EDISON DRI CONSIGLIO FILHO

JUSTIÇA COMO RECONCILIAÇÃO E UTOPIA EM JOHN RAWLS

Porto Alegre, janeiro de 2025.

EDISON DRI CONSIGLIO FILHO

JUSTIÇA COMO RECONCILIAÇÃO E UTOPIA EM JOHN RAWLS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Professor Orientador: Dr. Paulo Baptista Caruso MacDonald.

Porto Alegre, janeiro de 2025.

CIP - Catalogação na Publicação

Consiglio Filho, Edison
Justiça como reconciliação e utopia em John Rawls / Edison Consiglio Filho. -- 2025.
164 f.
Orientador: Paulo MacDonald.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2025.

1. Justiça. 2. Utopia. 3. John Rawls. 4. Reconciliação. 5. Emoções Políticas. I. MacDonald, Paulo, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Edison Dri Consiglio Filho

JUSTIÇA COMO RECONCILIAÇÃO E UTOPIA EM JOHN RAWLS

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor” e aprovada em sua forma final.

Porto Alegre, 18 de Fevereiro de 2025.

_____
Prof. Paulo Baptista Caruso MacDonald, Dr.
Orientador

Banca Examinadora:

_____
Prof.ª Denilson Luís Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

_____
Prof.ª Mariana Kuhn de Oliveira, Dra.
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP)

_____
Prof.ª Felipe Gonçalves Silva, Dr.
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

_____
Prof. Nikolay Steffens Martins, Dr.
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Como é de praxe escrever nesses espaços de agradecimentos, desenvolver uma tese de doutorado é um processo com muitos momentos de solidão. Um sentimento muito presente ao longo desse processo, especialmente na fase de escrita, foi o de desacreditar no valor do que escrevia, de, ao pensar e repensar as mesmas ideias por tantas vezes comigo mesmo, sentir que elas são um monólogo que talvez não faça sentido para mais ninguém. Ainda que me esforçasse para validar minhas conexões e conclusões dialogando com outras e outros pares diretamente ou indiretamente (via o próprio processo de ler o que outras e outros escreveram sobre as mesmas questões), o sentimento permanece. Tem sentido o que eu penso e escrevo aqui? Talvez os métodos e os intuitos da filosofia, sempre tão abertos e em constante possibilidade de reelaboração, favorecem a insistência dessa dúvida. Sobreviver a esse ponto de interrogação por alguns anos a ponto de terminar um texto longo e jogá-lo ao mundo já significa para mim uma conquista. E a isso não se sobrevive sozinho.

Agradeço aqui a todas as pessoas que me lembraram constantemente que o eu penso e jogo no mundo tem valor, e que se esforçaram para chacoalhar e se emaranhar (nos) meus sentimentos, pensamentos e atitudes, expandindo-os e transformando-os em algo um pouco mais interessante. Isso também envolve às vezes me lembrar que eu sou e o que eu faço são muita coisa além da tese. Agradeço a meus pais, Edison e Ieda, e a minha irmã Elisa, que me amaram ativamente e nunca oprimiram minha curiosidade de pensar e sentir, mesmo em situações precárias. Aos amigos e amigas, sem os quais nada na vida, incluindo essa tese de doutorado, faria qualquer sentido. Menciono meu amigo mais simbiótico Eduardo Georjão, cuja existência assegura que nunca vou me sentir completamente sozinho. Sou grato a Laura Corso, que tanto ajudou a me tornar a pessoa que sou, que me amou como mais ninguém amou, e que esteve presente a cada passo desses quase 5 anos com tanto cuidado, atenção e lucidez. Sou grato a ti por ter me tornado uma pessoa melhor e por ter me apoiado decisivamente a percorrer e terminar esse curso de Doutorado.

Sou grato às e aos colegas de atividade filosófica, que tanto trabalharam para me ouvir e me dizer, para entrar nos fluxos de elaboração de pequenos pensamentos que acabam se transformando em um texto com início, meio e fim. Menciono com carinho as *rãs* Artur Tonon, Bruno Ruffier, Gerson Astolfi, Northon Bernardes, Augusto Machado, que leram e pensaram comigo boa parte dos livros e artigos que movimentaram essa pesquisa, e que debateram muitos

argumentos e ideias que aqui se consolidaram. Ao meu orientador, Paulo MacDonald, por confiar no meu trabalho e torná-lo possível, com atenção, boas intuições e muita vontade de melhorar minhas ideias, tornando algumas delas mais claras a mim mesmo. Às professoras e professores que me ensinaram tanto e abriram horizontes ao longo desse processo, especialmente a Felipe Gonçalves, Wladimir Lisboa, Alfredo Storck, Mariana Kuhn, Nikolai Steffens, Ricardo Crissiuma.

Sou grato Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelos 13 anos de acolhimento e parceria, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento (CNPQ) e ao Estado brasileiro, por terem financiado essa trajetória acadêmica e me oportunizado conhecer tantas pessoas competentes e interessantes, que transformaram profundamente o que eu achava que eu era e o que eu achava que era o mundo. A todas e todos que apoiam e lutam por uma universidade pública, gratuita e de qualidade.

"Definitions are vital starting points for the imagination. What we cannot imagine cannot come into being. A good definition marks our starting point and lets us know where we want to end up. As we move toward our desired destination we chart the journey, creating a map. We need a map to guide us on our journey to love--starting with the place where we know what we mean when we speak of love".

bell hooks

All About Love: New Visions

RESUMO

O trabalho busca interpretar a teoria de John Rawls como uma resposta à crise de imaginação e à crise geral da democracia. Analisa-se a proposta de Rawls como uma utopia realista capaz de derrubar ao menos alguns obstáculos produzidos pela crise de futuridade vinculada ao capitalismo neoliberal. O texto se move a partir de críticas à teoria de Rawls relacionadas ao seu suposto déficit prático-político e às suas supostas deficiências emotivas e motivacionais, e se guia por uma visão da filosofia política como uma espécie de retórica que convida o público a compartilhar certos ideais e modos de agir no mundo, e a entender os custos de adotá-los ou abandoná-los. A pesquisa se desenvolve em torno de dois momentos principais na teoria rawlsiana: o momento reconciliativo e o momento utópico. No momento reconciliativo, explora-se a ideia hegeliana levada adiante por Rawls da busca por acalmar a frustração e a raiva dos cidadãos contra a sociedade, mostrando como suas instituições, quando compreendidas filosoficamente, são racionais. Este momento envolve a aceitação positiva dos aspectos fundamentais da vida política em um contexto de pluralismo democrático. Nele, aborda-se as circunstâncias da justiça, defendendo que estas se dirigem à reconciliação com a política. De outro lado, a concepção de sociedade como um sistema de cooperação equitativa é defendida como uma ideia central dirigida à reconciliação com o social. No momento utópico, explora-se na teoria de Rawls a antecipação de como seria a vida em uma sociedade regulada por princípios de justiça que todos podem aceitar. Opera-se aqui um deslocamento da ênfase no momento de escolha da posição original para o momento da imaginação do mundo social emancipado. A tese argumenta que na utopia o senso de justiça dos cidadãos é desenvolvido em uma união social de uniões sociais, em que são realizadas a interdependência, a amizade política e a expansão das possibilidades individuais, de modo que o egoísmo e a hipocrisia são controlados e superados na maior parte dos casos. Defende-se que a teorização utópica de Rawls é terreno fértil para encontrar conexões entre os afetos políticos e o modo de funcionamento dos arranjos sociopolíticos: ao antecipar como certas emoções são disparadas e outras são arrefecidas ou controladas em um mundo político realisticamente utópico, o autor nos convida a imaginar um cenário em que a dominação e certas formas de alienação política não existem. Neste mundo a negação ressentida e a submissão cínica ou apática são desarticuladas, tornando viável a cooperação sob uma base de confiança mútua e benefícios recíprocos. Por fim, a tese aponta como a teoria de Rawls é capaz de dar conta de duas formas complementares de antecipação e formação de futuro concebidas por Ernst Bloch e Seyla Benhabib: a utopia realista rawlsiana oferece a perspectiva simultânea de uma *comunidade de direitos* e uma *comunidade de solidariedade e necessidades*.

.

Palavras-chave: Justiça, John Rawls, Utopia, Reconciliação, Filosofia Política.

Palavras-chave: John Rawls. Teorias da Justiça. Utopia.

ABSTRACT

The work seeks to interpret John Rawls's theory as a response to the crisis of imagination and the broader crisis of democracy. Rawls's proposal is analyzed as a realistic utopia capable of overcoming at least some of the obstacles created by the crisis of futurity associated with neoliberal capitalism. The text begins with critiques of Rawls's theory, particularly regarding its alleged practical-political shortcomings and its supposed emotional and motivational deficits. It is guided by a view of political philosophy as a form of rhetoric that invites the public to share certain ideals and ways of acting in the world, as well as to understand the costs of adopting or abandoning them. The research revolves around two main moments in Rawlsian theory: the reconciliatory moment and the utopian moment. In the reconciliatory moment, Rawls builds on the Hegelian idea that aims to ease citizens' frustration and anger toward society by showing how its institutions, when philosophically understood, are rational. This moment involves a positive acceptance of the fundamental aspects of political life within the context of democratic pluralism. It addresses the circumstances of justice, defending them as essential to reconciliation with politics. Additionally, the conception of society as a system of fair cooperation is upheld as a central idea aimed at reconciliation with the social realm. In the utopian moment, Rawls's theory anticipates what life would be like in a society governed by principles of justice that everyone can accept. Here, the focus shifts from the act of choosing in the original position to imagining an emancipated social world. The thesis argues that, in this utopia, citizens' sense of justice is cultivated within a social union of social unions, where interdependence, political friendship, and the expansion of individual possibilities are realized. In such a context, selfishness and hypocrisy are largely controlled and overcome. It is argued that Rawls's utopian theorization provides fertile ground for identifying connections between political emotions and the functioning of sociopolitical arrangements. By anticipating how certain emotions are triggered and others are mitigated or controlled in a realistically utopian political world, Rawls invites us to imagine a scenario where domination and certain forms of political alienation no longer exist. In this world, resentful denial and cynical or apathetic submission are dismantled, making cooperation based on mutual trust and reciprocal benefits viable. Finally, the thesis highlights how Rawls's theory addresses two complementary forms of future anticipation and formation, as conceived by Ernst Bloch and Seyla Benhabib: Rawls's realistic utopia offers the simultaneous perspective of a community of rights and entitlements and a community of solidarity and needs.

Keywords: John Rawls. Utopia. Theories of Justice.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 11

1.1 Crises da democracia e crises da imaginação 11

1.2 A teoria ideal de Rawls e seus críticos 17

1.3 Filosofia como retórica. Justiça como reconciliação e utopia. 24

2. Momento reconciliativo 36

2.1 Circunstâncias da justiça e reconciliação com a política 39

2.1.1 Contra a negação da política e a fantasia de um mundo *para além da justiça* 41

2.1.2 Injustiças estruturais e as circunstâncias da justiça 46

2.2 Sociedade como cooperação equitativa e reconciliação com o social 50

2.2.1 Concepção de sociedade como parte de um ideal social 52

2.2.2 Cooperação social equitativa e seus rivais 55

2.2.3 Inevitabilidade da cooperação e crítica ao mérito 60

2.2.4 Crítica à ideologia e tarefa reconciliativa 65

2.3 Da reconciliação à utopia 70

3. Momento utópico 73

3.1 Interdependência, amizade política e expansão das possibilidades individuais 79

3.1.1 A sociedade justa cuida de nós incondicionalmente 81

3.1.2 Vale a pena ser um egoísta hipócrita em meio a arranjos justos? 86

3.1.3 Expansão das possibilidades: atratividade de viver em uma união social de uniões sociais 90

3.1.4 Interdependência como resposta ao atomismo neoliberal 92

3.1.5 Como fica o argumento da estabilidade após a virada política? 97

3.1.6 Da superação do egoísmo à superação da desconfiança mútua 103

3.2 Emoções políticas na utopia realista 105

3.2.1 Vergonha e hipocrisia 107

3.2.2 Quando a desigualdade é um problema? Inveja, ressentimento, cinismo e apatia 110

3.2.3 O que há de errado com o ressentimento? 114

3.2.4 Ansiedade, vontade de dominar e tendência de submissão 120

3.2.5 Cinismo, apatia depressiva e ressentimento no neoliberalismo 125

3.2.6 Divisão do trabalho sem dominação e alienação? 130

3.2.7 Raça e Gênero na utopia 137

4. Conclusão 143

4.1 Entre o contratualismo e a utopia social 143

4.2 Considerações finais 151

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 157

1. INTRODUÇÃO[1]

1.1 Crises da democracia e crises da imaginação

É difícil discordar do diagnóstico geral de que vivemos em tempo de crise da democracia e de um conjunto de ideais que a acompanham. Fala-se de crise da democracia em ao menos dois sentidos. O primeiro está ligado a uma dita crise de representatividade, vinculada a uma espécie de diminuição da confiança nas instituições públicas tradicionais. Esse sentido de crise foi e é relacionado aos ciclos de protestos ocorridos entre o final da década de 2000 e o início da década de 2010 em diversos países europeus, americanos e africanos[2]. Nancy Fraser diagnostica que a crise de representatividade está vinculada a uma crise estrutural da economia global capitalista, que torna os Estados nacionais cada vez menos capazes de fazer frente à força das pressões de um capital financeirizado globalizado. Nesse contexto, mesmo quando tentam, os Estados frequentemente não conseguem responder satisfatoriamente às reivindicações dos cidadãos[3]. Um diagnóstico semelhante é levado adiante por Seyla Benhabib, para quem "pouco a pouco, as funções públicas do estado-nação estão sendo transferidas a organizações privadas, que por sua vez estão minando o poder do estado de direito ao evitar a vigilância parlamentar e jurídica"[4]. Nadia Urbinati, por sua vez, identifica no enfraquecimento das estruturas partidárias tradicionais, enquanto mediadoras de interesses e necessidades dos grupos sociais, o principal lócus que produz uma espécie de crise atual da democracia representativa (e especialmente a parlamentarista europeia). O fenômeno estaria marcado, segundo esse diagnóstico, por uma "transição da democracia de partidos para um público indistinto ou uma democracia da audiência", em que o resultado é um "desempoderamento do papel de tomada-de-decisão dos cidadãos", que é substituído por um plebiscitarismo em que se escolhe um líder, em vez de programas e plataformas política[5]. Outros atribuem protagonismo à mudança estrutural da esfera pública, com o surgimento e expansão das redes sociais, e seu controle por um conjunto

---

[1] Todos as citações de textos em línguas estrangeiras foram traduzidas livremente, exceto quando são referenciadas as obras traduzidas no rodapé.

