. 4-5). Rawls busca uma alternativa que possa superar o conflito que existe entre essas tradições, conflito que torna insustentável a ordenação de um sistema de direitos e liberdades apropriado para a nossa concepção de nós mesmos (Rawls, 1999a, p. 307; 2011, p. 37, n. 34).

As características e a descrição dessa concepção-modelo de pessoa moral precisam ser distintas (logo, uma alternativa) da concepção de pessoa que as tradições de Locke e Rousseau apresentariam, *i.e.*, por um lado, pessoas que dariam primazia às liberdades dos modernos, por outro, pessoas que dariam primazia às liberdades dos antigos. A alternativa de Rawls busca fundamentar na concepção-modelo de pessoa moral, como cidadão livre e igual, uma hierarquia (*e.g.* uma prioridade lexical) (Rawls, 2008, p. 51-52, p. 376) que reinterpreta e organiza os argumentos de ambas as tradições em um sistema coerente (Rawls, 2007, p. 16-17). Esboçarei como as liberdades fundamentais e as razões para sua prioridade podem se fundamentar na concepção dos cidadãos como pessoas morais livres e iguais [...] (Rawls, 2011, p. 344).

Seguindo uma comparação com as duas tradições, de Rousseau e de Locke, apresentaremos de modo breve o que Rawls diz sobre elas em *LHPP* (2007). Para Rousseau, a vontade geral surgiria como uma doutrina abrangente que impele os interesses fundamentais dos cidadãos para um interesse comum, e conduz a sociedade à realização de uma concepção de seu bem comum (Rawls, 2007, p. 224). Neste sentido, Rousseau toma, na interpretação de Rawls, uma concepção de pessoa que é normativa para o seu projeto de sociedade guiada pela vontade geral para o bem comum (Rawls, 2007, p. 225-226). O que seria uma concepção metafísica do ser humano, por conseguinte, um elemento incompatível com uma teoria de justiça para fins políticos.

[...] Como afirmado antes, Rousseau não olha para as pessoas como elas realmente são em uma sociedade marcada por extremos de desigualdade entre ricos e pobres, poderosos e fracos, com o mal resultante do domínio e da sujeição. Ele está olhando para os seres humanos como eles são por natureza, entendidos à luz de uma concepção

da mesma. Essa natureza determina os nossos interesses fundamentais (Rawls, 2007, p. 226).

De acordo com a leitura de Locke realizada por Rawls, a lei natural é promulgada aos seres humanos por meio da razão natural, a faculdade natural da razão que lhes foi concedida por Deus (Rawls, p. 109-110). Neste sentido, a lei natural ou o direito natural se refere à lei de Deus conhecida pela razão (Rawls, 2007, p. 112). Partindo dessa análise, Rawls afirma que: “[...] Dentro da visão de Locke, entendida como uma doutrina teológica, nós não somos fontes autoautenticativas de reivindicações válidas, como usei esse termo para caracterizar a concepção de pessoa na justiça como equidade [...]” (Rawls, 2007, p. 120). Isso é o que torna a concepção de pessoa em Locke uma concepção metafísica, incompatível com os objetivos de uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática plural.

Nos últimos quatro parágrafos, destacamos como as doutrinas de Locke e Rousseau se distinguem da concepção política de Rawls, pelo menos no conteúdo e no papel que a concepção de pessoa possui para essas teorias. Resumidamente, Rawls acredita que as descrições dos dois autores possuem elementos externos à cultura pública (intersubjetiva) compartilhada dos cidadãos de sociedades marcadas por um pluralismo razoável. Para Rawls, a concepção de pessoa rousseauiana, com sua motivação por uma vontade geral da sociedade, não pode ser um critério compartilhado, logo, falha como critério para uma concepção política de justiça – ainda que essa doutrina seja adequada para entrar no consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis da sociedade bem-ordenada. No caso de Locke, sua concepção de pessoa é derivada de uma doutrina religiosa abrangente, o que falha como critério público de justificação em uma sociedade pluralista, na qual, existe uma pluralidade de doutrinas religiosas abrangentes que são razoáveis. Porém, novamente, como sugere a interpretação política dos argumentos teológicos de Locke, essa doutrina também seria adequada para um consenso sobreposto.

Por fim, abordamos uma terceira concepção-modelo: a posição original. De modo breve e sucinto, como é expresso por Rawls, a concepção-modelo da posição original serve para mediar as outras duas: a de pessoa moral e de sociedade bem-ordenada. Desse modo, Rawls recorre à descrição da concepção de pessoa moral para atribuir certas características que as partes devem possuir, estabelecendo uma clara distinção entre o ponto de vista da deliberação na escolha dos princípios de justiça na posição original e o ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada.

Do ponto de vista da posição original, as partes possuem o que Rawls denomina autonomia racional, e são agentes racionais encarregados de escolher os princípios de justiça política que regularão a estrutura básica da sociedade. Do ponto de vista da sociedade bem-ordenada, considera-se que os cidadãos, por sua vez, possuirão uma autonomia plena, atuando como indivíduos reais em uma sociedade justa, que afirmam seus interesses com base nos princípios públicos de justiça (Rawls, 1999a, p. 308; 2011, p. 361-363).

A força normativa da posição original reside precisamente em sua capacidade de simular imparcialidade e generalidade. Ao privar as partes de informações particulares sobre si mesmas sob o “véu da ignorância”, a posição original as força a escolher princípios que considerariam justos independentemente do lugar que viessem a ocupar na sociedade. Dessa forma, o procedimento garante que os princípios resultantes não serão enviesados por interesses pessoais ou contingências sociais, espelhando, assim, a condição de cidadãos livres e iguais que a concepção de pessoa moral descreve. A posição original opera, portanto, como um teste de imparcialidade que assegura que os princípios de justiça sejam aceitáveis para todos na sociedade bem-ordenada, realizando a mediação entre a concepção de pessoa moral e o ideal de uma sociedade bem-ordenada.

Por este motivo, Rawls sustenta que a posição original é o procedimento mais adequado para construir e expressar a situação inicial de escolha dos princípios para a estrutura básica de sociedades democráticas. A posição original seria, portanto, o mecanismo que, partindo de *materiais* que ela mesma não constrói, produz os princípios de justiça para nós. Neste sentido, analisaremos em seguida qual é o papel que essas concepções possuem na teoria rawlsiana.

Vimos até aqui que a teoria de Rawls se baseia num construtivismo político, em contraposição a um construtivismo moral, por um lado, e ao intuicionismo moral – entendido como uma forma de realismo moral – por outro. Rawls sustenta que, no construtivismo político, os valores práticos são estabelecidos por um procedimento adequado, fundado na união da razão prática com as concepções de pessoa e de sociedade (elas mesmas “ideias da razão prática”). Elementos estes que não são descobertos no exterior e impostos a nós, tampouco são produzidos diretamente pela razão prática sozinha, mas sim pressupostos para a deliberação normativa acerca de questões práticas da vida em sociedade.

Em outras palavras, se não possuímos um agente moral externo que seja a fonte da nossa moralidade (indicando como e por que agir), possuímos as ferramentas e os materiais necessários para construir um procedimento adequado para tal finalidade – sendo o procedimento mais adequado, nesta teoria, a posição original. Diante disso, nos resta a pergunta

central que orientará na sequência: "Mas quais concepções são apropriadas e como elas surgem?" (Rawls, 2011, p. 127).

Como acabamos de ver, existe um pressuposto tautológico e circular na teoria da justiça pensada como um construtivismo político. Isto é: se somos capazes de deliberar a partir de uma noção de razão prática, supomos que para essa deliberação um agente (concepção-modelo de pessoa) que se utiliza da razão está situado em uma situação (concepção-modelo de sociedade) de deliberação possível. Portanto, é esse o problema que Rawls levanta com sua questão (apresentada acima). Partindo desse pressuposto, vamos analisar qual é essa situação, em primeiro lugar, e depois analisaremos o agente, objeto de nossa pesquisa.

Nessa perspectiva, os princípios de justiça que almejamos são aqueles que "[...] não se aplicam por si mesmos, mas são empregados por nós [...]", agentes morais em busca de uma organização adequada para nossa sociedade, e "[...] na formação de nossas intenções e ações, planos e decisões em nossas relações com outras pessoas [...]" (Rawls, 2011, p. 127). Essas duas concepções, de pessoa e de sociedade, Rawls diz que são elas mesmas "concepções da razão prática": por um lado, é como a nossa razão prática caracteriza e assume uma descrição do agente que faz o uso de sua razão; por outro lado, é como a razão prática caracteriza e contextualiza uma situação com seus problemas a qual os princípios da razão prática devem ser aplicados (Rawls, 2011, p. 127).

Essa estrutura do construtivismo político de Rawls assenta-se numa proposta dupla da razão prática: por um lado, pelos princípios da razão e juízo prático (que estabelecem os critérios formais do raciocínio moral)⁴⁸ e, por outro lado, pelos agentes morais, sejam pessoas singulares ou coletivas. A tese central aqui é a da complementariedade: "[...] os princípios da razão prática são expressos pelo pensamento e pelo julgamento de pessoas razoáveis e racionais e são aplicados por elas em sua prática social e política [...]" (Rawls, 2011, p. 127). Sem essas concepções, de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e de pessoa como cidadãos livres e iguais, os princípios da razão prática se tornam um arcabouço vazio, sem ponto de aplicação, sem função prática e sem significado normativo no mundo social (Rawls, 2011, p. 127-128). Neste sentido, a proposta do construtivismo é anunciar os elementos que

⁴⁸ Racional: Formar uma concepção do bem, escolher os meios mais eficazes, ordenar suas preferências... (Rawls, 2011, p. 60) Razoável: Possuir uma vontade de propor termos de cooperação, reconhecer e aceitar as consequências do "fato do pluralismo razoável" (ônus da razão), busca ser um membro ativo da cooperação social equitativa... (Rawls, 2011, p. 58-9).

constituem o procedimento e o material substantivo para a justificação de uma determinada organização social.⁴⁹

Anunciemos, pois, a concepção-modelo da razão prática de uma sociedade democrática entendida como um sistema equitativo de cooperação adequado para os fins de construir uma teoria da justiça, que possua os elementos necessários para tornar-se uma alternativa viável ao construtivismo kantiano e ao intuicionismo racional.

Rawls não constrói sua concepção-modelo de sociedade a partir de uma ideia externa, metafísica, mas antes de uma complementariedade de ideias implícitas da cultura pública das democracias. O que Rawls busca é uma articulação de caráter normativo, portanto, essa concepção de sociedade deve possuir um ideal de vida coletiva guiada por regras públicas e que são mutuamente reconhecidas. Rawls salienta que qualquer tipo de sociedade pressupõe estes elementos: “[...] uma concepção do direito e do bem que abarca uma concepção de justiça [...]” (Rawls, 2011, p. 129).

No caso das sociedades com visões religiosas ou filosóficas esses elementos são fundados por doutrinas abrangentes, e seus membros acreditam ou seguem tais concepções por um critério de verdade. No entanto, na justiça como equidade a cooperação social é um caso especial, uma vez que, as concepções do correto e do bem são extraídas da própria cultura pública das pessoas. De maneira que o conteúdo da justiça não é de nenhuma doutrina religiosa ou filosófica que se impõe de fora. “[...] Na justiça como equidade, essa concepção que falta é construída utilizando-se os princípios da razão prática de forma conjugada às concepções de sociedade e de pessoa [...]” (Rawls, 2011, p. 129).

Em suma, é essa forma específica da concepção de sociedade que se assume no construtivismo político, no qual sua forma é estritamente política (e não abrangente). Pois somente uma sociedade entendida como um sistema de cooperação entre pessoas consideradas como cidadãos livres e iguais pode servir como contexto adequado para a aplicação de princípios da razão prática, na busca de solucionar problemas fundamentais de justiça política, para sociedades democráticas constitucionais. Esta é a descrição formal da situação, na qual, os agentes devem deliberar pelo uso da razão prática, pois, assumimos que os agentes devem deliberar sobre problemas públicos partindo de uma base compartilhada na cultura política pública. Ou seja, devem utilizar um construtivismo político e não outro tipo de procedimento

⁴⁹ Cf. Silveira, D. C., Epistemologia moral coerentista em Rawls, *Dissertatio*, 2011.

para essa deliberação política. Adiante, veremos qual é o conteúdo que Rawls assume como pertinente para esse tipo de situação.

Em sua obra *LHPP* (2007), Rawls apresenta uma distinção entre cooperação social e *atividade social eficiente, produtiva e coordenada* (Rawls, 2007, p. 56; 2011, p. 356). Resumidamente, a cooperação social justa surge quando princípios de justiça impõem restrições de equidade à atividade social eficiente, produtiva e coordenada, definindo assim os termos justos (equitativos) da simples coordenação. Rawls sustenta que é a interpretação do razoável – em contraposição à noção de Hobbes de mero cálculo racional – que possibilita escolher a definição mais adequada para esses termos da cooperação, para uma sociedade democrática (Rawls, 2007, p. 56-57, 62-63). Por sua vez, essa interpretação do razoável é articulada com concepções apropriadas de reciprocidade (*reciprocity*) e mutualidade (*mutuality*), que juntas, estabelecem as restrições necessárias para construção do procedimento de escolha do conteúdo da justiça, a saber, a posição original (Rawls, 2007, p. 62-63).

Em suma, Rawls defende que: os termos que Hobbes apresenta como preceitos para a cooperação social se mostram como elementos do razoável, contudo, não basta dizer que a sociedade deve ser razoável, precisamos dos princípios cujo papel é de especificar e definir o que o “razoável” significa na prática (Rawls, 2007, p. 54-57, 62-63), na justiça como equidade, para a estrutura básica da sociedade. A proposta de uma teoria construtivista e procedimental é apresentar a posição original como uma situação que incorpora os termos justos da cooperação social efetiva e equitativa, partindo de uma interpretação específica de concepção da sociedade e da concepção de pessoa. Em outras palavras, o conteúdo da situação mais adequada para o construtivismo são estes termos justos da cooperação social, especificados pela definição do que é razoável na cooperação social. Por conseguinte, Rawls usa a posição original como um mecanismo procedimental que transforma a intuição de Hobbes sobre a necessidade do razoável (Rawls, 2007, p. 57, 63) em princípios de justiça substantivos e mais precisos, que definem o que significa ser razoável na estrutura básica da sociedade democrática (Rawls, 2007, p. 62-63).

Cumprir examinar, neste momento, a resposta de Rawls à pergunta: “[...] como devem ser as pessoas para que exerçam a razão prática?” (Rawls, 2011, p. 128). Se a concepção-modelo de sociedade possui o papel de estabelecer o contexto no qual as questões de justiça são aplicadas, a concepção-modelo de pessoa possui o papel de definir (tornar público) qual tipo de agente é capaz de deliberar e sustentar tal contexto. Em resposta à questão, Rawls, articula uma concepção do cidadão como pessoa livre e igual em virtude de possuir dois poderes morais

(senso de justiça e concepção do bem). Neste sentido, a concepção de pessoa na justiça como equidade possui um caráter estritamente político, na busca de evitar qualquer base ou fundamentação em características psicológicas ou metafísicas do ser humano. O fato de a pessoa possuir esses poderes em um grau mínimo necessário funda a ideia de igualdade, e isso é o que possibilita às pessoas se tornarem participantes plenos de um sistema equitativo de cooperação social. Essa é a resposta à primeira parte da primeira questão levantada por Rawls: “Mas, quais concepções são apropriadas e como elas surgem?” (Rawls, 2011, p. 127).

Resta responder à segunda parte da questão: como essa concepção de pessoa surge? Trata-se agora não mais da análise da forma adequada de uma concepção de pessoa, mas do conteúdo específico que Rawls atribui à concepção de pessoa na justiça como equidade. Para responder à esta questão, utilizamos a resposta de Rawls à primeira lacuna apresentada por H. L. A. Hart (1975). Para Hart, as razões apresentadas por Rawls para justificar a escolha dos princípios pelas partes na posição original não são suficientemente explicadas em *Teoria* (Hart, 1975, p. 249-252). A resolução de Rawls a esse problema pode ser colocada como segue: as liberdades fundamentais e sua prioridade se fundam em uma concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais – e uma interpretação dos bens primários –, essa concepção de pessoa na justiça como equidade é *liberal* (Rawls, 2011, p. 344, destaque nosso)⁵⁰.

[...] Mas essa concepção de pessoa é aquela inteiramente distinta dos cidadãos considerados livres e iguais e não é introduzida na justiça como equidade, imputando-a às partes. É introduzida, mais precisamente, mediante as restrições do razoável que são impostas às partes na posição original [...]. Pode-se dizer que essa concepção de pessoa é liberal (no sentido da doutrina filosófica) porque considera fundamental a capacidade de cooperação social e atribui às pessoas as duas faculdades morais que tornam possível tal cooperação (Rawls, 2011, p. 438).

Desse modo, a concepção de pessoa que buscamos descrever é, para a justiça como equidade, aquela que melhor nos auxilia na interpretação das exigências da liberdade e da igualdade (Rawls, 2011, p. 347)⁵¹, na qual podemos encontrar apoio nas “[...] convicções e tradições mais arraigadas de um Estado democrático moderno [...]” (Rawls, 2011, p. 355). Ou seja, para Rawls, a melhor “[...] maneira [de elaborar uma lista de liberdades fundamentais] é considerar que liberdades são condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno das duas faculdades da personalidade moral ao longo de toda a vida [...]” (Rawls, 2011,

⁵⁰ Rawls acredita que um dos problemas que Hart aponta é a noção de escolha racional como um interesse unicamente racional, em resposta a essa interpretação: a concepção de pessoa que as partes consideram na posição original é uma concepção liberal de pessoa (Hart, 1975, 249-252). Ver Rawls, 2011, p. 62, n. 7.

⁵¹ Isso está relacionado com o impasse que Rawls representa a partir da interpretação de Constant, entre liberdades dos antigos e liberdades dos modernos, introduzido anteriormente (Cf. Rawls, 2011, p. 436).

p. 347, acréscimo nosso), pois, não possuímos (no construtivismo político) critérios externos que descrevam quais são as liberdades fundamentais, de maneira que precisamos formular, desde o nosso ponto de vista *meu e seu*, um procedimento adequado que “[...] conecta as liberdades fundamentais com a concepção de pessoa empregada na justiça como equidade [...]” (Rawls, 2011, p. 347).

Em síntese, o papel da concepção política de pessoa revela-se como um elemento essencial, que se complementa com a concepção política de sociedade, para a legitimidade pública da justiça como equidade, que é respaldada por intuições extraídas da cultura política pública das sociedades democráticas modernas. Ela possui uma função dupla: primeiro, fornece uma base pública e política para fundamentar a igualdade dos cidadãos em suas capacidades morais essenciais (razoabilidade e racionalidade); segundo, opera como o critério último de justificação conectando as liberdades fundamentais, os bens primários e os princípios políticos de justiça.