[2] GERBAUDO, The Mask and the Flag: Populism, Citizenism and Global Protest (2017).

[3] FRASER, "Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World" (2014).

[4] BENHABIB, Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times, p. 190 (2011).

[5] URBINATI, Reflection on the Meaning of the "Crises of Democracy", p. 25 (2016).

de empresas privadas, que lançam mão de arranjos informacionais voltados à captação da atenção a todo custo e à reafirmação de vieses, a preço da baixa veracidade informacional e da baixa qualidade das deliberações, empobrecendo os debates públicos e a formação das opiniões políticas.[6]

Um segundo sentido de crise democrática, não desconectado do primeiro, está mais vinculado ao crescimento de posições, movimentos e partidos populistas de extrema-direita em quase todas as ditas democracias liberais. Pode-se dizer que esta crise é uma crise relacionada à interpretação das experiências de sofrimento de muitas pessoas e, ao mesmo tempo, relacionada à ausência de horizontes de possibilidades atrativas de transformação e reformulação dos arranjos políticos e sociais atuais.[7] À medida que as instituições públicas das democracias liberais não parecem capazes de processar e dar respostas adequadas a novas formas de precarização social, surgem ou ganham sobrevida grupos e plataformas políticas antiliberais, que frequentemente fazem uso de teorias da conspiração, resgatando por vezes teorias supremacistas (raciais, de gênero, nacionalistas), comumente associadas a discursos fundamentalistas religiosos.[8] De outro lado, mesmo entre aquela parte dos cidadãos das democracias ocidentais que não se identificam, e mesmo rejeitam firmemente, visões e programas políticos vinculados ao que se tem chamado de extrema direita ou populismo de direita, é possível identificar a presença de sentimentos de desesperança, desespero e cinismo frente à permanência e, em certos casos, o aprofundamento, de injustiças sociais estruturais.

Ambos os sentidos de crise, que estão plausivelmente interconectados, são frequentemente associados aos desafios produzidos no seio da atual fase de funcionamento e desenvolvimento do capitalismo, com seus efeitos econômicos, políticos, sociais e culturais, denominada por diversos teóricos como *neoliberalismo*. Este fenômeno é marcado tanto pela já mencionada financeirização e globalização da economia capitalista, quanto por "privatizações maciças de empresas públicas que põem fim ao 'Estado produtor'", e pela instauração de "um Estado avaliador e regulador que mobiliza novos instrumentos de poder e, com eles, estrutura novas relações entre governo e sujeitos sociais"[9]. O aspecto mais relevante

---

[6] Sobre esse último ponto, há uma análise acurada em MOROZOV, The net delusion: how not to liberate the world, e, posteriormente (2012). MOROZOV, Big Tech: the rise of data and the death of politics (2018).

[7] HOCHSCHILD, Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning in the American Right (2016).

[8] NILGES, Right-wing culture in contemporary capitalism (2020).

[9] DARDOT & LAVAL, A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal, p. 269 (2016).

do fenômeno para este trabalho, contudo, é aquele dizendo respeito aos seus efeitos na subjetividade dos cidadãos das ditas democracias liberais, especialmente no seu senso de justiça. Foco-me assim em uma crise sociopsicológica da subjetividade que acompanha uma crise da ordem político-social.[10]

Wendy Brown desenvolve a tese segundo a qual o neoliberalismo reduz todas as dimensões do sujeito do capitalismo financeirizado à dimensão econômica. Conforme Brown, o *homo oeconomicus* (1) se torna nesse cenário o único campo de existência, invadindo e tirando formas de razão e sentimento próprias do político e do ético; (2) "toma sua forma como capital humano buscando fortalecer seu posicionamento competitivo e apreciar seu valor, em vez de uma figura de troca ou interesse"; (3) está preocupado com engrandecer seu valor de portifólio em todos os domínios da sua vida, por meio de práticas de autoinvestimento e atração de investidores (incluindo "seguidores", "likes", "retweets", rankings, etc)[11]. Nesse sistema neoliberal, em vez de o cidadão comum (sem capital propriamente dito) ter como sua única propriedade básica a sua própria prole, "é disseminada a ilusão de que qualquer um, enquanto projeto que se esboça livremente, é capaz de uma *autoprodução ilimitada*", conforme descreve Byung-Chul Han[12].

Essa forma de racionalidade e afetividade que toma forma no capitalismo da financeirização e da digitalização produz efeitos significativos sobre o que John Rawls denomina *senso de justiça* – se não no senso de justiça enquanto cognição ou capacidade ("habilidade de julgar coisas como sendo justas ou injustas"[13]), certamente no senso de justiça enquanto motivação, isto é, de uma "firme disposição"[14] de agir de acordo com princípios e preceitos de justiça.[15] Afinal, num cenário em que – ainda que por vezes inconscientemente – muitos veem a si próprios acima de tudo como uma espécie de capital humano a ser valorizado, em constante competição com outras unidades de capital humano, fica dificultada mesmo a

---

[10] BUENO, What Comes After Depression? The Crisis of Neoliberal Subjectivity and the New Authoritarian Wave in Brazil, p. 47. Krisis 41 (1): 45-64. 2021 issue 1.

[11] BROWN, Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution, p. 33-34 (2015).

[12] HAN, Psicopolítica – O Neoliberalismo e as Novas Técnicas do Poder, p. 15 (2018).

[13] RAWLS, A Theory of Justice, p. 41.

[14] RAWLS, A Theory of Justice, p. 430.

[15] Sobre a distinção entre o senso de justiça como cognição e como motivação, ver KUCH, Difficulties in Nurturing a Sense of Justice (2023).

cooperação pautada em noções vagas e não tão exigentes de um mercado de trocas com vantagens mútuas, como o vislumbrado por Adam Smith e os economistas clássicos. Afinal, se Wendy Brown estiver certa, "na razão neoliberal, a competição substitui a troca como a raiz principal e o principal bem do mercado"[16]. Esta é uma competição em que, tanto na formatação do seu imaginário quanto nos seus efeitos concretos, o vencedor leva tudo[17].

A razão neoliberal, contudo, enquanto modo de funcionamento do que *é* (o que há são capitais humanos competindo, e é assim que o mundo funciona), e normatividade do que *deve ser* (devemos valorizar nosso capital para sermos vencedores no mundo dos capitais), não entrega aos cidadãos das democracias liberais ocidentais um modo confiável e efetivo de prosperar no capitalismo. Afinal, nem todos podem ser vencedores nesse jogo arriscado e com efeitos cumulativos após cada nova rodada. Além da já mencionada crise de legitimidade dos Estados nacionais em razão da crescente diminuição da sua capacidade de atuação em razão, dentre outros fatores, da financeirização do capitalismo, também se pode mencionar os efeitos desestabilizadores das "bolhas inerentes e outras flutuações dramáticas dos mercados financeiros"[18]. Esta nova ordem econômica e "nova razão do mundo"[19], portanto, é caracterizada por crises dramáticas, gerando, de um lado, cinismo, vergonha, autoculpabilização e depressão[20], e/ou, de outro lado, insatisfação, ressentimento e desejos antissistêmicos[21]. Entre a metade da década passada e a presente, contudo, há uma captura desses desejos antissistêmicos, desgostosos com o estado de coisas, por novos movimentos no lado direito do espectro político. Diferentemente do que ocorria até meados do da década de 70 do último século nas principais democracias liberais, "não é a linguagem da classe e a estratégia da organização do trabalho que atrai o imaginário político das pessoas – é, em vez disso, a velha retórica nacionalista"[22]. Entre a apatia, o cinismo e a depressão, e o ressentimento e a afirmação de valores reacionários, a esperança na possibilidade de um futuro distinto e melhor esvanece.

---

[16] BROWN, Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution, p. 36 (2015).

[17] HACKER & PIERSON, Winner-Take-All Politics: Public Policy, Political Organization, and the Precipitous Rise of Top Incomes in the United States. Politics & Society. (2010).

[18] BROWN, Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution, p. 30 (2015).

[19] DARDOT & LAVAL, A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal (2016).

[20] HAN, Psicopolítica – O Neoliberalismo e as Novas Técnicas do Poder, p. 16 (2018).

[21] MCVEIGH & ESTEP, The Politics of Losing: Trump, the Klan, and the Mainstreaming of Resentment (2019).

[22] URBINATI, Reflection on the Meaning of the "Crises of Democracy", p. 7 (2016).

Diante desse cenário, parto do pressuposto de que um aspecto importante desta crise democrática, e da produção de apatia e da captura de desejos antissistêmicos que circulam na vida social, está relacionado com uma crise do imaginário, ou "crise da futuridade", isto é, uma "aparente inabilidade de imaginar o futuro como diferença e como o tempo de alternativas substantivas ao presente"[23]. Esta crise produz a sensação de que não temos muito a fazer senão subir a bordo do mundo como ele já é, de que "já possuímos o poder que temos tentado obter por tanto tempo", restando agora "tentar melhorar ao exercê-lo por meio do consumo e outras formas de participação nas possibilidades que o presente modificado contém"[24]. Esta crise pode ser associada a diagnósticos segundo os quais o projeto social-democrata e o projeto liberal-pluralista se tornaram obsoletos[25], bem como seus paradigmas, e segundo os quais os governos de partidos socialistas em democracias liberais – apesar de em alguma medida terem fortalecido a democracia política em termos de eficiência, igualdade e emprego – diminuíram os prospectos do avanço de um projeto socialista revolucionário e mesmo de um reformista[26].

Mark Fisher denomina esse *longo agora* que marca nosso estado de coisas social, político e cultural como *realismo capitalista*. Segundo sua análise, lidamos agora com um "senso de exaustão e esterilidade política e cultural, muito mais profundo e perene" do que aquele que já percebido e teorizado nos anos 80, marcado fortemente por reformas neoliberais[27]. A profundidade e perenidade dessa crise está ligada ao fato de que não há mais, como antes, uma "incorporação de materiais que previamente pareciam possuir potenciais subversivos", mas, em vez disso, "sua *precorporação*: a formação preemptiva e a formatação de desejos, aspirações e esperanças pela cultura capitalista"[28]. Assim, tudo que aparece como alternativo ou independente se torna mero *estilo* dentro de um grande *mainstream* formado por nichos comercializáveis. Para a maioria das pessoas jovens, que já nasceram após o fim do socialismo real e da queda do muro de Berlim, "a falta de alternativas ao capitalismo sequer é mais uma

---

[23] NILGES, Right-wing culture in contemporary capitalism, p. 4 (2020).

[24] NILGES, Right-wing culture in contemporary capitalism, p. 7 (2020).

[25] OFFE, Democracy in Crisis: Two and a Half Theories about the Operation of Democratic Capitalism, p. 9 (2012).

[26] PRZEWORSKI, Capitalism and Social Democracy, Poscript. Cambridge: Cambridge University Press (1985).

[27] FISHER, Capitalist Realism: is there no Alternative?, p. 7. (2009).

[28] FISHER, Capitalist Realism: is there no Alternative?, p. 9. (2009).

questão"[29]. A incapacidade de imaginar um futuro social distinto não evita uma rejeição amarga do agora. Nesse contexto, críticas sistêmicas do capitalismo "facilmente desaparecem em meio a uma preocupação com identidade", abrindo o caminho para um olhar nostálgico para o passado, que frequentemente se transforma em um "perigoso anseio por formas perdidas de uma vida melhor associadas ao mito da pureza nacional, cultural ou racial"[30]. A ausência de perspectivas transformadoras sobre aquilo que nos traz tristeza e cinismo ou ressentimento no presente produz espaços tempos e espaços vazios que são "espaços efetivos para a criação de medos, fantasias e esperanças que a Direita busca criar"[31].

Minha proposta nessa tese de doutorado é voltar-me a uma teoria filosófica influente no seio da cultura democrática do norte global, concebida primeiramente em um momento imediatamente anterior ao início do neoliberalismo e das crises que o acompanham, e reelaborada ao longo do desenvolvimento dessa crise, para tentar encontrar pistas e modelos frutíferos para encarar esse cenário de imaginação política fraturada. A obra de John Rawls é objeto de muitos distintos debates até os nossos dias, contando com defensores e críticos muito qualificados. Sem ter a intenção de ignorar ou deixar de entrar em alguns dos tópicos desses debates, meu propósito é propor uma interpretação de sua proposta teórica que forneça respostas para o problema da crise de imaginação inserida numa crise mais geral da democracia recém mencionada. Aposto na intuição de que a proposta teórica de Rawls se diferencia de outros trabalhos críticos sobre o tema da Justiça por se propor não apenas a oferecer um modelo de justificação e crítica normativa de arranjos políticos e sociais, mas também como uma *utopia realista.* É a partir dessa intuição que desenvolvo os argumentos desta tese. Entendo que o estilo utópico de teorização encontrado em parte da obra de Rawls pode fornecer maneiras de entender e lidar com a crise de futuridade vinculada ao capitalismo neoliberal que nos assola. Um dos principais motivos pelos quais persigo essa linha interpretativa é que podemos encontrar na verve mais utópica de Rawls uma maior atenção ao tema dos afetos políticos. De modo geral, busco reconstruir o raciocínio e a força retórica da proposta de Rawls colocando maior centralidade em sua teorização sobre emoções políticas. Busco demonstrar que a utopia de Rawls é efetivamente realista, e se diferencia de utopias ou visões de mundo potencialmente

---

[29] FISHER, Capitalist Realism: is there no Alternative?, p. 8. (2009).

[30] NILGES, Right-wing culture in contemporary capitalism, p. 47 (2020).

[31] NILGES, Right-wing culture in contemporary capitalism, p. 53 (2020).

apolíticas (ou para *além da política e da justiça*), por pressupor também uma reconciliação refletida com aspectos já contidos na cultura democrática moderna da qual fazemos parte. Desenvolvo este trabalho, pois, ao longo de um momento reconciliativo e um momento utópico na teoria rawlsiana. Desse modo pretendo defender a teoria ideal de Rawls em termos distintos de outras abordagens correntes na literatura.