Essa concepção de pessoa forma-se, complementarmente à concepção de sociedade e aos preceitos da razão prática (e as faculdades da razão: julgamento, pensamento e inferência). Tal concepção busca servir como base de justificação para o objetivo da justiça como equidade: sistematizar uma concepção política compartilhada de justiça capaz de mostrar-se uma alternativa praticável para uma sociedade democrática pluralista, apresentando uma interpretação apropriada da liberdade e da igualdade, e especificando os termos da cooperação social mais adequados para uma sociedade compreendida como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas vistas como cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais (Rawls, 2011, p. xv, 346-347; 2008, p. xxxv-xxxvi, 16).

Por fim, cumpre retomar uma das propostas do primeiro capítulo: identificar sua relação com este capítulo. No primeiro capítulo, examinamos a concepção moral de pessoa em *Teoria*, na qual a pessoa é, possuidora do mínimo necessário dos poderes morais da racionalidade e do senso de justiça, o fundamento da igualdade e o sujeito representado pelas partes na posição original. Tal concepção, no entanto, suscitou críticas comunitaristas (exemplificadas por Sandel), que apontavam para uma atribuição de um *sujeito radicalmente desencarnado* ao papel das partes, desvinculando os agentes que escolhem os princípios da comunidade que os constituiria. A partir da conclusão deste segundo capítulo, focado em *Liberalismo*, vimos que Rawls desloca a concepção de pessoa do âmbito abrangente da moral para o domínio estritamente político, como resposta à possível interpretação da justiça como equidade como

uma doutrina abrangente. Ela passa a ser entendida como uma ideia normativa extraída da cultura política pública das democracias.

Ao identificar a distinção entre identidade pública e identidade não-pública, e a possibilidade de sua síntese harmoniosa numa *identidade moral total* através do consenso sobreposto, mostramos como a concepção política de pessoa rawlsiana não é um eu desencarnado, mas um cidadão cuja liberdade se expressa em três aspectos: independência, autoautenticação e responsabilidade. Essa reformulação da concepção de pessoa no domínio do político é o elemento que permite a Rawls ir além de *Teoria* na questão da estabilidade da sociedade democrática. Ao tornar a concepção de pessoa compatível com o fato do pluralismo razoável, Rawls transforma a justiça como equidade em um *módulo* que pode ser acoplado às doutrinas abrangentes razoáveis capaz de garantir a estabilidade de uma sociedade profundamente dividida que, no entanto, é passível de aderir a um consenso sobreposto razoável.

Dito isso, ao estabelecer a concepção política de pessoa como o núcleo para a justificação pública, Rawls não apenas responde ao problema da estabilidade, como também define o terreno no qual as virtudes políticas podem florescer, não como elementos de doutrinas morais abrangentes, mas como elementos essenciais da própria cultura pública política das democracias. É a essa interpretação das virtudes do domínio do político que se dedicará a investigação subsequente: virtudes passíveis de aceitação e florescimento no domínio compartilhado do político e, por isso mesmo, virtudes propriamente políticas.

3 O DOMÍNIO DO POLÍTICO E AS VIRTUDES POLÍTICAS

Antes de iniciarmos este capítulo parece adequado lembrarmos a questão central que orientou a pesquisa até aqui, e, penso, seja a justificativa necessária para o texto que propomos desenvolver em seguida. A questão que orientou toda esta dissertação pode ser decomposta em duas partes: a primeira parte foi abordada no segundo capítulo (“A concepção política de pessoa”), na qual tentamos estabelecer a interpretação que Rawls dá à concepção de pessoa em sua teoria; a segunda parte está diretamente relacionada com essa interpretação, já que é essa concepção de pessoa que permitiria uma prevalência de virtudes políticas sobre quaisquer virtudes (de outros tipos, como moral, religiosa, filosóficas...) (Rawls, 2011, p. 230). Rawls alega que:

Afirmamos antes que o liberalismo político sustenta que, nas condições razoavelmente favoráveis que tornam possível uma democracia constitucional, as instituições políticas que satisfazem os princípios de uma concepção liberal de justiça realizam valores e ideais políticos que em geral *prevalecem* sobre quaisquer outros valores que se lhes oponham [...] (Rawls, 2011, p. 246-247, destaque nosso).

Precisamos recordar, também, sua própria questão:

“[...] como uma concepção política pode expressar valores que, nas condições razoavelmente favoráveis que tornam a democracia possível, em geral prevalecem sobre quaisquer outros valores que possam entrar em conflito com eles? [...]” (Rawls, 2011, p. 185).

É para essa questão de Rawls que se volta nossa problemática. Como é possível que em uma sociedade democrática e liberal as *pessoas* dão prevalência às virtudes e aos valores do domínio especial do político em detrimento das virtudes e dos valores que mesmo Rawls reconhece serem os compromissos mais profundos delas? Como é possível sustentar a hipótese liberal de que as *pessoas* possuem uma *identidade dividida*, entre uma parte política e uma parte abrangente, que possui uma conexão possível adequada favorecendo a prevalência dos valores políticos? (Rawls, 2011, p. 164-165).

3.1 O DOMÍNIO DO POLÍTICO

Antes de adentrarmos a análise terminológica propriamente dita, é necessário compreender uma característica fundamental do domínio político em Rawls: seu caráter fechado. Diferentemente das associações voluntárias, a sociedade política não é algo que escolhemos integrar; é nela que adquirimos existência social e dela não podemos sair voluntariamente. Como Rawls observa:

[...] A sociedade política é fechada: é dentro dela que ganhamos existência, e dela não entramos nem saímos voluntariamente; na verdade, não podemos fazê-lo.*

*A adequação dessa suposição reside, em parte, em um fato que aqui só mencionarei de passagem: que o direito de emigração não torna voluntária a aceitação da autoridade política da mesma forma que as liberdades de pensamento e de consciência tornam voluntária a aceitação da autoridade eclesiástica. Isto revela outra característica do domínio do político, uma característica que o distingue do associativo (Rawls, 2011, p. 160).

Essa característica, o fato de estarmos sempre já inseridos na sociedade política, sem possibilidade de uma adesão ou saída verdadeiramente voluntária, é o pano de fundo sobre o qual Rawls constrói sua concepção de justiça. É porque a sociedade política é fechada que se torna necessário um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes diversas: os cidadãos não podem simplesmente deixar a comunidade quando os termos da cooperação lhes parecem desfavoráveis; precisam encontrar, dentro dela, razões para endossar as instituições que regulam sua vida coletiva (Rawls, 2011, p. 45-46).

Feita essa observação preliminar sobre a especificidade do político, passemos agora à análise terminológica que nos ajudará a compreender os diferentes sentidos que Rawls atribui a essa noção. A proposta para esta sessão é estabelecer o uso e a distinção proposta por Rawls entre o domínio do político com os demais domínios. Analisando o sentido que Rawls utiliza o termo *political* e *politic*, como sugere o Dr. Alceu Maurício Junior em sua tese de doutoramento em filosofia política *Liberalismo político perfeccionista: uma promoção estatal das virtudes políticas a partir do paradigma liberal igualitário de John Rawls* (2025)⁵². Em seguida, identificaremos a aceção que Rawls faz do domínio do político em *Liberalismo*.

Iniciamos com a análise terminológica proposta: “[...] O erro na denominação do perfeccionismo moderado de Chan como uma forma de perfeccionismo político decorre de uma confusão terminológica em torno do que é o político para Rawls [...]” (Maurício Junior, 2025, p. 116). Maurício Junior se utiliza do trabalho de Roberto Alejandro “What is political about Rawls's political liberalism?” (1996) para problematizar as diferentes aceções do termo político, vejamos o que Alejandro apresenta.⁵³

Alejandro mostra diferentes descrições de *politics* à luz da tradição ocidental e apresenta alguns aspectos no qual a última versão de liberalismo é *political* (1996, p. 2). As definições do termo *politics* focam em realizar o bem da justiça por um procedimento justo de distribuição de bens; a busca e institucionalização do *bem comum*; a busca por um entendimento público do bem humano; enquanto outras veem a política como a busca pela glória (Maquiavel) ou pela ordem

⁵² A partir de agora apenas *LPP*.

⁵³ Três são os passos propostos por Alejandro, contudo, acreditamos que o segundo passo não é necessário para os nossos fins.

(Hobbes). Há também a ideia de que a *política* serve para ensinar virtudes ou envolve a participação comunitária (Dewey), culminando na visão de Lyotard, na qual a *política* é um campo de conflitos sem consenso possível. É importante destacar que estamos traduzindo *politics* por *política*, no entanto, no item 12 aparece o termo *political* (isto será avaliado adiante com a ajuda do texto de Maurício Junior) (Alejandro, 1996, p. 2-3).

Partindo desse pano de fundo com as 14 concepções do *politics* levantadas, Alejandro sustenta que a teoria de Rawls é *political*: ao articular uma concepção de justiça fundada em valores da história e da cultura de democracias constitucionais (i); por procurar acomodar uma ampla gama de interpretações conflitantes do bem humano, diferentes doutrinas abrangentes (religiosas, filosóficas, morais) (ii); por fim, ao propor uma estrutura que promova os valores políticos da cooperação, da estabilidade e da ordem para a regulação ou distanciamento dos conflitos presentes, e permanentes das doutrinas pluralistas, no âmbito de tais doutrinas abrangentes das pessoas (iii). Tais concepções do *politics* na teoria de Rawls, propostas por Alejandro, se enquadram nas seguintes concepções estabelecidas por este no começo do artigo:

- (1) *politics* como um sistema de regras para realizar o bem da justiça;
- (2) *politics* como a busca do, e a institucionalização do, bem comum;
- (5) *politics* como a busca da ordem civil;
- (10) *politics* como criação do poder estatal;
- (11) *politics* como um sistema de princípios para tratar, se possível, conflitos;
- (12) *politics* como um sistema de princípios para **evitar** conflitos;
- (13) *politics* como um sistema de princípios que acomoda diferentes concepções do bem humano, que são centrais para a compreensão de *politics* do *political liberalism* (1996, p. 21, itálico nosso, negrito do autor).

As seguintes concepções são apresentadas por Alejandro como compatíveis, mas não centrais ao *political liberalism* de Rawls:

- (7) *politics* como o ensino das virtudes em prol da estrutura pública;
- (8) *politics* como participação para realizar o bem da comunidade;
- (9) *politics* como participação por si só (1996, p. 21, destaques nossos).

Por fim, as visões de *politics* como visões que o definem por uma forma de debate público sobre o bem humano (3), como formação integral do caráter (6), ou como a arena de conflitos irreduzíveis no qual o consenso sobreposto seja impossível (14) são excluídas da proposta rawlsiana para uma teoria de justiça política (Alejandro, 1996, p. 21).

Então, Alejandro assume tal seleção (das concepções de *politics* que entram ou não na teoria de Rawls) e volta à análise para os críticos analisados no início do artigo. Ele diz que a afirmação de Mouffe sobre a carência de uma visão do bem comum na justiça como equidade é falsa, e a alegação de Mouffe de que o liberalismo de Rawls extingue o *politics* não é persuasiva. Segundo Alejandro, isso acontece por que Mouffe possui uma concepção de *political* como um

espaço de conflito (14). Alejandro alega que a crítica de Mouffe se fundamenta em apenas uma das concepções de *politics* que estão presentes na teoria de Rawls, o que inviabiliza sua proposta para a discussão crítica do *political* na justiça como equidade. A resposta de Alejandro à crítica de Mouffe é: “[...] it is not true that Rawlsian *politics* is free of conflicts, even if that is his deepest goal [...]” (1996, p. 21, destaque nosso). O que há na teoria rawlsiana é: a escolha dos princípios de justiça elimina conflitos na própria escolha, pois, uma vez escolhidos os princípios não haveria discussão necessária; os elementos essenciais da constituição são fundamentados desde o ponto de vista político, nas ideias intuitivas que extraímos da nossa cultura pública das sociedades democráticas, o que evita conflitos sobre estes elementos essenciais; por último, o conflito permanece nas demais áreas que não sejam sobre os elementos essenciais da constituição democrática, ou seja, o conflito permanece para além dos elementos essenciais da constituição, que são amplamente compartilhados e se mostram como a base pública para um consenso sobreposto.

Em síntese, a réplica de Alejandro a Mouffe revela que não é a presença ou ausência de conflito que está em jogo, a questão é o grau e o domínio no qual Rawls coloca o conflito. O que é pertinente para a nossa pesquisa é o modo como Alejandro demonstra que a crítica de Mouffe a Rawls se fundamenta partindo de uma concepção específica de *politics*, e exclui todas as outras possíveis concepções. Contudo, tal análise, proposta por Alejandro, levanta uma questão essencial que Maurício Junior parece solucionar: Alejandro aponta dois casos de três nos quais o conflito é eliminado (em um dos três ele é permitido), quando trata-se da fundamentação dos princípios de justiça e dos elementos constitucionais essenciais: os três casos fundamentais são a escolha dos princípios de justiça na posição original, a fundamentação dos elementos constitucionais essenciais, por fim, as demais questões legislativas e políticas (no qual o conflito persiste). Porém, qual é o critério que estabelece tal divisão e garante a possibilidade de consenso? (Alejandro, 1996, p. 21-22).

É precisamente essa lacuna que a distinção entre *politics* e *political* proposta por Maurício Junior parece solucionar. A *esfera da politics* é descrita por Alejandro como o domínio do conflito, na qual as visões de mundo e interesses diversos se confrontam. Por outro lado, a dimensão do *political* é imune a tal conflito, pois, os princípios de justiça e os elementos constitucionais essenciais são extraídos da cultura pública, caracterizando-se como o ponto de vista normativo comum que estabelece e julga as disputas que acontecem na esfera da *politics*.

Segundo a nossa leitura, Rawls faz uma distinção entre a política (*politics*) e o político (*political*); a política é o espaço ou a arena em uma sociedade democrática em que acontecem as disputas dos cidadãos por seus interesses, enquanto o político é o ponto

de vista comum compartilhado por meio do qual essas disputas são adjudicadas (Mauricio Junior, 2025, p. 117).

Tal interpretação oferece uma distinção terminológica fundamental para compreender o ponto de vista do liberalismo político rawlsiano: por um lado, *politics* como política, por outro lado, *political* como político. Para Rawls, *politics* se refere à esfera dinâmica e conflituosa das sociedades democráticas, um elemento natural ocasionado pelo fato do pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis, fato que seria eliminado apenas pelo uso do poder irrestrito do Estado culminando no fato da opressão (Rawls, 2011, p. 44). No caso da esfera do *political*, no liberalismo político, ele representa a dimensão normativa e estruturante da proposta rawlsiana: é o ponto de vista comum, compartilhado e público, do qual tais disputas podem ser julgadas. Para Rawls, o domínio do *political* não é, de modo algum, um compromisso contingente com os conflitos da esfera da *politics*, mas uma concepção que se sustenta por si própria (Rawls, 2011, p. 46-47). Uma concepção de justiça construída a partir de matérias encontradas na cultura pública de uma democracia constitucional (como tratado no segundo capítulo) (Rawls, 2011, p. 122-124; Rawls, 1999a, p. 514).

Ao propor uma concepção de justiça que se sustenta por si própria, o liberalismo político não exclui o conflito da sociedade, contudo, pretende colocá-lo na esfera da *politics*, ou seja, fora das discussões acerca das questões políticas fundamentais de justiça (Rawls, 2011, p. 11). Por outro lado, essa concepção de justiça, que se sustenta por si própria, tem como objetivo “especificar o domínio do *político*” que evita fundamentar-se em quaisquer doutrinas abrangentes específicas (mesmo que razoáveis), buscando funcionar apenas como um *módulo* para diferentes doutrinas abrangentes razoáveis: “[...] a concepção política é um módulo, uma parte constituinte essencial que, de formas diversas, se encaixa em, e por receber apoio de, diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que persistem na sociedade que por ela seja regulada” (Rawls, 2011, p. 170).

De tal modo, a interpretação proposta por Maurício Junior mostra-se feliz para nossos propósitos, pois oferece uma distinção terminológica entre *politics* (a esfera contingente dos conflitos) e *political* (o ponto de vista normativo comum). Esta distinção será fundamental mais adiante, quando nos dedicarmos a distinguir as virtudes políticas de outros tipos de virtudes. Contudo, para que essa distinção não seja meramente terminológica, mas efetivamente incorporada à estrutura teórica rawlsiana, é necessário compreender a natureza específica da ideia de *político* no liberalismo político. Essa ideia é uma construção normativa, e não um conceito descritivo. É precisamente nesse ponto que a investigação de Jaderson Borges Lessa,

em seu texto “O conceito de político em John Rawls” (2016), se torna oportuna para complementar nossa proposta. Lessa busca compreender o uso rawlsiano da ideia de político não como um conceito fixo e descritivo, mas como uma concepção normativa e construída, aproximando-se, assim, da distinção entre concepção e conceito que já exploramos no primeiro capítulo. Analisemos, pois, o que Lessa estabelece em sua investigação.

O primeiro elemento fundamental que o autor procura estabelecer é uma distinção dentro da reflexão política: existe uma teoria política que é normativa e outra que é descritiva. No primeiro caso, estamos falando de uma reflexão normativa preocupada com o *deve ser*, que busca estabelecer princípios e ideais para relacionar a realidade a um modelo prescritivo. Em contraposição, a reflexão descritiva procura compreender e explicar *o que é*, partindo da observação da realidade e das práticas políticas existentes. De tal modo, a teoria política opera de modo que há: “[...] de um lado o politicamente *praticável* e do outro o que é *desejável* [...]” (Lessa, 2016, p. 157, destaques nossos).

Ao utilizar tal distinção para analisar a teoria rawlsiana, o autor sustenta que, embora a justiça como equidade se inclua no polo normativo (visa construir princípios que orientem e organizem a sociedade, não apenas descrevê-la), isso não rejeita o polo descritivo. Neste sentido, Lessa defende que Rawls está buscando uma interpretação, o mesmo que, uma *concepção* da política, baseada nos problemas centrais do Estado democrático moderno e contemporâneo, não em um *conceito* do que é o campo do político (2016, p. 158).

[...] Ele [Rawls] não quer apenas dar explicações de como o poder político é empiricamente, mas, tendo em vista seus objetivos práticos, quer fazer uma “construção” que, de fato, modifique (e não apenas descreva) a sociedade política e os princípios que devem regê-la, ou ainda a revisão dos juízos ponderados sobre a justiça (Lessa, 2016, p. 158, acréscimo nosso).

Por isso, a obra de Rawls, diferentemente da obra de Hobbes (exemplo apresentado por Lessa), se preocupa primariamente com a reflexão normativa, buscando uma estrutura política estável para as sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis.