1.2 A teoria ideal de Rawls e seus críticos

Uma questão muito presente no debate acadêmico em torno da teoria rawlsiana diz respeito à fertilidade ou potência da sua proposta teórica para enfrentar direta ou indiretamente problemas políticos correntes. Embora seja raro negar a qualidade dos argumentos e do refinamento da estrutura teórica do empreendimento de Rawls para formular uma concepção de justiça para sociedades democráticas, muitos questionam a necessidade e a utilidade prática desse tipo de teorização, caracterizada por um grau elevado de abstração, para lidar com injustiças de fato. Amartya Sen é um dos principais artífices dessa posição, defendendo a inutilidade de uma teoria da "justiça perfeita" como a de Rawls para escolher entre alternativas imperfeitas para solucionar problemas que, além disso, não necessitam de uma tal teoria para serem identificados[32]. Robert Goodin entende não apenas que a elaboração de uma teoria ideal da justiça é desnecessária, mas que ela nos desvia do foco que deveria ser dirigido a justificar os mundos possíveis (*second-best worlds*)[33]. Autores vinculados à tradição da teoria crítica frankfurtiana, por sua vez, criticam a teoria de Rawls por ser excessivamente transcendental, faltando-lhe uma "perspectiva prático-política" que não se resuma à mera conciliação moral, e que atribua maior protagonismo aos conflitos políticos existentes[34] e ao oferecimento de diagnósticos político-históricos das estruturas de opressão e exploração[35]. Por razões distintas de Sen, Goodin e outros, estes autores entendem que a teoria de Rawls é incapaz de orientar a emancipação contra opressões políticas.

---

[32] SEN, The Idea of Justice, p. 90-105 (2009).

[33] GOODIN, Political Ideals and Political Practice, p. 38 (1995).

[34] HONNETH, A ideia de socialismo: Tentativa de Atualização, p. 91 (2015).

[35] FRASER E JAEGGI, Capitalismo em Debate: Uma Conversa na Teoria Crítica (2020).

Waldron, a partir de uma perspectiva mais interna à tradição liberal igualitária de Rawls, tece uma crítica similar, em alguns aspectos, à dos frankfurtianos. Segundo ele, teorias como a de Rawls não levam suficientemente a sério a pluralidade de convicções políticas e morais das pessoas, deixando de internalizar nas prescrições normativas e no desenho das instituições políticas o profundo desacordo inarredável nas democracias[36]. Outros autores vinculados a uma perspectiva autointitulada mais *realista*¸ entre esses Bernard Williams e Raymond Geuss, acreditam que a "filosofia política deveria dar maior atenção às estruturas de poder existentes, e abandonar assunções implausivelmente otimistas sobre a natureza humana"[37]. Nesta trincheira, é notável a proposta de Judith Shklar, para quem uma consideração mais realista das limitações impostas pela contingência das crenças morais e a incerteza e complexidade das transformações sociais e políticas implica em uma filosofia prática mais minimalista, que é menos pretensiosa quanto àquilo que se deve exigir da ação e dos arranjos políticos[38].

Parto da compreensão de que é genuína e relevante a preocupação que move o tipo de crítica que aponta para um déficit de realismo ou de sustentação imanente na teoria de Rawls. Contudo, em vez de endossar a crítica e reforçar o caráter excessivamente abstrato ou ideal da proposta de Rawls, levo adiante um esforço de elaborar a partir do seu texto elementos capazes de dar conta de ao menos alguns aspectos desta crítica. Defenderei que existe uma potência utópica na proposta de Rawls que reside justamente no seu caráter ideal e antecipatório, mas que esta utopia é construída também por meio de um esforço reconciliatório que se ancora em aspectos fundamentais do mundo social existente. Este é um esforço hegeliano por parte de Rawls, que diz respeito a uma espécie de reconstrução das principais instituições do mundo social moderno. Esse aspecto reconciliatório, que responde a críticas dos teóricos frankfurtianos e outros autores *realistas*, é desenvolvido no segundo capítulo deste trabalho.

Outras críticas se centram em deficiências emotivas e motivacionais na proposta de Rawls. Uma consideração da pertinência dessas críticas e do tipo de pergunta que elas elaboram impulsionam e guiam os argumentos que busco desenvolver no terceiro capítulo desse trabalho. Entendo que os insights encontrados nesse conjunto de abordagens críticas endereçam de

---

[36] WALDRON, Law and Disagreement (1999).

[37] VALENTINI, Ideal vs Non-ideal Theory: A Conceptual Map, 659 (2012).

[38] Algumas considerações desse tipo são encontradas em SHKLAR, Judith. Ordinary Vices (1984).

.

maneira frutífera, ainda que na maioria dos casos indiretamente, a já mencionada crise de imaginação ou crise de futuridade vinculadas às correntes crises do capitalismo neoliberal financeirizado. Os teóricos da teoria populista da política disparam contra a ausência da dimensão propriamente política na concepção de Rawls e em outras teorias liberais (incluindo a de Habermas), que estariam demasiadamente reduzidas ao "livre jogo dos interesses privados, e que um consenso racional universal pode ser alcançado com base na livre discussão"[39]. Segundo a populista Chantal Mouffe, teorias como a de Rawls, ao teorizarem em torno de uma "democracia consensual e despolitizada" na qual não há espaço para a mobilização coletiva em torno de paixões e interesses específicos e antagônicos com os de outros grupos, faz com que "os partidos populistas de direita sejam os únicos a mobilizar as paixões e a tentar criar formas coletivas de identificação"[40]. Em um sentido similar, Michael Walzer, autor ligado ao pensamento comunitarista, critica uma *ideologia da separação* entre razões e paixões que seria hegemônica na teoria política, e que "por definição, não pode fornecer muita inspiração; não pode mover os homens e mulheres para a ação"[41]. Propõe como resposta uma revisão da teoria liberal que leve em consideração a necessidade de despertar "paixões de afiliação [*affiliative*] e combativas na ponta mais baixa das hierarquias. (...) [essas paixões] incluem inveja, ressentimento, ódio (...). (...) a raiva contra a injustiça e um senso de solidariedade"[42]. O julgamento crucial que guia essa revisão teórica, defende Walzer, não é a tomada de decisões de políticas, mas "de que lado você está?" ou "a qual grupo se filiar (ou permanecer, ou deixar)?"[43].

Críticas oriundas da teoria política feminista criticam o déficit afetivo da obra rawlsiana a partir de outras ênfases, apontando para o caráter demasiadamente racional e masculino da teorização de Rawls e de outros autores da tradição contratualista e liberal. Iris Young, por exemplo, escreve que

> ao supor que a razão se opõe ao desejo, à afetividade e ao corpo, esta concepção do público cívico [defendida pelos liberais] exclui aspectos corporais e afetivos da existência humana. Na prática, essa suposição (...) [exclui] do público aqueles

---

[39] MOUFFE, The Return of the Political, p. 123 (1993).

[40] MOUFFE, La Politique et la Dynamique des Passions, p. 151 (2003).

[41] WALZER, Politics and Passions: Toward a More Egalitarian Liberalism, 119 (2004).

[42] WALZER, Politics and Passions: Toward a More Egalitarian Liberalism, 119 (2004).

[43] WALZER, Politics and Passions: Toward a More Egalitarian Liberalism, 126 e 128 (2004).

> indivíduos e grupos que não se encaixam no modelo do cidadão racional capaz de transcender o corpo e o sentimento.[44]

Escreve ainda Young que a "dicotomia entre razão e afetividade (...) estrutura a filosofia normativa moderna"[45]. Benhabib, por sua vez, critica a perspectiva excessivamente abstrata usada por Rawls na posição original, que não consegue pôr em prática uma "real pluralidade de perspectivas", de modo que, sob "as condições do véu de ignorância, o outro desaparece"[46]. Rawls recairia em um problema do eu numenal de Kant: se "tudo que pertence a eles [os *eu's numenais*] enquanto criaturas incorporadas, afetivas e que sofrem, sua memória e história, seus laços e relações com os outros, deve ser subsumido sob o núcleo fenomenal, então o que nos sobra é uma máscara que é todos e nenhum"[47]. Essa crítica de Benhabib, que ela chama de crítica ao modelo monológico do raciocínio moral, está inserida em sua defesa de um *self narrativo*, que é "alcançado com a integração bem-sucedida entre autonomia e solidariedade, ou com a mistura certa entre justiça e cuidado"[48].

Martha Nussbaum, por sua vez, não se opõe fundamentalmente à proposta normativa de Rawls, isto é, do conteúdo dos seus princípios de Justiça (embora lance mão de sua própria teoria, focada na noção de *capacitações*). Ela defende, entretanto, que o aparato conceitual de Rawls não enfrenta bem questões importantes da psicologia política. Ao

> omitir os modos peculiares como pessoas reais são movidas, Rawls omite tanto recursos quanto perigos potenciais. Seu projeto serve apenas para mostrar a forma geral do que é possível (...). Contudo, suas ideias necessitam de uma grande porção de suplementação para que tenhamos confiança de que podem mover pessoas reais – mesmo na sociedade bem-ordenada, eu diria, mas certamente nas sociedades aspirantes e imperfeitas que estamos considerando[49].

A crítica de Nussbaum a Rawls parte de uma suposição de que teorias demasiadamente abstratas como a de Rawls não podem mover nossas vidas, "imersas em ganância e

---

[44] YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 111 (2011 [1990]).

[45] YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 149 (2011 [1990]).

[46] BENHABIB, Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics, p. 162 (2007 [1992]).

[47] BENHABIB, Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics p. 161 (2007 [1992]).

[48] BENHABIB, Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics, p. 198 (2007 [1992]).

[49] NUSSBAUM, Political Emotions: Why Love Matters for Justice, 221-222 (2016).

autointeresse"[50], em direção a uma preocupação genuína e efetiva com o bem comum, que envolve sacrifícios exigidos para retificar "injustiças históricas e sustentar a luta por maior justiça econômica"[51]. Ela entende ser compatível com a proposta de Rawls uma suplementação simbólica e metafórica, que possibilite que nos apaixonemos por ideias de justiça antes demasiadamente abstratas. Daí surge sua defesa de um certo patriotismo cívico. O esforço da autora pressupõe uma noção de que os humanos possuem dois sistemas de julgamento, um baseado na imaginação e no pensamento de perspectiva, e o outro baseado em princípios. Ela busca, diante dessa dualidade, arranjar um "*diálogo* entre a imaginação vívida e o princípio imparcial (...) sempre perguntando o que estamos legitimados a dar àqueles cuja situação vividamente imaginamos e quão longe devemos ir, por contraste, para seguir o princípio imparcial", e construir "uma *ponte* indo do caso singular vividamente imaginado ao princípio imparcial ao desafiar a imaginação, lembrando as pessoas que o predicado a que eles respondem em um caso particular vividamente descrito é de fato mais amplo"[52].

Embora não ofereça diretamente uma crítica ao trabalho de Rawls, Judith Butler, em seus recentes escritos sobre ética e filosofia política, elabora um modo de colocar a questão da filosofia e do senso de justiça que complementa o tipo de crítica de Nussbaum e de outros autores mencionados, embora se origine de outra tradição teórica, mais vinculada ao pensamento biopolítico. Butler propõe uma ética da não-violência que está "amarrada a um imaginário político específico, um imaginário igualitário"[53]. Esta ética, contudo, não está tão preocupada em formar um conjunto de regras e princípios plenamente justificados racionalmente que nos digam o que nossas instituições ou nós devemos fazer. O centro da sua elaboração está dirigido a questionar "quem sou eu em relação aos outros, e como eu entendo essa relação", e a "abordar o mundo de um modo que tornaria a violência menos provável, que nos permitiria pensar sobre como viver em conjunto dada a nossa raiva e a nossa agressão, nossos anseios assassinos"[54].

---

[50] NUSSBAUM, Political Emotions: Why Love Matters for Justice, 209 (2016).

[51] NUSSBAUM, Political Emotions: Why Love Matters for Justice, p. 220-221 (2016).

[52] NUSSBAUM, Political Emotions: Why Love Matters for Justice, p. 157 (2016).

[53] BUTLER, The Force of Non-violence: An Ethico-Politico Bind, p. 77 (2020).

[54] BUTLER, Judith Butler Wants us to Reshape our Rage (entrevista concedida a Masha Gessen, do *The New Yorker*, em 09/02/2020).

O esforço de Butler é o de verdadeiramente elaborar traços deste imaginário radical de igualdade, por meio da transformação do modo como *abordamos o mundo* e da tentativa de efetivar um princípio ético-político relativamente vago, mas que busca sintetizar de alguma forma os termos desse mundo possível. Para ela, o princípio ou *lei* ético-político que opera para guiar ações contra a violência (ou, podemos dizer, a injustiça) "não pode ser codificado ou aplicado. (...) ele estrutura o apelo ele próprio, o endereçamento ao outro, o laço ético pressuposto e animado por meio do apelo"[55]. Assim,

> [q]ualquer que seja a forma que essa 'lei' pode tomar, ela também parece tomar forma no apelo retórico à lei, a petição para evitar a destruição. Ela não pode repousar em uma lei passível de descoberta; em vez disso (...) é uma retórica política e ética que busca compelir e persuadir na direção da não-violência, precisamente naquelas ocasiões em que o chamariz completo da violência está registrado[56].

Entendo não ser necessário concordar com a afirmação de que certos princípios ou leis fundamentais de justiça ou de ação política *não podem ser codificados ou aplicados* (deixando de lado uma certa obscuridade do significado desta passagem) para crer que a abordagem de Butler fornece um modo profícuo de pensarmos os papéis de uma teorização sobre justiça. Sem ignorar a importante função de tentar dizer *quais regras são justas* ou *o que devemos fazer para sermos justos*, é importante indagarmos sobre a capacidade de uma teoria da justiça de elaborar um imaginário social capaz de, ao mesmo tempo, possibilitar que percebamos distorções e incômodos na realidade social atual, e produzir a mobilização afetiva necessária para transformá-la. Analisando a proposta de Rawls, persigo a sugestão de Butler de que a análise da força de uma concepção de justiça para derrubar arranjos injustos repousa, ao menos em parte, na medida em que ela pode funcionar como uma retórica ético-política que estruture o laço ético "pressuposto e animado" pelo apelo que faz às pessoas.