Afirmar que a justiça como equidade é independente (*freestanding*) significa sustentar sua independência em relação a qualquer doutrina abrangente específica. O liberalismo político de Rawls propõe, assim, uma concepção de justiça construída a partir da cultura pública das democracias constitucionais, a qual, justamente por sua independência, pode ser endossada por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Essa possibilidade emerge de um fundo histórico concreto: o “longo movimento intelectual” (Rawls, 2011, p. 182) que, desde a defesa lockeana da tolerância religiosa, sedimentou os ideais da liberdade de consciência e da laicidade

do Estado. É nesse solo histórico comum que se erguem os valores e virtudes políticas. Como define Jaderson Lessa (2014, p. 89), tais virtudes não exprimem o ideal de pessoa de uma doutrina particular, mas sim “[...] o ideal de um cidadão em uma democracia contemporânea [...]”. Por articularem esse ideal público e compartilhado, tais virtudes podem ser integradas – como um *módulo* – às diversas visões de mundo abrangentes, compatibilizando-se com seus demais valores sem se confundir com eles.

Este capítulo propõe-se a identificar as características que permitem às virtudes políticas integrarem-se ao consenso sobreposto rawlsiano, consolidando assim a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, tal como delineada no capítulo anterior. A análise do domínio do político justifica-se, portanto, por ser nele que tais virtudes encontram seu espaço de sustentação e cultivo enquanto elementos públicos e compartilháveis. Para tanto, toma-se como estudo de caso privilegiado a virtude da tolerância, cujo percurso histórico exemplar – desde suas origens teológicas e morais (como em Locke) até sua reformulação no quadro político de Rawls – ilustra a transição de uma virtude abrangente para uma virtude política. Compreender essa trajetória não apenas esclarece o estatuto da tolerância no liberalismo político, mas também oferece um modelo analítico para se interpretar outras virtudes (como a razoabilidade, o respeito mútuo e a civilidade) no mesmo domínio público e normativo.

Assim, o objetivo da justiça como equidade como uma concepção política é prático, e não metafísico ou epistemológico. Ou seja, ela se apresenta não como uma concepção de justiça que seja verdadeira, mas como uma que pode servir de *base para um acordo político* consciente e voluntário entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais. [...] Para assegurar esse acordo, tentamos, tanto quanto possível, evitar questões filosóficas, morais e religiosas controversas. Fazemos isso não porque essas questões sejam irrelevantes ou encaradas com indiferença, mas porque as consideramos importantes demais e reconhecemos que não há como resolvê-las politicamente (Rawls, 1985, p. 230, destaques nossos).⁵⁴

Em suma, a próxima sessão tentará expor o modo pelo qual a interpretação, desde o ponto de vista político, da tolerância religiosa lockeana é desenvolvida no domínio especial do político, pela acepção rawlsiana do *political* (a partir de agora, apenas político). Buscaremos sustentar o modo como tal interpretação de uma virtude moral e teológica incorpora a necessidade de “servir de base para um acordo” para o terreno comum das discussões acerca dos elementos constitucionais essenciais.

Embora o liberalismo político busque um terreno comum e seja neutro em relação ao objetivo, é importante enfatizar que pode afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral e encorajar determinadas *virtudes morais*. Assim, a justiça como equidade inclui uma interpretação de algumas virtudes políticas – as virtudes da

⁵⁴ Cf. Rawls, 1999a, p. 394-395.

cooperação social equitativa, tais como as virtudes da civilidade e da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça [...] (Rawls, 2011, p. 229, destaque nosso).

Este parágrafo é extremamente relevante para nossa discussão, pois articula-se com a conclusão apresentada no início deste capítulo, em que o domínio do político, como o ponto de vista comum compartilhado dos cidadãos, associa-se ao “terreno comum” que o liberalismo político busca; em segundo lugar, chega no ponto nodal de nossa pesquisa, já que o liberalismo político propõe uma “interpretação de algumas virtudes políticas” essenciais para a possibilidade de uma sociedade democrática, entre elas a civilidade, a razoabilidade, o senso de justiça e a tolerância, que passaremos a abordar.

3.2 A VIRTUDE DA TOLERÂNCIA NO DOMÍNIO DO POLÍTICO

Na obra *Liberalismo*, Rawls apresenta e discute alguns sentidos da tolerância: a tolerância religiosa, a tolerância como uma das origens possíveis do liberalismo (Rawls, 2007, p. ii) e como uma virtude política. No primeiro caso, Rawls traz a tolerância religiosa como um princípio que se estabeleceu como uma das convicções mais firmes da sociedade democrática (Rawls, 2011, p. 9).⁵⁵ No segundo sentido, essa tolerância religiosa é interpretada por Rawls como a origem de transformações nas sociedades, que possibilitaram o surgimento de elementos essenciais para a transição para uma sociedade democrática. A *Reforma* é “a origem histórica do liberalismo político”, ela introduziu na sociedade debates essenciais para se pensar uma sociedade democrática e liberal, como: liberdade de crença, liberdade de consciência e liberdade de pensamento (Rawls, 2011, p. XXVI; 2007, p. 11; 2016, p. 260, 272).

Por último, encontramos a tolerância como uma virtude política. Tal interpretação da tolerância como virtude aparece ao discutir a possível objeção de que o liberalismo político possui um viés arbitrário, dando preferência a uma concepção do bem em detrimento de outras possíveis. Tal objeção, segundo Rawls, passa pela noção que a neutralidade possui para o liberalismo político (Rawls, 2011, p. 224-225). Neste sentido, Rawls distingue entre a neutralidade de procedimento, neutralidade de objetivo, neutralidade de oportunidade e neutralidade de efeito, defendendo que a justiça como equidade é neutra apenas em seu objetivo, uma vez que não visa favorecer nenhuma doutrina abrangente em particular.

Ao fazer isso, defendendo que a justiça como equidade é neutra em seu objetivo, Rawls garante que a concepção política de justiça introduza ideais do bem “[...] sempre e quando sejam ideias

⁵⁵ Veja o exemplo proposto por Rawls de uma sociedade sem tal princípio (Rawls, 2011, p. 231-231).

políticas, isto é, sempre e quando pertençam a uma concepção política razoável de justiça para um regime constitucional [...]” (Rawls, 2011, p. 229). Em outras palavras, a neutralidade de objetivo assegurada pela justiça como equidade permite a introdução de ideais políticos, sem que isso signifique adotar uma doutrina abrangente particular. Os ideais e as *virtudes políticas* associadas a eles não são introduzidos na concepção política de justiça como parte de uma visão moral ou religiosa particular, ao contrário, é preciso “[...] supor que são compartilhadas pelos cidadãos [...]” que aceitam os “[...] princípios de justiça política e as formas de juízo e de conduta essenciais para preservar a cooperação equitativa [...]” (Rawls, 2011, p. 229).

Dessa forma, a tolerância como virtude política emerge como um componente essencial da cultura pública, capaz de sustentar a cooperação social entre cidadãos que possuem doutrinas abrangentes incomensuráveis e, no entanto, razoáveis. Introduzir virtudes políticas como a tolerância fortalece a concepção política de justiça e reforça a possibilidade de que os cidadãos de uma sociedade, efetivamente regulada por princípios políticos de justiça, vejam os valores de suas doutrinas abrangentes razoáveis como compatíveis ou, pelo menos, não completamente contrários, aos valores e ideais políticos.

[...] Nesse caso, são os próprios cidadãos que, como parte do exercício de sua liberdade de pensamento e de consciência, e voltando-se para suas próprias doutrinas abrangentes, veem a concepção política como derivada de outros valores seus, ou congruentes com eles, ou pelo menos não contraditória em relação a esses outros valores (Rawls, 2011, p. 12).

Assim, a tolerância como virtude política (de mesmo modo que outras virtudes políticas, como a civilidade, a razoabilidade e o senso de justo) justifica a neutralidade de objetivo e distancia a concepção política de justiça de qualquer doutrina abrangente particular. Porém, mostramos que a promoção de certas virtudes não representa um abandono do ideal de imparcialidade do liberalismo político e sim a aceitação do fato do pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis em sociedades democráticas, que possuem as liberdades de consciência e de pensamento garantidas por suas instituições básicas (Rawls, 2011, p. 458, n. 21). Ao introduzir a noção de que as virtudes políticas são compartilhadas por diferentes cidadãos com suas distintas e, muitas vezes, incomensuráveis doutrinas abrangentes, Rawls desenvolve a disposição que a concepção política de justiça possui para construir um *terreno comum* como um espaço ativo da cooperação social dos cidadãos livres e iguais, ou seja, a possibilidade de se pensar um consenso sobreposto das doutrinas abrangentes razoáveis.

Concluimos com a seguinte afirmação: as virtudes políticas devem estar ligadas aos princípios de justiça política e à cooperação social equitativa, associadas a ideais compartilháveis por

cidadãos de diferentes doutrinas abrangentes razoáveis no interior de uma sociedade regulada por esses princípios. Uma concepção política de justiça introduz em sua estrutura virtudes e ideais políticos com a função de sustentar instituições públicas e a estabilidade social de uma sociedade democrática pluralista, promovendo pelo Estado apenas aqueles ideais e virtudes que fazem parte da cultura política pública, sem com isso promover qualquer doutrina abrangente específica (Rawls, 2011, p. 230).

Refletida à luz da distinção fundamental entre política (*politics*) e político (*political*), a classificação das virtudes ganha um novo e decisivo contorno. As virtudes políticas alinham-se ao domínio do político. Tais virtudes e ideais políticos sustentam o projeto de construir um terreno comum para a cooperação entre cidadãos vistos como livres em iguais, em sociedades democráticas. Em contrapartida, as virtudes não-políticas de doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes fazem parte da esfera da política (espaço do conflito). Desse modo, Rawls parece ter êxito em definir o domínio especial do político como capaz de sustentar um consenso sobreposto (Rawls, 2011, p. 12). Ao articular estes dois âmbitos sem os confundir, Rawls define o domínio no qual o problema de nossa pesquisa surge. Só nos resta tentar dar uma resposta à questão central da pesquisa: como as virtudes do domínio do político conseguem ter precedência sobre virtudes não-políticas, pelo menos no que diz respeito ao debate público sobre questões de justiça básica?

3.3 A RESPOSTA DE RAWLS À PREVALÊNCIA DAS VIRTUDES POLÍTICAS

O ponto de partida inevitável para se compreender a solução rawlsiana é o reconhecimento do fato do pluralismo razoável como um dado da realidade social que sua teoria busca regular.⁵⁶ O autor é categórico quanto a este pressuposto do liberalismo político:⁵⁷

[...] Essa concepção depende, no entanto, de todos professarem a mesma doutrina abrangente e, por isso, deixa de ser viável como ideal político uma vez que reconheçamos o *fato do pluralismo razoável*, que caracteriza a cultura pública da sociedade política requerida pelos dois princípios de justiça (Rawls, 2011, p. 458, n. 21, grifos nossos).

Tal afirmação se insere na controvérsia com Habermas, especificamente na réplica de Rawls às críticas sobre o papel do consenso sobreposto. Habermas problematizava a necessidade desse consenso para uma concepção de justiça que alega ser *freestanding* e desafiava a justificação

⁵⁶ Tal distinção foi tratada no segundo capítulo desta dissertação.

⁵⁷ Este fato difere do mero pluralismo como tal, distinção que Rawls originalmente não considerou e que só foi incorporada à sua teoria após a intervenção crítica de Joshua Cohen (Rawls, 2011, p. 42, n. 37).

dessa reconfiguração da *justiça como equidade* no liberalismo político (Rawls, 2011, p. 455-456). Em resposta, Rawls, consolida uma linha de desenvolvimento iniciada em *JFPM* (1985, p. 223-225), que reconhece o problema da estabilidade (conforme apresentada na Parte III de *Teoria*) à luz do fato do pluralismo razoável.⁵⁸ Esse fato é assumido, então, como elemento constitutivo das sociedades democráticas que garantem e promovem ao longo do tempo a liberdade de consciência e de pensamento (Rawls, 2011, p. 45). Este problema diz que a concepção de sociedade bem-ordenada tornava a justiça como equidade em uma doutrina abrangente entre outras (Rawls, 2011, p. xvi).

A resposta de Rawls, para Habermas, nos permite compreender de modo mais amplo elementos que fazem parte de sua resposta (da prevalência de valores políticos). Para responder ao filósofo alemão, Rawls apresenta três interpretações da *justificativa* e duas do *consenso sobreposto* (Rawls, 2011, p. 456). A justificação *pro tanto*, a justificação completa (*full justification*) e a justificação pública. Por outro lado, o consenso de negociações *políticas (modus vivendi)* e o consenso sobreposto razoável.

Grosso modo, o primeiro tipo de justificação (*pro tanto*) é a justificação interna e filosófica da concepção política. É a demonstração de que a concepção política é completa e se sustenta por si mesma por valores e ideais políticos, fornecendo todas as respostas necessárias para as questões de justiça básica e essenciais constitucionais (Rawls, 2011, p. 456-457). Este tipo de justificação não é suficiente para dar estabilidade a um arranjo constitucional para uma sociedade marcada por um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes também razoáveis, pois tal justificação *pro tanto* “[...] pode ser sobrepujada pelas doutrinas abrangentes dos cidadãos, uma vez que todos os valores sejam levados em conta” (Rawls, 2011, p. 457). O segundo tipo de justificação, *full justification*, descreve o processo ideal pelo qual um cidadão, em seu foro íntimo, conecta os valores políticos públicos aos valores de sua própria doutrina abrangente. A ideia é identificar se o cidadão, com sua visão profunda do mundo (religiosa, filosófica...), pode aceitar os princípios políticos como compatíveis e integrá-los à sua doutrina abrangente, sem preocupar-se com as doutrinas dos outros. Se for possível pensar assim, a justificação se torna plena (Rawls, 2011, p. 457). Estes dois tipos de justificação são necessários para o liberalismo político, contudo não são suficientes, por isso Rawls introduz a *justificação pública*.

⁵⁸ Cujas elaboração é aprofundada, ainda antes de *Liberalismo*, em “The Idea of an Overlapping Consensus” (1987), no qual o pluralismo razoável é classificado como um *fato*. Cf. Rawls, 1987, p. 1. Depois aprimorada com a distinção de Joshua Cohen em “Moral Pluralism and Political Consensus” (1993). Cf. Rawls, 2011, p. 42, n. 37.

Esta *justificação pública* é o nível decisivo para a estabilidade social. Essa justificação “[...] verifica-se quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção compartilhada de justiça, inserindo-a em suas diferentes doutrinas abrangentes razoáveis [...]” (Rawls, 2011, p. 458), de tal forma a criar um terreno comum público que torna a cooperação equitativa mutuamente reconhecida e legítima para cidadãos que discordam profundamente. “[...] Um ponto crucial aqui é que, embora a justificação pública da concepção política para a sociedade política dependa de doutrinas abrangentes razoáveis, essa justificação só faz isso de modo indireto [...]” (Rawls, 2011, p. 458). Tal justificação pública é, para Rawls, um elemento que possibilita a existência de um consenso sobreposto razoável.

[...] Não há, então, justificação pública para a sociedade política sem que exista um *consenso sobreposto razoável*, e tal justificação também se conecta com a ideia de estabilidade pelas razões certas, assim como com a de legitimidade [...] (Rawls, 2011, p. 459-460, destaques nossos).

Em suma, o pluralismo razoável se mostra como um problema para a justificação. Esse fato não encontra solução partindo de uma justificação *pro tanto*, nem pelo ato de um cidadão pela justificação individual. Aceitando o fato do pluralismo razoável como uma condição do mundo real, qualquer teoria pública de justiça precisa introduzir uma nova forma de justificação possível, no caso, a pública, capaz de estabelecer o fundamento para a união social. A proposta de Rawls é introduzir a noção do consenso sobreposto razoável, como um dispositivo para fornecer uma justificação pública, partindo de fatos já existente nas sociedades democráticas liberais (Rawls, 2011, p. xxvi-xxvii, 170, 458, n. 20, 462, n. 27). “[...] Um passo para mostrar isto consiste em exibir a possibilidade de um consenso sobreposto em uma sociedade com uma tradição democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável [...]” (Rawls, 2011, p. 203).

Por fim, antes de analisarmos a resposta propriamente dita de Rawls, precisamos compreender o modo como o consenso sobreposto razoável pode ser considerado como um fato geral⁵⁹ para a construção de uma concepção política de justiça (Rawls, 2011, p. 458, n. 20). Dois são os tipos de consenso sobreposto que são comparados: o consenso sobreposto da *política* (*politics*) e o consenso sobreposto razoável.

O primeiro tipo de consenso sobreposto está associado com o papel de um político, que possui a tarefa de alcançar um acordo sobre interesses de grupos diversos. Este consenso pode

⁵⁹ Nos termos da teoria da justiça como equidade faz sentido pensar no fato da possibilidade de um consenso sobreposto razoável como sendo uma condição necessária para a sociedade democrática, sem a qual estaríamos falando de um *modus vivendi* do consenso sobreposto simples.

caracterizar-se como um *modus vivendi*, que busca um acordo contingente, típico da política (*politics*). Nele grupos com interesses distintos aceitariam certas regras sem um compromisso moral compartilhado, mas apenas porque, nas circunstâncias atuais, essa seria a solução mais vantajosa (Rawls, 2011, p. xlv). Sua estabilidade é frágil, pois depende do equilíbrio momentâneo de forças; qualquer mudança significativa nesse equilíbrio pode romper o acordo. Assim, ele representa uma coexistência estratégica, não uma unidade social fundamentada em princípios comuns (Rawls, 2011, p. xlv, 463).

O segundo tipo de consenso sobreposto é o razoável. Este constitui a base moral da estabilidade no liberalismo político rawlsiano. Trata-se de um acordo profundo acerca dos princípios políticos de justiça, que emerge não de uma negociação de interesses puramente particulares, mas da convergência reflexiva de doutrinas abrangentes razoáveis, mesmo que com concepções do bem incomensuráveis. Cada cidadão, partindo de sua própria doutrina abrangente (religiosa, filosófica ou moral), sustenta, por razões internas a estas, o apoio a mesma concepção política independente (*freestanding*) de justiça pública. Portanto, um consenso que é estável *pelas razões certas*, uma vez que é ancorado nas convicções mais profundas dos indivíduos, garantindo uma unidade social que respeita e se sustenta no próprio pluralismo que a caracteriza (Rawls, 2011, p. 463-464).