É preciosa a discussão aberta pelo trabalho de Nussbaum sobre o protagonismo das emoções ou paixões políticas e a necessidade de teorias filosóficas da justiça encararem de frente essa problemática em suas elaborações. Parto da suposição de que Nussbaum está correta ao defender que não é suficiente criar boas leis e instituições pois elas "não se sustentarão por si na ausência de amor dirigido aos seus concidadãos (...)" e que "precisamos sujar nossas mãos entrando no temido terreno emocional"[57]. Volto-me, contudo, ao problema – também

---

[55] BUTLER, The Force of Non-violence: An Ethico-Politico Bind, 181 (2020).

[56] BUTLER, The Force of Non-violence: An Ethico-Politico Bind, 181 (2020).

[57] NUSSBAUM, Political Emotions: Why Love Matters for Justice, p. 212 (2016).

considerado por Nussbaum – de que para, antes de tudo, possibilitar a instituição de boas leis e instituições é necessário *se apaixonar* por certos ideais de justiça. Porém, em vez de buscar uma combinação muito bem delineada entre uma teoria baseada em princípios e uma teoria suplementar que tem como núcleo a imaginação e o pensamento perspectivo, almejo reconstruir o projeto de Rawls buscando encontrar em sua teorização nela mesma já essa dimensão imaginativa e afetiva.

Defendo que esses aspectos estão presentes especialmente no que chamo de momento utópico da teoria, em que há uma tentativa de antecipação de como se parece um mundo justo, isto é, um mundo no qual as relações sociais e políticas não são regidas pela dominação, por certas formas de alienação e pelo uso de contingências naturais e sociais arbitrárias. Como buscarei argumentar, a teoria da justiça como reconciliação e utopia endereça dois tipos de sentimentos e reações políticas centrais identificados por Rawls, e que ainda possuem centralidade em nossas circunstâncias marcadas pela cultura política neoliberal: de um lado o cinismo e a apatia, de outro, o ressentimento. Como já mencionado, a interpretação coloca maior ênfase na teorização de Rawls sobre emoções políticas e o modo como elas podem funcionar em uma sociedade justa. Deixando de enfocar o raciocínio das partes na posição original, e jogando luz ao modo de funcionamento dos sujeitos imaginados na sociedade realisticamente utópica proposta pelo autor, entendo que ao menos uma parte das críticas e preocupações de Young e Benhabib podem ser mais bem endereçadas e respondidas em uma perspectiva rawlsiana.

Há boas defesas do modelo de teorização ideal concebida por John Rawls. Argumenta-se sobre a necessidade da teoria ideal para "enfrentar injustiças *sistêmicas*"[58], para ranquear e avaliar opções entre estados de coisas considerados factíveis pelas ciências sociais[59], para "influenciar nossa escolha de caminhos para melhoramentos-de-justiça"[60]. Há ainda defesas elaboradas de versões mais radicais da teorização ideal, no sentido de que a construção de uma teoria normativa não deve estar baseada em fatos, e que dificuldades de implementação não derrotam uma concepção de justiça por si só, já que "não é uma exigência sobre uma concepção

---

[58] VITA, Por que uma Teoria Ideal da Justiça?, 28. Voluntas Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria, v. 13, n. 1, e9, p. 1-33, 2022. DOI 10.5902/2179378671026. Disponível em: https://doi.org/10.5902/2179378671026. Acesso em: 02/08/2024.

[59] SWIFT, The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances. Social Theory and Practice (2008).

[60] VALENTINI, Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map, p. 662 (2012).

plausível de justiça que ela deva sempre ser sensível ao esforço para implementá-la, não importa quais circunstâncias factuais possem ser estas"[61]. Por fim, defende-se a teorização ideal também enquanto metodologia: pressupostos teóricos idealizados se justificam pois servem a propósitos prático-teóricos úteis.[62]

Entendo que essas defesas resolvem apenas parte das considerações acerca daquilo que uma teoria normativa da justiça deve ser capaz de fazer. Alternativamente, levo adiante uma reelaboração da teoria de Rawls para defender a teoria ideal enquanto reconciliação e utopia, buscando, ao mesmo tempo, dar conta de dois tipos de críticas relevantes no campo das teorias da justiça (as críticas focadas no aspecto *prático-político* ou *imanente* e as críticas focadas no aspecto *afetivo-motivacional*), e habilitar seu projeto a encarar a corrente crise da imaginação política, com seus efeitos deletérios sobre o senso de justiça dos cidadãos das democracias liberais. O espírito que move essa proposta é o de levar a teoria de Rawls a um certo limite, pressionando-a para averiguar em que medida ela é capaz de lidar com as crises do agora. Se, ao final, os resultados desse esforço não forem convincentes, espero ser possível ao menos abrir caminho para novas críticas e aperfeiçoamentos no campo das teorias da justiça de inspiração rawlsiana e crítica.

1.3 Filosofia como retórica. Justiça como reconciliação e utopia.

Minha proposta de leitura da obra de Rawls envolve tratar o "mecanismo heurístico" da posição original como apenas uma parte, importante, mas não essencial, da sua proposta. Rawls descreve que a posição original serve para moldar de maneira convincente importantes intuições morais (como a imparcialidade e a vantagem mútua), produzindo um mecanismo que nos ajude a equilibrar considerações valiosas e a minimizar ou neutralizar vieses direcionados ao benefício individual em prejuízo aos outros – "eliminar vantagens de barganha que inevitavelmente surgem no pano de fundo de instituições de qualquer sociedade de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas"[63]. Ele é claro, contudo, ao afirmar que o raciocínio feito por meio da posição original só tem força se seus resultados forem aceitáveis do ponto de

---

[61] COHEN, Rescuing Justice and Equality, 271 (2008).

[62] ADAMS, M. The Value of Ideal Theory. 2017; APPIAH, As If: Idealization and Ideals. 2017.

[63] RAWLS, Political Liberalism, p. 23.

vista das nossas convicções éticas de fato, isto é, na perspectiva do *eu e você*, e não na perspectiva dos escolhedores abstratos da posição original[64]. A posição original, por si só, não determina o resultado do equilíbrio reflexivo, a transformação ou direcionamento dos nossos juízos e dos nossos afetos políticos.

Os escritos tardios de Rawls apontam também para um menor protagonismo da posição original, que seria apenas "uma maneira de identificar (...) princípios políticos", sendo que outros "pensarão que outros modos de identificar esses princípios são mais razoáveis"[65]. Em sua flexibilização dos princípios políticos que podem cumprir o papel de governar com justiça uma sociedade democrática, Rawls também abre espaço para outras formas de argumentação em favor destes, desde que todos "caiam sob o critério da reciprocidade"[66]. A abordagem que proponho parte da percepção de que, embora não se negue a força retórica da posição original, e seu papel protagonista na teoria, existem outros elementos da obra de Rawls que são potentes para mover nossas convicções morais e nossos afetos políticos em uma direção frutífera. Estes elementos são encontrados no que chamo de momento reconciliativo e no que chamo de momento utópico da teoria de Rawls.

Rawls apresenta seu empreendimento como uma busca reflexiva e prática, entre sujeitos e grupos sociais que discordam e vivem, por vezes, em mundos éticos conflitantes, por entrar em acordo sobre valores e instituições políticas fundamentais. Ele lança mão de alguns recursos teóricos metodológicos como o *equilíbrio reflexivo* e, mais claramente em sua obra tardia, do *construtivismo político*. O uso destes expedientes se dirige à construção de princípios políticos endossado por todos, formando-se assim uma mesma "perspectiva social autoritativa"[67]. Em um certo sentido, a teoria de Rawls é moral e normativa do início ao fim. Isto é, parte-se de intuições morais dos indivíduos em uma cultura democrática que, após reflexão e ponderação, abandonam algumas dessas intuições e passam a afirmar outras que antes não afirmavam, a fim de que se possa realizar aquelas mais importantes e inegociáveis, ao mesmo tempo em que se

---

[64] RAWLS, Political Liberalism, p. 28.

[65] RAWLS, Political Liberalism, xlix.

[66] RAWLS, Political Liberalism, xlix; 266.

[67] RAWLS, Kantian constructivism in moral theory, 571.

leva em consideração aquilo que pode ser aceito (ou não pode ser rejeitado) pelos outros indivíduos.[68]

Sobre o sentido do equilíbrio reflexivo na obra de Rawls e suas repercussões para uma compreensão global da proposta teórica, sigo aqui uma interpretação de chave mais pragmatista do projeto de Rawls, proposta por Anthony Laden:

> começamos com o pensamento de que a moralidade exige oferecer razões uns aos outros, ou tratar os outros com respeito, e nós então passamos a ver o que temos a dizer em seu favor no próprio processo de elaborar quais razões temos para oferecer aos outros em favor dessa intuição geral bem como dos aspectos mais particulares das nossas posições morais que oferecem soluções para nossos vários problemas[69].

Laden entende que essa crença fundamental na necessidade de justificação para os outros dos termos em que os tratamos e somos tratados – isto é, os termos da convivência, da cooperação –, de modo que possamos *encará-los publicamente* ou *abertamente*, é o mais próximo que podemos identificar como uma posição metaética de Rawls, que é, ao mesmo tempo, uma posição moral substantiva.

Ele fundamenta esta interpretação em escritos rawlsianos de 1975 (*The Independence of Moral Theory*) e 1980 (*Kantian Constructivism in Moral Theory*), além de encontrá-la em alguns trechos e no espírito geral de suas obras mais importantes. É possível, contudo, encontrar amparo para esta visão mesmo em escritos de Rawls anteriores a *Theory of Justice*, como *Justice as Reciprocity*, de 1971, no qual se afirma que é necessário satisfazer princípios de justiça em uma dada prática para que aqueles nela engajados "possam então encarar um ao outro abertamente e defender suas respectivas posições", de modo que seja possível "haver verdadeira comunidade entre pessoas nas suas práticas comuns; de outro modo suas relações lhes aparecerão como fundadas em algum grau na força e na circunstância"[70]. Daí decorre o uso do equilíbrio reflexivo, corolário desta metaética da justificação pública, que "dá peso crescente à interação de fato entre os cidadãos e os agentes morais interlocutores, e cada vez menos a doutrinas metaéticas particulares que cada um pode tomar para fundamentar suas ações"[71]. Teoria moral e metaética, assim, se fundem, pois a disposição para dar razões aos outros que

---

[68] Sobre essa interpretação do equilíbrio reflexivo na obra de Rawls, ver SCANLON, Rawls on justification (2003).

[69] LADEN, Constructivism as rhetoric, p. 69 (2014).

[70] RAWLS, Justice as reciprocity, p. 208-209.

[71] LADEN, Constructivism as rhetoric, p. 64-65 (2014).

eles possam aceitar gera um processo de construção teórica e prática que é o equilíbrio reflexivo. Nas palavras de Laden, este "compromisso moral (...) que sustenta a metaética do equilíbrio reflexivo não é uma premissa que exige fundamento adicional, mas uma hipótese que é tanto preenchida quanto validada pela teoria que ela produz"[72].

O espírito pragmatista da teorização de Rawls pode ser explicitado ao lermos uma passagem de William James em "Pragmatism: a new name for old ways of thinking", na qual ele descreve o processo familiar pelo qual qualquer indivíduo estabelece novas opiniões, que é incorporado na filosofia pragmatista:

> O indivíduo tem já um estoque de velhas opiniões, mas ele se depara com uma nova experiência que as coloca em uma tensão. Alguém as contradiz; ou, em um momento reflexivo ele descobre que elas contradizem umas às outras; ou ele percebe fatos com os quais elas são incompatíveis; ou surge neles desejos que elas cessam de satisfazer. O resultado é um incômodo interior que, até então, era desconhecido em sua mente, e do qual ele busca escapar ao modificar sua massa prévia de opiniões. Ele salva o máximo que pode, pois em matéria de crença somos todos conservadores extremos. Então ele tenta mudar primeiro essa opinião, e então aquela (...), até que por fim surja uma nova ideia que ele possa enxertar no estoque antigo com um mínimo de distúrbio do último, alguma ideia que faça mediação entre o estoque e a nova experiência e as combine mutuamente de modo mais feliz e expediente.[73]

Rawls leva adiante o equilíbrio reflexivo para lidar especificamente com juízos morais e políticos (não o defende, portanto, explicitamente para tratar de outros tipos de crenças). Além disso, é um processo levado adiante pelos indivíduos não exatamente para dissolver tensões internas (embora essa seja uma etapa importante do processo), mas é motivado pela busca de acordos políticos fundamentais com as outras e os outros cidadãos. De qualquer modo, similarmente à posição pragmatista de James, Rawls entende que devemos afirmar (e compartilhar com os outros) concepções políticas amplas que organizem, ordenem e corrijam nossos diversos juízos sobre justiça política não porque buscamos uma verdade metafísica última sobre a justiça política, mas justamente porque há tensões entre os juízos de diferentes indivíduos e grupos sociais que não podem ser resolvidos pela mera intuição, porque há aspectos da ordem social que soam arbitrários do ponto de vista moral (e que portanto precisam ser criticados e transformados), e porque a efetivação da teoria moral/política mais influente e disponível (o utilitarismo) levaria a resultados inaceitáveis do ponto de vista de juízos dos quais não aceitaríamos abrir mão, não servindo, portanto, como critério crítico compartilhado válido

---

[72] LADEN, Constructivism as rhetoric, p. 69 (2014).

[73] JAMES, Pragmatism: a new name for some old ways of thinking, p. 59-60 (1922).

e eficiente para dar conta dos nossos problemas políticos. Teoriza-se, assim, em um contexto de experiências políticas incômodas de injustiça e de desacordos políticos insolúveis por meio de concepções teóricas até então disponíveis, em busca de uma nova concepção que possa ser compartilhada por todos partindo-se de juízos, modos de reflexão e de imaginação acessíveis a todos[74].

Tomando o equilíbrio reflexivo como uma espécie de metaética fundamental da teorização rawlsiana, Antony Laden interpreta o conjunto de expedientes teóricos empregados por Rawls a partir deste marco fundamental como um certo tipo de *retórica*. Ele vê essa retórica no bojo de uma "forma verdadeiramente democrática de filosofia" como a busca por aproximar-se de uma audiência, o que implica transformações potenciais das convicções político-morais de todos os interlocutores:

> Ao ajustar o que eu digo à minha audiência particular, eu atendo à sua especificidade e posição, e assim os alcanço, tentando encontrar um modo de me mover para onde eles estão, em vez de insistir que eles venham até mim. Além disso, esta disposição para ajustar-me à minha audiência é em si persuasiva, não no sentido de que isto me dá acesso às alavancas pelas quais posso mais efetivamente manipulá-los, mas porque, ao mostrar meu respeito por onde eles estão colocados no modo como os endereço, eu dou-lhes razão para confiar em mim e me alcançar. A retórica assim entendida pode mover minha audiência porque envolve uma expressão de minha parte de uma disposição para ser movido, e assim uma expressão de um compromisso de encontrarmos juntos um chão comum. E assim, embora a retórica busque persuasão, ela não precisa fazê-lo de uma maneira que trate o que eu digo como puramente instrumental[75].

Partindo, então, da busca por justificação dos termos da convivência e da cooperação como metaética e compromisso moral substantivo (que constitui o equilíbrio reflexivo), Laden entende o construtivismo político e a posição original de Rawls não como um compromisso metaético, mas como um "mecanismo que representa um argumento em favor da justiça de um modo que torna mais fácil tanto dizer se ele poderia fazer bem para nossos concidadãos, quanto

---

[74] Rawls conceitua diferentes níveis de equilíbrio reflexivo. No primeiro, restrito, os indivíduos formulam juízos ponderados – isto é, não afetados por conflitos de interesse ou paixões momentâneas que afetem a capacidade de julgar – sobre justiça em diferentes graus de generalidade e formulam princípios que explicam esses juízos em conjunto; à medida em que aparecem conflitos entre os juízos e os princípios formulados, busca-se um ajuste entre ambos, até que haja uma correspondência consistente, com o mínimo de sacrifício de juízos. No segundo nível, do equilíbrio reflexivo amplo, comparamos nosso sistema em construção com tradições e concepções filosóficas diferentes, a fim de testar criticamente a validade e a força dos nossos princípios. Por fim, no equilíbrio reflexivo amplo e geral, leva-se em conta que nossos princípios organizados em torno de uma concepção devem ser aceitáveis não apenas com base em nossos juízos ponderados de justiça, mas com base no de todas as outras pessoas razoáveis com suas diferentes concepções de bem; assim, nossas concepções devem se ajustar para alcançar esse princípio de aceitabilidade. É nesse nível em que há o equilíbrio reflexivo completo. RAWLS, A Theory of Justice, 40-46 e RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, 29-32.

[75] LADEN, Constructivism as rhetoric, p. 67 (2014).

oferecê-lo a eles"[76]. No contexto da busca por uma concepção de justiça compartilhada, a posição original é parte de uma retórica que é "atividade de comunicação mútua na medida em que chegamos juntos aos princípios orientadores das instituições que moldam nossas vidas conjuntamente"[77]. Essa dinâmica é inerente ao procedimento de uma filosofia política democrática (alicerçada no equilíbrio reflexivo), e que carrega consigo efeitos sobre o próprio conteúdo das convicções morais afirmadas pela teoria e sobre como o imaginário político apresentado se parece.

Laden entende que esse modo de ler Rawls evidencia a posição da sua proposta como uma "teoria do senso moral", que busca traçar uma compreensão mais completa e clara do nosso senso moral ou senso de justiça[78]. Esta leitura se aproxima em um certo aspecto à de Sharon Krause, que destaca o trecho de TJ em que Rawls caracteriza seu trabalho como uma "teoria dos sentimentos morais", estabelecendo "os princípios governando nossos poderes morais, ou, mais especificamente, nosso senso de justiça"[79]. Entendo que esta aproximação entre as leituras destes dois teóricos é frutífera, porque Krause, embora não leia a filosofia de Rawls como o exercício de uma estratégia filosófica retórica (ao menos não nesses termos), analisa os seus conceitos – e de outros autores, como Habermas – sob as lentes de uma visão de inspiração humeana acerca da natureza da razão prática que inclui os sentimentos morais como parte nuclear da deliberação moral e política. Assim, ela entende que "os sentimentos percorrem a teoria da justiça de Rawls do início ao fim, e influenciam – de fato, ajudam a determinar – a deliberação prática que gera e justifica os princípios de justiça"[80].

Não almejo me comprometer com uma visão excessivamente humeana ou sentimentalista da normatividade, nem com os exatos termos da proposta filosófica de Krause. Dito isto, considero essencial que os sentimentos morais sejam parte relevante da abordagem que proponho da teoria de Rawls e de uma investigação sobre os potenciais e os limites da sua concepção enquanto imaginário de igualdade e justiça. Similarmente à proposta de Krause, entendo que concepções éticas (*concepções de bem*, no vocabulário de Rawls) importantes – e

---

[76] LADEN, Constructivism as rhetoric, p. 65-66 (2014).

[77] LADEN, Constructivism as rhetoric, p. 67 (2014).

[78] LADEN, Constructivism as Rhetoric, p. 70 (2014).

[79] KRAUSE, Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation, p. 30 (2008), citando RAWLS, A theory of justice, p. 51.

[80] KRAUSE, Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation, p. 37 (2008).

que estão fortemente vinculadas aos sentimentos e às emoções morais, e, portanto, à atratividade da teoria como um todo – pululam do início ao fim da abordagem rawlsiana. Isto não é exatamente negado por Rawls. Todavia, há uma tentativa constante (compreensível, até certo ponto), ainda que vacilante, de excessiva subordinação destas noções a uma compreensão mais ascética do *certo* ou do *justo* e de sua relativa independência. Krause descreve bem este traço da abordagem de Rawls, e conclui que isto revela uma "profunda tensão no coração do projeto de Rawls entre suas aspirações racionalistas e suas presunções sentimentalistas"[81]. Essa tensão talvez esteja relacionada a uma tensão interna em Rawls no que William James chamou de *temperamento filosófico*[82]. Rawls é às vezes mais, às vezes menos, tolerante à incerteza na luta por justiça, e o uso de expedientes mais vinculados às noções de dever e inevitabilidade parece estar vinculados aos momentos de menor tolerância[83]. O meu intuito é destacar os momentos em que o dever e a inevitabilidade perdem centralidade na teorização de Rawls, em favor de noções menos estáveis e inflexíveis do desejo, reciprocidade, atratividade, ampliação de possibilidades.

Elizabeth Anderson parece levar adiante esse tipo de teorização. Em *What is the Point of Equality?* (1999), ela elabora uma crítica aos denominados *igualitaristas da sorte* (*luck egalitarians*). Ela entende que as razões que estes autores – Arneson, Rakowski, Dworkin, G. Cohen, Roemer, entre outros – oferecem para recusar ajuda às vítimas de azar-por-má-escolha expressam um fracasso de tratar esses desafortunados com igual respeito e consideração, enquanto as razões que eles oferecem para ajudar as vítimas do *azar bruto* expressa desrespeito[84]. No segundo caso, ainda que as distribuições propostas pelos princípios de justiça defendidos sejam adequadas (o que também é questionável para Anderson), a igualdade de *sorte* proposta baseia seus princípios

> em considerações que podem apenas expressar *pena* para seus supostos beneficiários. (...) As pessoas fazem reivindicações aos recursos da redistribuição igualitária em virtude da sua inferioridade aos outros, não em virtude da sua igualdade aos outros. A pena é incompatível com o respeito à dignidade dos outros. (...) O igualitarismo da

[81] KRAUSE, Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation, p. 37 (2008).

[82] JAMES, Pragmatism, p. 488-490 (1987).

[83] Uso essa noção de maior ou menor tolerância à incerteza na luta por justiça de LADEN, The Practice of Equality, p. 123 (2014).

[84] ANDERSON, What Is the Point of Equality?, 295. (1999).

> sorte, assim, viola a exigência expressiva fundamental de qualquer teoria igualitária plausível[85].

Enquanto o sentimento dos mais afortunados pelos menos afortunados é a pena, o sentimento destes em relação àqueles é o da inveja. De modo similar a como acontece com a pena, "oferecer a própria inveja como uma razão ao invejado para satisfazer seu desejo [do invejoso] é profundamente desrespeitoso", e "é difícil ver como tais desejos podem gerar *obrigações* por parte dos invejados"[86]. A autora compara as justificações normativas do igualitarismo da sorte e do que ela chama de igualdade democrática (por ela defendida) oferecidas para justificar arranjos similares. Ao justificar uma política de obrigação de contribuição para um seguro de saúde básico, a primeira diria "Você é muito estúpido para tocar sua própria vida. Portanto, te forçaremos a contratar um plano de saúde, porque sabemos melhor do que você o que é para o seu próprio bem"[87], enquanto a segunda diria

> Você tem um valor moral que ninguém pode desconsiderar. Reconhecemos este valor no seu direito inalienável à nossa ajuda em uma emergência. Você é livre para recusar esta ajuda uma vez que a oferecemos. Porém esta liberdade não o absolve da obrigação de ajudar os outros quanto as necessidades de saúde destes são urgentes. Uma vez que esta é uma obrigação que todos devemos aos nossos concidadãos, todos serão taxados por este bem, que todos proveremos para todos. Isto é parte da sua legítima reivindicação como um cidadão igual[88].

Essas justificações elaboradas por Anderson, dirigindo-se a um interlocutor imaginado em segunda pessoa, além de fazerem, direta ou indiretamente, referência aos princípios normativos nos quais se baseia uma ou outra teoria, ilustram o que ela denomina de *exigências expressivas fundamentais* de teorias que reivindicam um ideal de igualdade. Como ela própria descreve em uma das passagens mencionadas, estas exigências parecem estar ligadas a desejos ou sentimentos que podem gerar obrigações. A autora não está a reivindicar aqui um sentimentalismo forte no sentido de derivar a normatividade diretamente de sentimentos morais. Contudo, os sentimentos morais que são despertados na construção, apresentação e eventual aplicação das teorias fazem parte da própria avaliação da sua legitimidade (para além da sua mera aptidão para funcionar). Anderson parece apontar para o fato de que o empreendimento da construção de uma concepção de justiça, de um ideal de igualdade, em vez

---

[85] ANDERSON, What Is the Point of Equality?, 306. (1999).

[86] ANDERSON, What Is the Point of Equality?, 307. (1999).

[87] ANDERSON, What Is the Point of Equality?, 330. 1999.

[88] ANDERSON, What Is the Point of Equality?, 330. 1999.

de significar meramente a demonstração dos princípios exigidos racionalmente por esta concepção, passa também pelo apelo a diferentes sentimentos e disposições humanas.

Reunindo essas abordagens, a filosofia política pode ser entendida como uma atividade de comunicação que se dirige a articular, por meio de artifícios teóricos capazes de aproximarem racional e afetivamente diversos interlocutores, uma concepção de justiça compartilhada. Parte-se, como vimos, da convicção moral de que as regras que regem a vida social precisam ser (*bem*) justificadas, isto é, de modo a permitir que cada um possa encarar os outros publicamente. A partir daí, segue-se um processo de elaboração e ajuste de razões (o que não exclui um conjunto de emoções ou afetos) com o objetivo de chegar-se a um conjunto (compartilhado) de preceitos que devem orientar a ação política de indivíduos e grupos sociais. A interpretação da filosofia de Rawls que aqui se propõe, assim, coloca o equilíbrio reflexivo no centro, com seus potenciais de abertura para diversas formas de aproximação e construção conjunta de arranjos e razões.

É importante destacar que a noção de retórica elaborada por Laden e aqui levada adiante não se confunde com aquela da tradição retórica da filosofia política antiga e moderna, enfatizada nas obras de Aristóteles, Maquiavel, entre muitos outros. A filosofia como retórica confunde-se aqui com o equilíbrio reflexivo como método e afirmação moral substantiva. A intuição central é de que a elaboração filosófica é um modo democrático de construir princípios, arranjos, modos de vida comuns, sem pressupor metafísicas ou teorias inflexíveis da razão que sirvam como obstáculos à solução dos importantes impasses e crises que assolam nossas circunstâncias. Laden ainda nos diz que o exercício da filosofia política tem o papel de nos "ajudar a ver mais claramente os custos de adotar ou abandonar certos ideais ou modos de agir no mundo e assim nos dar uma linguagem na qual podemos oferecer justificações uns aos outros para pensar de um modo ou de outro"[89].

Os ideais construídos com ajuda de filósofas e filósofos, assim, não seriam apresentados como consequências inevitáveis a partir de pressupostos teóricos irrecusáveis. Em vez disso, interlocutores filosóficos tentariam "descrever nossos ideais de modos que os tornam atrativos, e convidar os outros a ver tais ideais como nós os vemos, e a se juntar a nós no projeto compartilhado de exercitar os ideais que podemos compartilhar", em um "empreendimento

[89] LADEN, The practice of equality, p. 125 (2014).

inevitavelmente mais colaborativo"[90]. Esta visão da filosofia supõe que as razões da troca de razões (*reasoning*) são definidas não como faculdades de cálculo lógico e determinação, ou como transcendência em relação a sentimentos ou afetos, mas como "aquelas coisas que são oferecidas e trocadas na troca de razões"[91], sendo que esta atividade (de trocar razões) é retratada como "um modo particular de se relacionar e interagir com os outros (...) de maneiras que são recíprocas e responsivas mutuamente"[92]. Como consequência dessa definição, fica bagunçada a fronteira entre razão e outras noções tradicionalmente contrastantes como emoção, sentimento ou afeto, uma razão podendo incluir "nossas capacidades emocionais e várias atitudes como cuidado, preocupação ou amor, em adição à nossa habilidade de calcular, inferir e julgar"[93].