A necessidade dessa digressão fica mais clara ao considerar a afirmação de Rawls, pois, sem a compreensão desse pano de fundo “[...] a afirmação que aparece no texto, considerada em si mesma, parece exprimir um ponto de vista moral abrangente que hierarquiza as obrigações devidas a instituições justas acima de todos os demais compromissos humanos [...]” (Rawls, 2011, p. 464, n. 29). Sem a compreensão da estabilidade pelas *razões certas*, a prevalência dos valores e das virtudes políticas sobre quaisquer outros valores (Rawls, 2011, p. 185) exigiria supor que valores desse subdomínio do âmbito de todos os valores fossem, de modo arbitrário, impostos de modo hierárquico e externo aos cidadãos (Rawls, 2011, p. 464, n. 29). A estabilidade pelas razões certas mostra que o domínio especial do político não se apresenta como um separado e afastado (Rawls, 2011, p. 163), mas sim como um terreno no qual os cidadãos com diferentes doutrinas abrangentes podem, pelas razões certas, compartilhar e concordar sobre questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. Por fim, acreditamos ser possível a análise das respostas que Rawls oferece à prevalência das virtudes políticas.

A pergunta central que orienta esta análise é: como a concepção política de *pessoa* do liberalismo político rawlsiano sustenta que, em uma sociedade bem-ordenada, um cidadão

atribuiria prioridade às virtudes políticas em detrimento de outras virtudes pessoais quando em disputa estão os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica? Para evitar uma leitura equivocada que visse nisso a imposição hierárquica de um conjunto abstrato de valores, é fundamental compreender o pano de fundo teórico reelaborado por Rawls após *Teoria*. Esse pano de fundo, como vimos, assenta-se em dois pilares interligados: a exigência de uma estabilidade pelas razões certas e o reconhecimento do fato do pluralismo razoável.

A busca por uma estabilidade fundada nas *razões certas* revela a insuficiência de doutrinas abrangentes seculares, como as de Kant ou Mill, para servirem de base pública compartilhada. Embora compatíveis com a democracia, suas razões filosóficas particulares não podem, num contexto de pluralismo, constituir algo que todos os cidadãos possam endossar. O pluralismo razoável, a existência permanente de doutrinas abrangentes incompatíveis, porém razoáveis, não é um mal a ser superado, mas o resultado esperado do exercício da razão humana sob instituições livres (Rawls, 2011, p. XVII). Reconhecer esse fato exige uma reformulação da sociedade bem-ordenada como apresentada em *Teoria*. A justiça como equidade deixa de ser apresentada como uma doutrina moral abrangente e é reconstruída como uma concepção política *freestanding*. Concomitantemente, sua concepção moral de pessoa é transformada em uma concepção política do cidadão (Rawls, 2011, p. XLI-XLIII, XLVIII).

É nesse quadro que surge o problema prático da obediência: como cidadãos, cuja *identidade moral total* também é moldada por doutrinas diversas, podem ser levados a respeitar e agir em conformidade com as leis de um regime constitucional quando questões fundamentais estão em jogo? (Rawls, 2011, p. XLIX). A resposta rawlsiana é que a adesão estável deriva do princípio de reciprocidade que, por sua vez, fundamenta o princípio liberal de legitimidade. Vamos analisar primeiro os princípios de reciprocidade, depois, podemos descrever o modo como este leva ao princípio de legitimidade.

A reciprocidade, no liberalismo político, não é uma mera vantagem mútua (*mutual advantage*), mas uma relação moral específica entre cidadãos livres e iguais no contexto de uma sociedade bem-ordenada.⁶⁰ Ela se distingue tanto do altruísmo imparcial quanto da busca por vantagem mútua a partir de um *status quo* arbitrário. A reciprocidade opera com um padrão de igualdade: os termos justos da cooperação social são aqueles que todos os participantes podem aceitar, na

⁶⁰ Vimos como uma interpretação da reciprocidade é apresentada por Rawls ao tratar da melhor concepção dos termos da cooperação social democrática (2.2.1 desta dissertação). No entanto, em *Liberalismo*, a noção de reciprocidade se distancia daquela noção de mutualidade (presente em *LHPP*). O princípio de reciprocidade não é mero benefício mútuo, ele é uma relação moral especificada entre cidadãos livres e iguais do ponto de vista de uma sociedade bem-ordenada (Rawls, 2011, p. 19-20).

condição de que todos os outros também os aceitem (Rawls, 2011, p. 20, 161). Estes termos, quando na estrutura básica de uma sociedade justa, asseguram que todos se beneficiem de maneira adequada a partir de um padrão moral de igualdade equitativa. Em suma, a reciprocidade é a expressão normativa da sociedade como sistema equitativo de cooperação. “[...] Isso traz à tona a consideração ulterior de que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos em uma sociedade bem-ordenada, que se expressa pela concepção política e pública de justiça dessa sociedade [...]” (Rawls, 2011, p. 20).

É desta relação moral fundamental que emerge o critério de legitimidade política. Se a cooperação deve reger-se por termos reciprocamente aceitáveis entre cidadãos livres e iguais, então, o exercício do poder coercitivo do Estado deve, por coerência, estar justificado perante todos que estão sujeitos a ele (Rawls, 2011, p. XLIX). O princípio de legitimidade exige, portanto, que o poder político seja exercido em conformidade com uma constituição cujos elementos essenciais todos os cidadãos, enquanto livres e iguais, possam razoavelmente endossar à luz de sua razão comum (Rawls, 2011, p. xlvii, p. 9). A legitimidade é, assim, a projeção institucional da reciprocidade no plano do poder coercitivo do Estado, entendido como expressão do corpo político da sociedade democrática (Rawls, 2011, p. 160-161).

O mecanismo que liga a concepção política de pessoa à prioridade do político torna-se agora visível. A reciprocidade opera como um padrão moral da igualdade, indicando os termos justos da cooperação como aqueles que todos podem aceitar. Por isso, a cidadão, ao se compreender como um participante livre e igual de um projeto cooperativo equitativo, reconhece a si mesmo na relação de reciprocidade que esse projeto estabelece no interior da sociedade democrática (Rawls, 2011, p. 162-165; 2007, p. 87). Assim, quando os termos constitucionais desse mesmo projeto estão em disputa, a virtude política da reciprocidade, agindo de acordo com leis publicamente justificáveis, não lhe é externa. Para Rawls:

[...] nosso exercício do poder político é plenamente apropriado só quando é exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais se podem 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 [...] (Rawls, 2011, p. 161).

É, portanto, a relação de reciprocidade inerente a uma sociedade bem-ordenada que fundamenta o princípio liberal de legitimidade. Este princípio exige que o exercício do poder coercitivo estatal seja publicamente justificável, *i.e.*, passível de ser endossado por todos os cidadãos, considerados como livres e iguais (Rawls, 2011, p. XLIX). Em síntese: ao compreender-se como participante livre e igual de um sistema equitativo de cooperação, cuja adesão coletiva

pressupõe termos razoavelmente aceitáveis, o cidadão internaliza o compromisso com esses mesmos termos. Assim, quando disputas envolvem os fundamentos dessa cooperação (os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica), ele reconhece na prioridade das virtudes políticas não uma imposição externa, mas a condição de possibilidade para a própria identidade pública que valoriza e para a continuidade do projeto cooperativo que a define. A virtude política emerge, assim, como a expressão necessária do autorrespeito cívico em um regime de liberdade igual. Este mecanismo é precisamente o que permite esperar que “[...] os cidadãos avaliem (de acordo com sua doutrina abrangente) quais valores políticos prevalecem sobre quaisquer outros valores que com eles possam conflitar ou são ordenados em posição de prioridade em relação a esses outros valores” (Rawls, 2011, p. 464).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensando no problema central que motivou esta pesquisa (a prevalência das virtudes políticas) e nos elementos analisados, é possível sustentar o pressuposto rawlsiano de que, em uma sociedade bem-ordenada por uma concepção política de justiça liberal, seus cidadãos dispõem das condições necessárias e suficientes para, de modo reflexivo, harmonizar e apoiar os valores políticos com os valores provenientes do âmbito mais amplo da vida pessoal, como os de natureza religiosa, filosófica ou associativa. A adesão reflexiva aos valores políticos se viabiliza porque os cidadãos se compreendem como livres em três dimensões interligadas: são independentes de qualquer concepção particular do bem, sem se identificarem de modo definitivo com ela; veem-se como fontes de reivindicações válidas e autoautenticativas perante as instituições básicas, em igualdade com os demais; e assumem a responsabilidade pela escolha dos fins últimos que desejam cultivar e perseguir.

Ademais, ao analisar o primeiro sentido no qual os cidadãos se veem livres, defendemos uma distinção terminológica, no segundo capítulo, apresentando a *identidade moral total* como um elemento novo no pensamento de Rawls, uma identidade moral que não se reduz à mera soma das identidades política e não-política do cidadão da sociedade bem-ordenada. Essa noção distingue-se do uso ambíguo que Rawls, por vezes, faz do termo *identidade moral*, o qual pode referir-se tanto ao conjunto simples de todas as identidades do cidadão quanto especificamente à identidade não-pública (Rawls, 2011, p. 36; 1985, p. 240, n. 23). Defendemos que a *identidade moral total* é aquela que sustenta a possibilidade de um consenso sobreposto razoável, expressando a capacidade reflexiva inerente à concepção política de pessoa enquanto cidadão livre e igual, capaz de participar ativamente de um sistema equitativo de cooperação social (Rawls, 2011, p. 45, 158).

Desse modo, propomos uma recapitulação: os elementos apresentados ao longo deste trabalho sustentam essa interpretação do argumento rawlsiano. No primeiro capítulo, analisamos *Teoria* (1971) com o objetivo de estabelecer o ponto de partida do qual compreender as modificações introduzidas em *Liberalismo* (1993), as quais visavam solucionar o *grave problema* de interpretação da justiça como equidade como exposta na obra inaugural. Identificamos, assim, a transição realizada por Rawls de uma concepção moral para uma concepção política de pessoa. Constatamos que a concepção moral de pessoa em *Teoria*, alicerçada nos dois poderes morais, moldava a concepção-modelo da posição original e, como demonstrado, abria espaço para mal-entendidos, exemplificados pela objeção comunitarista de Michael Sandel (1982) acerca de um sujeito excessivamente abstrato e desencarnado.