Inspirado nestas abordagens, persigo a intuição de que de que o conjunto de preceitos buscado pela filosofia política precisa ser capaz – dentre outras tarefas – de produzir um imaginário de sociedade *atrativo* o suficiente para produzir certa instabilidade produtiva em uma sociedade marcada por uma série de estruturas de funcionamento, formas de opressão e dominação e afetos políticos que nos inclinam a sermos injustos ou, ao menos, a não acreditarmos na possibilidade de uma sociedade efetivamente justa, a acreditarmos que o mundo capitalista em que há vencedores e perdedores, e em que os vencedores levam muito (se não tudo), é a versão acabada e inarredável do projeto moderno. A ideia é enfatizar a teoria de Rawls enquanto proposta de *reconciliação* e enquanto proposta de *utopia realista*. Ambas são mencionadas por Rawls como funções da filosofia política. A primeira se dirige a "mostrar o modo como suas instituições, quando propriamente compreendidas de um ponto de vista filosófico, são racionais, e se desenvolveram ao longo do tempo de forma a alcançar sua forma presente, racional"[94]. A última função, da utopia realista, é descrita pelo autor como um modo de sondar "os limites da possibilidade política praticável"[95].

Entendo que as lentes de análise fornecidas por estas duas funções para interpretar o projeto de Rawls são especialmente complementares. Afinal, a utopia oferecida pela filosofia é

---

[90] LADEN, The practice of equality, p. 124 (2014).

[91] LADEN, Reasoning, a Social Picture, p. 11 (2012).

[92] LADEN, Reasoning, a Social Picture, p. 12 (2012).

[93] LADEN, Reasoning, a Social Picture, p. 13 (2012).

[94] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 3.

[95] RAWLS, Justice as Fairness, p. 4.

realista. O aspecto realista dessa função diz respeito a identificar as "condições históricas possíveis", as "leis e tendências do mundo social"[96], que na obra de Rawls estão caracterizadas pelo que chama de *circunstâncias da justiça* e por outras ideias fundamentais. A principal delas é o fato do pluralismo razoável nas sociedades democráticas, o que, sugere Rawls, parece tanto ser objeto de combate – é preciso combater o pluralismo para se alcançar uma sociedade justa e estável – quanto origem de um ceticismo – dada essa característica, é impossível alcançar uma sociedade justa e estável – e, no limite, a um certo cinismo – uma crença de que a política é simplesmente a luta por poder e influência. Ao tratar do modo como ele entende que sua proposta exerce o papel *reconciliador* da filosofia, Rawls se refere novamente ao pluralismo, como um fato que "não é fácil de aceitar"[97]. E é sobre desse fato incômodo que sua elaboração filosófica pretende agir, fazendo com que possamos "ver a sociedade política de uma certa forma, isto é, como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo de uma geração à outra"[98]. Busco demonstrar como o que chamo de momento reconciliativo da teoria serve a estabelecer certas condições prévias necessárias à entrada no terreno mais propriamente utópico. Defendo que Rawls faz isso ao elaborar concepções fundamentais acerca do *político* e acerca do *social*, que funcionam como crítica a concepções *para além da justiça* a uma concepção atomista encontrada na ideologia do neoliberalismo.

O aspecto mais *utópico* da filosofia enquanto utopia realista implica demonstrar que "os limites do possível não são estabelecidos por aquilo que é dado, pois podemos em maior ou menor extensão mudar as instituições políticas e sociais"[99]. A elaboração utópica de Rawls envolve um esforço imaginativo de como ele pode funcionar, dadas certas características da sociedade e da cultura democrática, e dadas as nossas capacidades, tendências e anseios. A análise é inspirada pela já mencionada visão da filosofia como um convite aos outros a se atraírem por um certo modo de vislumbrar um conjunto de ideais, mais do que uma argumentação derradeira em favor de um conjunto de regras morais necessárias. Proponho explorar o convite de Rawls desviando o holofote costumeiramente posto sobre a posição original e seus escolhedores abstratos de princípios, direcionando-o aos imaginados viventes da sociedade que é presumivelmente resultado da escolha de princípios. Aposto que essa mudança

---

[96] RAWLS, Justice as Fairness, p. 4.

[97] RAWLS, Justice as Fairness, p. 4.

[98] RAWLS, Justice as Fairness, p. 4.

[99] RAWLS, Justice as Fairness, p. 5.

nos possibilita avaliar potenciais pouco explorados da teorização ideal. Defendo que é no desenho da utopia que Rawls trata mais diretamente sobre a desejabilidade e atratividade de viver em um mundo justo. Mais especificamente, pretendo demonstrar que a teorização utópica de Rawls é capaz de especular produtivamente conexões entre a afetividade política e o modo de funcionamento dos arranjos sociopolíticos, nos convidando a imaginar um cenário em que a dominação e certas formas de alienação não estão presentes, e em que a cooperação sob uma base de confiança mútua, benefícios recíprocos e amizade política é viável. Identifico ao longo desse momento utópico o intuito de Rawls de desarticular dois conjuntos de afetos políticos (negação ressentida e submissão cínica ou apática) que representam sintomas especialmente problemáticos, centrais na crise da subjetividade política do nosso tempo.

2. Momento reconciliativo

Como já mencionado, Rawls entende que a filosofia política tem um conjunto de funções ou tarefas. Uma delas é a da *reconciliação*. Essa ideia é originada de Hegel, em sua obra *Filosofia do Direito*. Rawls resume que, para cumprir essa tarefa,

> [a] Filosofia política pode tentar acalmar nossa frustração e raiva contra nossa sociedade e sua história ao nos mostrar o modo como suas instituições, quando propriamente compreendidas de um ponto de vista filosófico, são racionais, e se desenvolveram ao longo do tempo de forma a alcançar sua forma presente, racional. (...) isto é, devemos aceitar e afirmar nosso mundo social positivamente, não meramente estar resignado a ele.[100]

À primeira vista, esta noção soa um tanto contraintuitiva em uma perspectiva mais crítica, ou nos dá a impressão de que a filosofia teria um caráter eminentemente conservador, nos levando a entender que o mundo, como ele é, é racional, faz sentido, e bastaria nos adequarmos subjetivamente a ele. Esta interpretação, contudo, está em plena contradição com vários aspectos da proposta de Rawls, que apontam para uma crítica, por vezes radical, do *status quo*. Rawls trata mais detidamente da noção de reconciliação em suas Lições Sobre a História da Filosofia Moral (2000), uma delas dedicada a Hegel. Antecipo aqui que, por uma questão de fôlego, não trabalharei com o texto de Hegel e o de Marx, senão apenas com a interpretação de Rawls acerca do que significa a reconciliação operada pela filosofia política, fortemente influenciada pelos dois autores alemães.

Ele descreve a filosofia política e ética de Hegel como tendo por elemento central o conceito de liberdade, que, em contraste com a *liberdade transcendental* kantiana, é realizada "*no* mundo social por meio de instituições políticas e sociais em um momento particular"[101]. Em Hegel, a liberdade humana não pode "ser plenamente atualizada à parte do enquadramento social apropriado"[102]. Uma vez que a liberdade é realizada por meio e ao longo das instituições sociais, em sua configuração histórica efetiva, Hegel desviaria o foco filosófico do sujeito pensado transcendentalmente para a "localização do ético", que é o que torna a liberdade possível, isto é, "todo o conjunto de instituições políticas e sociais (...) a família, a sociedade civil, e o Estado", pois "essas instituições e costumes se tornaram parte de nós à medida que

---

[100] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 3.

[101] RAWLS, Lectures on the History of Moral Philosophy, p. 330.

[102] RAWLS, Lectures on the History of Moral Philosophy, p. 332.

crescemos nelas e desenvolvemos hábitos de pensamento e ação de acordo com elas"[103]. Para tanto, Hegel oferece uma consideração filosófica do mundo social, sem a qual não é possível "ganhar insight sobre sua natureza como *racional*"[104].

Rawls então se inspira em Hegel ao construir uma teoria que compreende as instituições sociais *de um ponto de vista filosófico*, revelando a racionalidade que existe em suas bases. Mas onde se encontra o caráter crítico dessa abordagem? Novamente, poderíamos entender esta análise como uma tentativa de justificação da estrutura social como ela é, de modo a nos resignarmos a ela. O autor, contudo, nega essa interpretação explicitamente. Ele menciona que a filosofia política está sempre "em perigo de ser usada corruptamente como uma defesa de um status quo injusto e indigno, e assim de ser ideológica no sentido de Marx"[105]. As perguntas a serem feitas para evitar essa filosofia ideológica são: "as próprias ideias básicas que ela [a visão da justiça como equidade ou qualquer outra visão] usa são ideológicas?" e "Como podemos mostrar que elas não são?"[106]. As ideias básicas em Rawls, como veremos, são objeto de endossamento autônomo pelos sujeitos e, ao mesmo tempo, lastreadas na cultura democrática, isto é, em práticas, expectativas e valores que já circulam e legitimam instituições e reivindicações no nosso mundo.

Para entender melhor esse ponto, e o sentido do caráter não-ideológico da proposta de Rawls, é útil analisar as suas lições sobre a teoria de Marx. Ele entende a noção marxista de consciência ideológica, ou falsa consciência, como compondo ideias cuja "falsidade serve a um papel sociológico ou psicológico definido na manutenção da sociedade como um sistema social"[107]. Essa falsa consciência é produzida por meio de ilusões e delusões (*delusions*). As primeiras são como ilusões ópticas, fazendo com que sejamos tomados por "aparências superficiais das instituições, e deixando de ver o que está realmente acontecendo por baixo desta superfície"[108]. Isso ocorre na economia capitalista com o sistema de salários ocultando a realidade e a dimensão da mais-valia explorada do trabalho, o que antes era transparente no sistema feudal. As delusões, por sua vez, envolvem a afirmação de crenças e valores produzidos

---

[103] RAWLS, Lectures On the History of Moral Philosophy, p. 333.

[104] RAWLS, Lectures On the History of Moral Philosophy, p. 334.

[105] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 4.

[106] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 4.

[107] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 360.

[108] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 360.

por pressões e necessidades surgidos de um determinado sistema social. A religião seria um tal tipo de delusão, assim como a "concepção jurídica de justiça do capitalismo", que permite "todos os agentes econômicos, capitalistas e trabalhadores similarmente, a pensar[em] na sua posição como justa e na sua renda e riqueza como merecida"[109]. Isto, porque, apesar da realidade material, "os capitalistas não querem ser, ou não querem ser vistos como, ladrões, e os trabalhadores não querem ser, ou não querem ser vistos como, roubados"[110].

Em suas lições sobre Hegel, ele explica que no pensamento deste os indivíduos são subjetivamente alienados, enquanto no de Marx, os indivíduos são tanto subjetivamente quanto objetivamente alienados[111]. No comunismo vislumbrado por Marx, além da ausência de ideologia, não há exploração (evitada pelo controle público dos meios de produção e a definição coletiva do uso do *surplus* da produção) e nem alienação. A alienação marxista tem quatro sentidos distintos, segundo Rawls, (1) precificação e controle do produto do trabalho de forma *externa* aos próprios trabalhadores, por meio dos mercado de preços formatado pelos capitalistas; (2) o trabalho não é significativo (é *forçado*, dirigido às necessidades dos outros, e não desenvolve os poderes naturais das pessoas); (3) os trabalhadores são alienados da sua vida-de-espécie (*Gattungswesen*), isto é, deixam de compreender que "coletivamente produzem e reproduzem as condições da sua vida social ao longo do tempo. (...) [isto é] uma atividade-de-espécie: (...) é o trabalho cooperativo de muitas gerações (...) ao longo da sua história"[112]; (4) produz-se uma alienação em relação aos outros, na medida em que "os membros dessas classes [capitalistas e trabalhadores] (...) estão em um sistema econômico que tende a tornar os indivíduos mutuamente indiferentes às questões uns dos outros"[113].

Embora não seja esteja explícito no texto de Rawls que o que ele entende por reconciliação envolve também aspectos da teoria marxista, entendo que a sua preocupação com a possível função ideológica de uma concepção de justiça e suas ideias fundamentais de fundo, aliada com uma visão sobre o todo de sua teoria – que, assim defendo nos pontos 2.2.4 e 3.2.6, busca levar adiante ao menos algumas das intuições marxistas acerca da alienação – nos permite enquadrar o sentido reconciliativo de sua teoria a partir de aspectos tanto hegelianos quanto

---

[109] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 362.

[110] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 362.

[111] RAWLS, Lectures On the History of Moral Philosophy, p. 336.

[112] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 363.

[113] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 364.

marxistas. Se isso não significa afirmar que Rawls é um continuador da tradição hegeliana ou marxista (em contraste, por exemplo, com a reivindicação dos autores da autodenominada Teoria Crítica frankfurtiana), pode ao menos nos ajudar a entender com mais clareza parte da construção teórica deste autor, e a propor uma interpretação que dá ênfase às intuições e pretensões partilhadas entre este e os dois autores alemães.

A fase reconciliativa da teoria de Rawls, do modo como a compreendo, possui dois elementos mais importantes, sobre os quais minha análise se debruçará: reconciliação com o político e reconciliação com o social. O primeiro dele diz respeito às *circunstâncias da justiça*. Defendo que a apresentação dessas circunstâncias no texto de Rawls não significa apenas uma mera seleção de fatos sociais básicos inquestionáveis a partir dos quais qualquer teoria normativa da justiça política deveria desenvolver-se. Os fatos escolhidos por Rawls expressam os principais problemas, limites e desafios que a teoria se dirige a levar em consideração, influenciando o conteúdo dos princípios e as características da utopia realista elaborada pelo autor. Defenderei, em suma, que a teorização de Rawls nesse ponto tem como escopo nos levar a aceitar positivamente aspectos fundamentais da vida política em um contexto de pluralismo democrático, nos afastando da negação de saídas políticas e de posturas ressentidas e cínicas. O segundo é a *concepção de sociedade* elaborada por Rawls como *ideia central organizadora* do início da sua argumentação em favor de sua concepção de justiça e dos dois princípios de justiça que, dentre outras coisas, a caracterizam. Defendo aqui que a proposição de Rawls da cooperação social equitativa como a melhor elaboração possível do que significa o *social* em uma cultura política democrática, o que inclui sua crítica ao mérito como modo de compreender e avaliar as dinâmicas e desigualdades interindividuais e sua teorização sobre a produção social das expectativas e possibilidades dos indivíduos por meio da estrutura básica da sociedade, tem como objetivo aceitar positivamente a sociedade como interdependência e produção coletiva, funciona como crítica desalienante a importantes aspectos do neoliberalismo enquanto ideologia, que afirma uma concepção social atomista.

2.1 Circunstâncias da justiça e reconciliação com a política

Como parte do movimento de situar a deliberação sobre justiça e identificar seus principais desafios, Rawls elenca um conjunto de considerações que ele denomina de circunstâncias da justiça. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls concebeu as circunstâncias da justiça de um modo mais abstrato como as “condições normais sob as quais a cooperação

humana é possível e necessária"[114]. Essas circunstâncias são divididas entre objetivas e subjetivas. As primeiras incluem uma certa igualdade básica de capacidades físicas e mentais, ao menos na medida em que ninguém é tão mais capaz a ponto de poder "dominar o resto", o que torna todos "vulneráveis ao ataque" e "sujeitos a terem seus planos bloqueados pela força unida dos outros"[115]. Incluem, ainda, a condição da *escassez moderada*, a qual significa que os recursos "não são tão abundantes a ponto de esquemas de cooperação se tornarem supérfluos, nem são as condições tão penosas a ponto de condenarem os empreendimentos frutíferos ao fracasso"[116]. As circunstâncias subjetivas, por sua vez, incluem o fato de as pessoas terem necessidade e interesses similares, complementares de várias formas, e, ao mesmo tempo, planos de vida diferentes, o que pode gerar reivindicações conflitantes. As diferenças entre os planos de vida, e, portanto, objetivos e interesses, estão relacionadas com uma diversidade de crenças e doutrinas filosóficas, religiosas, políticas e sociais de fundo. Além disso, é uma condição natural das pessoas que elas sofram

> de várias limitações de conhecimento, pensamento e julgamento. (...) [o] conhecimento é necessariamente incompleto, seus poderes de raciocínio, memória e atenção são sempre limitados, e seu julgamento tende a ser distorcido pela ansiedade, viés, e uma preocupação com suas próprias questões.[117]

Ele destaca que sua abordagem das circunstâncias da justiça não difere substancialmente da elaboração filosófica de David Hume em seu *Tratado da Natureza Humana* e em sua *Investigação Acerca dos Princípios da Moral*. Rawls, assim, não reivindica estar desenvolvendo nesse ponto uma inovação filosófica, senão apenas partindo de premissas comuns à tradição da teoria política contratualista moderna – à qual ele explicitamente se filia e entende estar dando continuidade[118]. A necessidade de partir destes elementos, contudo, compõe a elaboração dos conflitos fundamentais que a teoria busca resolver, o que envolve tanto uma escolha retórica, quanto parte de uma crítica a reações e abordagens que rejeitam ou são resistentes a soluções pela via política, que por vezes apontam para uma solução para além da justiça, baseadas na suposição de que é possível um mundo em que ao menos parte das circunstâncias da justiça não se apresentam.

---

[114] RAWLS, A Theory of Justice, p. 109.

[115] RAWLS, A Theory of Justice, p. 110.

[116] RAWLS, A Theory of Justice, p. 110.

[117] RAWLS, A Theory of Justice, p. 110.

[118] Essa filiação é mencionada no capítulo de Introdução de RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy.

Isso fica mais claro na reelaboração política da obra de Rawls. Em *Justice as Fairness – a Restatement*, ele passa a conceber as circunstâncias da justiça como "refletindo as condições históricas sob as quais sociedades modernas democráticas existem"[119], e não apenas condições em que a cooperação é necessária e possível, de modo mais abstratamente considerado. A reformulação teórica passa a conceber algo antes mais implícito, e mencionado de passagem, como circunstância central da justiça, o que ele chama de *fato do pluralismo razoável*. Isso significa que "em uma sociedade democrática moderna os cidadãos afirmam doutrinas abrangentes diferentes, e ainda assim incomensuráveis e irreconciliáveis, embora razoáveis, à luz das quais entendem suas concepções de bem"[120]. A inserção do pluralismo como protagonista das circunstâncias da justiça tanto nos ajuda a entender melhor retrospectivamente o papel dessa etapa da teorização, quanto anuncia o principal desafio que impulsiona as reformulações de Rawls após Uma Teoria da Justiça.

2.1.1 Contra a negação da política e a fantasia de um mundo *para além da justiça*

Já em TJ, escreve Rawls que em "uma associação de santos concordando com um ideal comum, se uma tal comunidade pudesse existir, disputas sobre justiça não ocorreriam", de modo que "cada um trabalharia abnegadamente para um fim determinado por sua religião comum, e a referência a esse fim (...) resolveria toda questão de correção"[121]. Ainda que não apresente explicitamente esse tipo de solução como um concorrente filosófico sério a ponto de merecer maiores elucubrações, ele parece ter em vista alguma versão desse tipo de fantasia ao apresentar os desafios da filosofia política, especialmente quando lemos a passagem sob a luz do problema do pluralismo, que é enfatizado na reformulação política. A existência de visões de mundo religiosas e filosóficas profundamente conflitantes passa a representar um desafio prático e teórico central. Rawls passa a considerar que os "conflitos religiosos e morais caracterizam as circunstâncias da justiça", e "esses conflitos podem ser os mais intratáveis e profundamente divisivos, frequentemente mais do que os econômicos e sociais"[122].

Essa espécie de solução adversária para encaminhar o problema da justiça, segundo a qual é preciso fundá-la em uma concepção abrangente religiosa ou filosófica, dissolvendo o

---

[119] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 84.

[120] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 84.

[121] RAWLS, A Theory of Justice, p. 112.

[122] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, 85.

pluralismo característico das democracias modernas, pode ser vista a um só passo como baseada em um tipo de negação da política, vinculada a um ceticismo e, no limite, a um cinismo, dirigido a soluções políticas, e em uma abordagem *para além da justiça*. Essa negação está lastreada em uma crença de que é inviável viver sob termos de cooperação (justos) que permitam a convivência respeitosa e complementar entre as diversas visões de mundo, e, de outro lado, em uma crença de que não é possível forjar estes termos de cooperação em uma concepção que não seja abrangente, isto é, que suponha um conjunto específico de crenças acerca de vários aspectos éticos, metafísicos, culturais, espirituais, etc. Rawls escreve em dado momento que uma tal abordagem vê a justiça como algo que deve ser baseado na *verdade*, em contraste com a sua defesa de que a única fundação possível para o acordo político democrático é a *razoabilidade*.[123]

A passagem já mencionada segundo a qual no contexto de uma associação de santos não haveria disputas de justiça aponta para o segundo caráter dessa solução adversária. Afinal, resolvido o *mal fundamental* da existência de divergências lastreadas em concepções abrangentes *falsas*, não haveria "reivindicações conflitantes frente à divisão de vantagens sociais"[124]. Todos agiriam com base no mesmo objetivo. É relevante, contudo, que Rawls trate do que chama de uma situação *além da justiça* quando trata da proposta marxista de uma sociedade plenamente comunista[125]. Em uma tal sociedade (concebida na forma do comunismo pleno ou outra que se possa defender), o apelo a princípios do certo ou de justiça são desnecessários, pois "todos podem alcançar seu bem completo, ou (..) não há demandas conflitantes e os anseios de todos se encaixam sem coerção em um plano harmonioso de atividade"[126]. Em suas lições sobre Marx, Rawls destaca que a suposição marxista de que a sustentação dos arranjos da utopia comunista não dependeria de qualquer âncora no senso de justiça de seus membros não é apenas irrealista, mas indesejável, pois "ter um senso de justiça, e tudo que isso envolve, é parte da vida humana e parte de entender outras pessoas e de reconhecer suas reivindicações". Agir sem ter em vista os outros dessa forma seria "uma vida vivida sem uma percepção de condições essenciais de uma sociedade humana decente"[127]. Ao apresentar o pluralismo como circunstância da justiça fundamental, Rawls parece ter como alvo

---

[123] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 183-184.

[124] RAWLS, A Theory of Justice, p. 110.

[125] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 177.

[126] RAWLS, A Theory of Justice, p. 249.

[127] RAWLS, Lectures on the History of Political Philosophy, p. 372.

tanto a fantasia de uma homogeneidade ética (filosófica ou religiosa) quanto de uma utopia que, ao desarticular estruturas fundamentais de exploração e alienação, harmonizaria interesses e desejos de uma vez por todas. Por fim,

Conflitos oriundos de reivindicações conflitantes são perenes à democracia e uma certa pluralidade de concepções e modos de vida é o "resultado normal do exercício da razão humana no quadro de instituições livres de um regime democrático constitucional"[128]. Não devemos, assim, esperar que uma dentre as doutrinas aceitáveis em uma democracia "será em algum momento afirmada por todos, ou quase todos, os cidadãos"[129]. É a partir desse diagnóstico que Rawls promove a virada política da apresentação de sua teoria. A concepção de justiça como equidade passa a ser apresentada como concepção *política*, que fornece princípios e valores comuns para governarem a estrutura básica da sociedade, os quais podem ser endossados por indivíduos que afirmam diversas concepções abrangentes de bem razoáveis – produzindo-se o que Rawls chama de *consenso sobreposto*. Nessa nova articulação, os princípios políticos de justiça são justificados a partir do ponto de vista independente do *cidadão*, ponto de vista do qual todos aqueles comprometidos com a justificação recíproca dos termos da cooperação social (isto é, todos aqueles que são razoáveis ou que estão dispostos a fazer uso do seu poder moral da razoabilidade) podem partir. Concomitantemente, fica preservado em cada membro da cooperação um ponto de vista *abrangente* particular – que pode ser mais ou menos articulado – a partir do qual ele estabelecerá como os valores do domínio político se relacionarão com os outros valores afirmados por ele[130].

Esse movimento tem implicações metodológicas e práticas, na medida em que se estabelecem certos ônus para a justificação dos princípios que antes não estavam dados, e em que Rawls passa a tematizar com maior destaque características e exigências normativas da deliberação política, além de elaborar mais profundamente o que ele chama de valor equitativo das liberdades políticas. O que quero destacar aqui, contudo, é que a apresentação das circunstâncias da justiça, especialmente quando somado o fato do pluralismo razoável, representa um aspecto importante do que estou denominando de momento ou caráter reconciliativo da teoria: a filosofia política de Rawls busca uma reconciliação dos cidadãos com a *política*. Isto passa tanto por uma aceitação positiva do fato do pluralismo quanto por uma

---

[128] RAWLS, Political Liberalism, p. xvi.

[129] RAWLS, Political Liberalism, p. xvi.

[130] RAWLS, Political Liberalism, p. 140.

aceitação de que a construção e manutenção de um mundo justo e democrático exige pensar a partir de pressupostos que levem em consideração essa pluralidade e formular princípios e instituições que não busquem arbitrariamente solapá-la.

A passagem citada no início desse capítulo indica que a reconciliação política buscada por Rawls envolve uma desarticulação da "raiva contra nossa sociedade e sua história"[131]. Rawls menciona também esse sentimento ao tratar do exemplo de uma maioria que abomina certas práticas religiosas e sexuais, de modo que "o mero pensamento de que essas coisas estão acontecendo é suficiente para despertar na maioria raiva [*anger*] e ódio"[132]. Ao associarmos as duas passagens, podemos especular que a negação da possibilidade de um acordo político entre diferentes modos de vida e perspectivas éticas é parte do fermento de posições autoritárias, que acreditam que a política é um entrave para a justiça. Na origem dessa negação pode estar uma descrença pelas promessas da democracia liberal, que se soma à sedução de plataformas reacionárias que se constroem em torno de narrativas que tornam grupos minoritários religiosos, raciais, de gênero como bodes expiatórios para os problemas coletivos. Num contexto em que não há base comum para a disputa e construção de arranjos justos, instaura-se um estado de desconfiança mútua, e o ressentimento passa a ser protagonista na mobilização política. Nesse contexto, os cidadãos se tornam dispostos a tomar ações violentas, o que pode cortar os laços da comunidade, levando, no limite, à guerra civil.[133] De outro lado, uma reação alternativa que Rawls parece endereçar no que chamo de momento reconciliativo é uma postura cínica segundo a qual a "política é simplesmente a luta por poder e influência". Segundo essa perspectiva, "certos grupos e seus líderes apelas a essas normas [políticas e morais] de um modo puramente manipulativo e parcial"[134]. Rawls faz menção à submissão cínica ou apática à cooperação social e os princípios que a governam em diversos momentos de sua obra, o que denota que é um problema significativo a ser enfrentado pela teoria. Voltarei ao tema do ressentimento, do cinismo e da apatia no capítulo 3, onde buscarei demonstrar como são sintomas das injustiças e contradições produzidas no neoliberalismo, e como a teorização de Rawls é capaz de endereçá-los no momento utópico.

---

[131] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 3.

[132] RAWLS, A Theory of Justice, 395.

[133] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 128 e RAWLS, Political Liberalism, p. 301.

[134] RAWLS, Lectures on the History of Political Philosophy, p. 7.

Com o impulso de reconciliar as pessoas com a política – tratando-as enquanto *cidadãs* e não enquanto pessoas que afirmar esses ou aqueles valores éticos mais abrangentes –, são apresentadas circunstâncias acompanhantes ao fato fundamental do pluralismo: "certos fatos gerais da sociologia política e da psicologia humana"[135] no contexto da cultura democrática. São eles o (i) *fato da opressão*, isto é, de que uma "aderência compartilhada a uma doutrina abrangente pode ser mantida apenas pelo uso opressivo do poder estatal"[136]; (ii) o fato de que uma democracia precisa ter o suporte convicto de "ao menos uma maioria substancial dos seus cidadãos politicamente ativos"[137]; (iii) o fato de que a cultura política de uma sociedade democrática "normalmente contém, ao menos implicitamente, certas ideias fundamentais a partir das quais é possível operar uma concepção política de justiça"[138]; e (iv) o fato de que muitos dos nossos julgamentos políticos mais importantes envolvendo os valores políticos básicos tendem a não ser aptos a gerar as mesmas conclusões mesmo entre pessoas plenamente razoáveis após discussão livre e aberta[139]. Quase todos esses fatos, que são elaborações do fato fundamental do pluralismo, estão ligados ao que Rawls chama de *limites do juízo*, isto é, ao fato de que há muitas dificuldades de se chegar a acordos sobre todos os tipos de julgamento, especialmente no caso da política, dados a "grande complexidade das questões levantadas, o caráter frequentemente impressionista das evidências, e a severidade dos conflitos que são comumente endereçados"[140].