Em resposta ao problema da estabilidade e a essa objeção, Rawls opera uma delimitação estrita do âmbito da justiça ao domínio do político. Nesse movimento, ajusta sua concepção-modelo de pessoa para o âmbito especial do político, articulando-a em três sentidos de liberdade (independência, autoautenticação e responsabilidade) que definem a autocompreensão do cidadão. Foi na análise do primeiro sentido (independência) que identificamos o núcleo da divisão da identidade do cidadão entre pública/política e não-política/não-institucional, o que culminou em nossa proposta de distinção terminológica.

Esta proposta procura superar uma ambiguidade presente no texto rawlsiano, que ora utiliza “identidade moral” para se referir à identidade não-pública, ora para designar a união das identidades pública e não-pública. Assim, propusemos os termos *identidade moral abrangente* para a primeira e identidade moral total para a última, que é a conciliação de todas as identidades, com o objetivo de alcançar um sistema de cooperação equitativa entre cidadãos livres e iguais através de um consenso sobreposto razoável, em oposição à identidade moral como soma simples de todas as outras identidades – como é sugerido em *JFPM*, 1985, p. 240, n. 23. Por fim, ao delimitar o domínio do político como a esfera do *terreno comum* no qual a justificação pública é exigida, evidenciamos a necessidade de que os cidadãos, pelas razões certas, reconciliem seus valores não-políticos com os valores políticos. Expusemos o mecanismo pelo qual essa reconciliação reflexiva é possível, apontando para a formação de um consenso sobreposto razoável.

A análise desenvolvida permite concluir que, no quadro ideal por ele definido, a teoria de Rawls oferece uma resposta coerente e sofisticada ao problema da prevalência das virtudes políticas. A primazia dos valores políticos surge como o resultado de uma síntese reflexiva, possibilitada pela concepção política de pessoa e pela estruturação de um domínio do político como esfera de justificação pública. A identidade moral total, conceituação proposta, é o operador dessa síntese, representando a unidade reflexiva na qual o cidadão, a partir de sua autocompreensão como livre (independente, autoautenticativo e responsável), harmoniza seus compromissos abrangentes com os valores políticos compartilhados, tornando-se o agente efetivo de um consenso sobreposto razoável.

No entanto, a força desta resposta está intrinsecamente vinculada às condições ideais que a fundamentam: uma sociedade bem-ordenada e um pluralismo razoável. É precisamente essa idealização que garante as condições necessárias e suficientes para a adesão reflexiva. Assim, a conclusão rawlsiana se apresenta de dois modos: ela resolve o problema da estabilidade dentro de seus próprios pressupostos, mas, concomitantemente, explicita seus limites.

Portanto, a contribuição definitiva de Rawls, à luz desta dissertação, é dupla. Em termos normativos, ele demonstra como a prevalência do político pode ser um compromisso autêntico e não coercitivo, fundamentado na autocompreensão liberal dos cidadãos. Em termos críticos, sua teoria serve como um padrão regulativo que, ao delimitar com clareza as condições de sua própria validade (a sociedade bem-ordenada), permite identificar e medir o abismo entre o ideal de uma democracia pluralista estável e as complexidades, os conflitos e as injustiças do mundo político real. A pergunta pela prevalência das virtudes políticas, assim, desloca-se: “não mais apenas como é possível?” para a pergunta: quais são as condições sociais, políticas e educacionais que precisam ser construídas para que tal possibilidade se torne efetiva?

REFERÊNCIAS

- ALEJANDRO, Roberto. What Is Political about Rawl's Political Liberalism?. **The Journal of Politics**, v. 58, n. 1, p. 1-24, 1996.
- ARRAES, R. Rawls e a prioridade das liberdades básicas. **Controvérsia** (UNISINOS) - ISSN 1808-5253, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 55–69, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7090> Acesso em: 22 set. 2025.
- AUDARD, Catherine. Introdução: John Rawls e o conceito do político. In RAWLS, J. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BALLINGRUD, G. Public Reason as Highest Law. **Law and Philos** 37, 145–170 (2018). <https://doi.org/10.1007/s10982-017-9308-2>
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2024. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 28 nov. 2025.
- COLLINGWOOD, R. G. **An Autobiography**. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- DANIELS, Norman. **Reading Rawls: Critical studies on Rawls ‘A theory of justice’**. Stanford University Press, 1989.
- DOMBROWSKI, Daniel A. **Rawls and religion: The case for political liberalism**. SUNY Press, 2001.
- FANTON, Marcos. Rawls’s Point of View: A Systematic Reading of Justice as Fairness. **Brazilian Political Science Review**, v. 14, n. 2, p. e0003, 2020.
- FORST, Rainer. How (not) to speak about identity: The concept of the person in a theory of justice. **Philosophy & Social Criticism**, v. 18, n. 3-4, p. 293-312, 1992.
- FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Routledge philosophers. (Simultaneously published in the USA and Canada). 2007.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?**. Editora Paz e Terra, 1985.
- GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. 11. ed. São Paulo: FTD, 1994.
- JAMES, Aaron. Political constructivism. **A Companion to Rawls**, p. 251-264, 2013.
- LESSA, Jaderson Borges. O conceito de político em John Rawls. In: ALVES, Ítalo; PIROLA, Emerson (orgs.). **XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 3 [recurso eletrônico]**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 153. Disponível em: <http://www.editorafi.org>.
- LI, Xiaorong. A Critique of Rawls's ‘Freestanding’ Justice. **Journal of applied philosophy**, v. 12, n. 3, p. 263-271, 1995.

MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge University Press, Cambridge United Kingdom. 2014.

MEYER, Michel. The Perelman-Rawls debate on justice. **Revue internationale de philosophie**, p. 316-331, 1975.

NEDEL, José. A teoria da justiça de John Rawls. **Cadernos IHU idéias**, 2008.

NOZICK, Robert. **Anarchy, state, and utopia**. John Wiley & Sons, 1974.

O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. **The Cambridge Companion to Rawls**, p. 347, 2003.

ORBEN, Douglas João. Jürgen Habermas e John Rawls: um debate sobre o liberalismo político. **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 8, n. 19, p. 1-18, 2016.

QUONG, Jonathan, Public Reason, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2022, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/public-reason/>.

RAWLS, John. A Theory of Justice, Cambridge, MA, 1971. **A Theory of Justice: Revised Edition**. Cambridge, MA, 1999.

RAWLS, John. Fairness to goodness. **The Philosophical Review**, v. 84, n. 4, p. 536-554, 1975.

RAWLS, John. **Lectures on the History of Moral Philosophy**, B. Herman (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Trad. Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RAWLS, John. **Justice as fairness: A restatement**. Erin Kelly/Harvard University, 2001.

RAWLS, John. Kantian constructivism in moral theory. **The journal of philosophy**, v. 77, n. 9, p. 515-572, 1980.

RAWLS, John. **Lectures on the History of Political Philosophy**, S. Freeman (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

RAWLS, John. **Liberalismo Político**. Ed. Ampl. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. **Political liberalism**. Expanded edition. Columbia University Press. New York Chichester, West Sussex. 2005.

RAWLS, John. Reply to Alexander and Musgrave. **The Quarterly Journal of Economics**, v. 88, n. 4, p. 633-655, 1974.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. Martin Fontes, São Paulo, 1997.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Jussara Simões; Rev. Técnica Alvaro de Vita. Martin Fontes, São Paulo, 2008.

RAWLS, John. **Uma Teoria de justiça**. Trad. Jussara Simões; Rev. Técnica Alvaro de Vita. Martin Fontes, São Paulo, 2016.

RAWLS, John. **Collected papers**. Harvard University Press, 1999a.

REIDY, David A. Rawls and American Political Traditions. *Journal of Social Philosophy* 55(2): 2024, p. 178–208. <https://doi.org/10.1111/josp.12549>.

SANDEL, Michael J. **Liberalism and the limits of justice**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998/1982.

SANDEL, Michael J. Preface to the second edition: The limits of communitarianism. *In*: SANDEL, Michael J. **Liberalism and the limits of justice**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. IX-XVI.

SEN, Amartya. Equality of what? The Tanner lecture on human values. **Stanford University, May**, v. 22, 1979.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Construtivismo Político: além do realismo e antirrealismo. **ethic@-An international Journal for Moral Philosophy**, v. 10, n. 1, p. 1-25, 2011.

TOMÉ, J. Contra as críticas comunitaristas de Michael Sandel ao pensamento de Rawls. **Aufklärung: journal of philosophy**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. p. 109–124, 2023. DOI: 10.18012/arf.v10i2.63424. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/63424> . Acesso em: 16 abr. 2025.

VALENTINI, L. Ideal vs. non-ideal theory: A conceptual map. **Philosophy Compass**, v. 7, n. 9, p. 654-664, 2012.

WALZER, Michael. **Interpretation and social criticism**. harvard university Press, 1987.

WEITHMAN, Paul. **Why political liberalism?: on John Rawls's political turn**. Oxford University Press, 2010.

WENAR, L. John Rawls. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Ed. Edward N. Zalta), 2021.

WILLIAMS, Andrew, Constructivism in Political Philosophy, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/constructivism-political/>.