Os limites do juízo são, assim, uma característica e consequência muito importante desse mundo moderno e plural, pós-metafísico. É a dificuldade de formação de consensos sem uso da coerção (isto é, sem *opressão*) que impõe a necessidade e a proeminência da política para endereçar questões de justiça. É uma necessidade que não é suprida, no entanto, pelos julgamentos políticos usuais e mais intuitivos existentes, que afinal não resolvem adequadamente conflitos e problemas de justiça de maneira estável, como indica a circunstância *(iv)* recém mencionada – é nesse sentido a crítica de Rawls ao intuicionismo como alternativa teórica[141]. A terceira circunstância descrita no parágrafo anterior, por sua vez, aposta na

---

[135] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 33.

[136] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 34.

[137] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 34.

[138] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 35.

[139] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 36.

[140] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 36.

[141] RAWLS, A Theory of Justice, p. 30-40.

existência de ideias fundamentais na cultura democrática, e é justamente a partir dessas ideias que é possível construir o tipo de consenso político estável almejado pelo autor. Essas ideias estão, contudo, apenas *implícitas*. Não estão dadas de modo explícito e incontroverso, e estão sujeitas a interpretações e combinações diversas. Afinal, não falamos de *uma* ideia fundamental ou *um* valor fundamental, mas de um conjunto, que, portanto, pode ser organizado e elaborado de diferentes maneiras, dando maior prioridade a certos valores em desfavor de outros, conferindo maior importância a certos fatos sociais do que outros. A principal dessas, a *ideia organizadora central,* é a da sociedade como esquema de cooperação equitativa, que Rawls busca elaborar ao longo de sua obra como pilar fundamental da sua busca por levar a cabo uma reconciliação dos cidadãos com a cultura democrática moderna. Esse tópico é objeto do próximo subcapítulo. Antes, abordarei uma última questão.

2.1.2 Injustiças estruturais e as circunstâncias da justiça

Rawls não parece incluir entre as circunstâncias da justiça fatos mais diretamente relacionados às injustiças produzidas socio-historicamente e sofridas por indivíduos e grupos sociais (que poderíamos considerar como possíveis candidatos a circunstâncias *subjetivas* da justiça), nem fatos que dizem respeito ao (des)funcionamento da ordem socioeconômica capitalista vigente (que poderíamos considerar como possíveis candidatos a circunstâncias *objetivas* da justiça). Estes últimos são comumente tomados como centrais por teóricos de inspiração marxista e hegeliana. Como já mencionado, Marx tem como foco justamente uma análise do real funcionamento do sistema econômico capitalista enquanto tal, despido de toda sua maquiagem ideológica. A pressuposição de que uma teoria crítica da sociedade deve sempre partir de, ou estar em íntimo diálogo com, diagnósticos do capitalismo entendido como sistema de opressão de classe está na base do projeto teórico enunciado por Horkheimer, em *Traditional and Critical Theory*. Há diversos trabalhos recentes de atualização desse projeto, dentre as quais pode-se destacar uma poderosa síntese em *Capitalism: A Conversation in Critical Theory* (2018), de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi.

De outro lado, há abordagens que dão maior destaque justamente a uma elaboração dos tipos de injustiças específicas que sofrem os mais afetados pelos arranjos sócio-políticos capitalistas. Honneth busca construir uma gramática moral das diversas lutas dos movimentos sociais enquanto lutas por reconhecimento[142]. Iris Young, por sua vez, busca sistematizar o

[142] HONNETH, Luta por Reconhecimento: para uma Gramática Moral dos Conflitos Sociais (2003).

significado dos conceitos de opressão e dominação, do como usado por diversos movimentos sociais emancipatórios, e "fornecer argumento normativo para clarificar os males [*wrongs*] que o termo nomeia"[143]. Em ambos os casos há uma prioridade de identificação da injustiça na construção da concepção. É por meio da clarificação de como podem ser mais bem compreendidas as nossas experiências de injustiça que chegamos a uma concepção de justiça que favoreça as lutas por emancipação. Em meio a sua elaboração sobre os sentidos e formas de imposição da opressão, Young identifica um aspecto eminentemente *baseado-em-grupo* do fenômeno, e analisa suas dimensões históricas e estruturais, destacando a importância de compreender a especificidade de cada tipo de opressão.

Dentro campo de matriz mais rawlsiana, Erin Kelly identifica um déficit da abordagem do autor ao não tratar de opressões estruturais históricas baseadas-em-grupo como parte das circunstâncias subjetivas da justiça. A autora entende que a teoria de Rawls pode ser entendida como buscando "reconciliação entre pessoas que estão em posições sociais injustificadamente desiguais", mas que isso é posto por Rawls de modo "altamente abstrato"[144]. Ela defende a inclusão das circunstâncias historicamente familiares dos "esforços extraordinários que grupos de pessoas fizeram para erigir economias e estruturas sociais dirigidas à exploração de outros seres humanos", além de "esforços deliberados de membros que grupos dominados e explorados fizeram para resistir à sua opressão"[145]. A proposta de Kelly casa bem com a concepção de Rawls das circunstâncias da justiça, a partir de *Political Liberalism,* como *condições históricas* das sociedades modernas democráticas. Como bem destaca Kelly, Rawls descreve que as "opressões e crueldades infindáveis do poder estatal e da inquisição usadas para sustentar a unidade Cristã" até meados do século XVIII é um dos fatos da "experiência histórica" mais importantes que influencia o liberalismo político[146]. Kelly busca uma extensão frutífera de experiências históricas importantes entre as circunstâncias da justiça.

A crítica e proposta de correção de Kelly vai na mesma direção da proposta de interpretação tentada nesta tese. Ela entende que sua contribuição sequer implica mudanças no conteúdo dos princípios de justiça. O obstáculo a ser removido com a inclusão de outras circunstâncias da justiça diz respeito a uma dificuldade de "reconciliação entre grupos cuja

---

[143] YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 40 (2011 [1990]).

[144] KELLY, Circumstances of Justice, p. 174 (2023).

[145] KELLY, Circumstances of Justice, p. 174 (2023).

[146] RAWLS, Justice as Fairness, p. 34.

relação não tem sido uma relação de reciprocidade e confiança mútua"[147], que ocorre principalmente em razão de uma espécie de lealdade dos grupos favorecidos com seus antepassados e de uma tendência a buscar racionalizações para condições injustificáveis. Assim, a inclusão proposta não alteraria os princípios em si, mas mudaria "a natureza do problema que as partes buscam remediar com os princípios", incluindo um reconhecimento do "impacto de males passados nas desvantagens ao longo do tempo"[148] e de como este impacto, influindo sobre as bases sociais do autorrespeito, ameaça a igualdade equitativa de oportunidades. O reconhecimento de circunstâncias históricas de opressão e dominação possibilita, desse modo, uma "conversão de uma defesa familiar de alguma versão do status-quo pelos privilegiados para uma identificação imaginada com as pessoas que resistiram a opressão"[149]. A proposta de Kelly, portanto, implica em um ganho retórico, no sentido em que se possibilita uma aproximação reconciliativa entre os concernidos – diferentemente posicionados – com a questão da justiça.

Há outras tentativas de encontrar no próprio texto de Rawls uma consideração de dinâmicas de opressão e dominação já nas circunstâncias da justiça. William Edmundson defende que o *fato da dominação* também é um fato social e psicológico que compõe as circunstâncias da justiça. Este seria caracterizado pela (1) "tendência de desigualdades sociais e econômicas serem refletidas em desigualdade de influência política"; (2) pelo fato de que "aqueles em posse de maior influência política tendem a se entrincheirar e a estender sua influência"; (3) pelo fato de que "aqueles em posse de maior influência política tendem a exercer essa influência para ganhar, assegurar e estender outras vantagens, econômicas e sociais, e para promover via poder estatal coercitivo concepções abrangentes de bem que os outros podem razoavelmente rejeitar"[150]. Rawls partilharia desse diagnóstico em diversos momentos, quando argumenta em favor do valor equitativo das liberdades políticas, e em suas lições sobre Rousseau[151]. Além disso, ele explicitamente afirma o fato da dominação em sua introdução à edição *paperback* do seu Liberalismo Político, onde se lê que quando está ausente a condição de que a todos os cidadãos se assegure os "meios gerais necessários para tomarem vantagem inteligente e efetiva das suas liberdades básicas", "aqueles com renda e riqueza

---

[147] KELLY, Circumstances of Justice, p. 177 (2023).

[148] KELLY, Circumstances of Justice, p. 177 (2023).

[149] KELLY, Circumstances of Justice, p. 178 (2023).

[150] EDMUNDSON, John Rawls, Reticent Socialist, p. 60 (2017).

[151] Sobre estas, ver RAWLS, Lectures on the History of Political Philosophy, p. 191-248.

tendem a dominar aqueles com menos e a progressivamente controlar o poder político em seu próprio favor"[152].

De fato, há boas evidências de que Rawls leva a sério a tendência de o acúmulo de poder econômico redundar em acúmulo de poder político, aumentando o risco de produzir-se aquilo que Rawls chama de *opressão* – uso do poder estatal para tentar fazer prevalecer certas concepções de bem, suplantando outras – e o que outros autores chamam de *dominação* – usando a definição de Young, "condições institucionais que inibem ou impedem as pessoas de participarem na determinação das suas ações ou das condições das suas ações"[153]. É inegável, contudo, que Rawls não confere ênfase retórica, especialmente no que chama de circunstâncias da justiça, a uma descrição de injustiças sofridas por distintos grupos sociais e a uma elaboração da dinâmica dessas injustiças como diagnóstico de base para o convite aos seus interlocutores a uma reflexão sobre justiça política. A concepção de *opressão* utilizada por Rawls nas circunstâncias da política, também se pode dizer, é limitada, não se atentando para seu caráter estrutural e dizendo respeito apenas a uma das suas dimensões possíveis de conceituação[154].

Uma possível defesa de Rawls contra a crítica da deficiência apontada por Kelly é apontar que as circunstâncias da justiça são fatos perenes, incontornáveis, da vida social, os quais qualquer acordo político fundamental precisa encarar e levar em consideração, mas é incapaz de modificar. Sendo assim, as injustiças estruturais sobre grupos historicamente produzidas não seriam circunstâncias incontornáveis ou imodificáveis, e, portanto, não seria adequado descrevê-las como circunstâncias da justiça[155]. O ponto de Kelly, no entanto, permanece válido se Rawls não oferecer outros recursos, em outros momentos da teoria, para lidar com o déficit epistêmico e *reconciliativo* (e, eu acrescentaria, retórico) por ela apontado. Voltarei a essa questão no capítulo seguinte, em que trato dos trunfos e déficits de Rawls para tratar de questões de raça e gênero no momento utópico.

---

[152] RAWLS, Political Liberalism, p. lvii.

[153] YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 38 (2011 [1990]).

[154] Iris Young fala em diferentes *faces* da opressão, dentre elas exploração, marginalização, ausência de poder [*powerlessness*], imperialismo cultural, violência. Além disso, ela destaca o caráter estrutural das opressões, que teria suas "causas integradas em normas, hábitos e símbolos inquestionados, em presunções subjazendo regras institucionais e consequências coletivas de seguir estas regras" e em "presunções e reações de pessoas bem-intencionadas frequentemente inconscientes nos (...) processos normais do cotidiano". YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 41 (2011 [1990]).

[155] Agradeço aqui à contribuição do colega Artur Comiran Tonon, que levantou essa objeção ao argumento de Erin Kelly em uma discussão realizada em meio a nossos encontros de pesquisa.

2.2 Sociedade como cooperação equitativa e reconciliação com o social

Para que o processo democrático de construção de uma concepção de justiça a partir do equilíbrio reflexivo seja frutífero, Rawls propõe partirmos de concepções fundamentais de pessoa e sociedade, concepções que, aposta ele, podem ser um ponto de partida comum para os cidadãos em uma democracia. Tais concepções em parte refletem a visão de Rawls sobre a razão prática, isto é, "caracterizam os agentes que usam a razão e especificam o contexto para os problemas e questões aos quais princípios da razão prática se aplicam"[156]. De outro lado, são *simultaneamente* ideias intuitivas retiradas da cultura política das sociedades democráticas modernas[157]. Esse caráter ambivalente das concepções fundamentais propostas por Rawls reflete um certo ecletismo que acolhe tanto uma concepção de razão prática mais kantiana – segundo a qual há uma estrutura da razão que explica nossas reflexões práticas – quanto uma concepção de matriz mais hegeliana e também deweyana segundo a qual a razão prática é construída e formatada a partir de desafios que se apresentam historicamente, isto é, a razão também é ela própria fruto de um *processo*[158]. Esse aspecto pragmatista das concepções fundamentais às quais o autor recorre é evidenciado quando, em sua obra tardia, ele explica a necessidade do uso de conceitos abstratos fornecidos pela filosofia política. O tipo de abstração oferecido pela filosofia, explica Rawls, é "colocado em movimento por conflitos políticos profundos", e estas "controvérsias profundas e duradouras estabelecem o cenário para a ideia da justificação razoável como um problema prático e não como um problema epistemológico ou metafísico"[159].

Ao atribuirmos protagonismo a essa dimensão pragmatista e contextual das concepções de pessoa e sociedade, podemos concluir que há uma dimensão reconstrutiva na teoria de Rawls, como bem explica Denilson Werle[160]. Parte-se, assim, de noções que reflitam uma

---

[156] RAWLS, Political Liberalism, p. 107.

[157] WERLE, Notas para uma teoria crítica da justiça, p. 418 (2017).

[158] Sobre a dimensão deweyana da abordagem de Rawls, me baseio em LADEN, Constructivism as Rhetoric (2014). Sobre uma interpretação mais hegeliana do argumento de Rawls em Uma Teoria da Justiça, me baseio em parte no texto de SCHWARZENBACH, Rawls, Hegel and Comunitarianism (1991).

[159] RAWLS, Political Liberalism, p. 44.

[160]WERLE, Construtivismo não metafísico e reconstrução pós-metafísica: o debate Rawls-Habermas,p. 183 (2012).

autocompreensão normativa imanente das sociedades democráticas, e que sejam capazes de ser ponto de partida para a adequada identificação e resolução de conflitos políticos profundos. Rawls evidencia este aspecto quando comenta que expectativas democráticas não estavam disponíveis para autores como Hobbes construírem suas teorias, e agora estão[161], e quando afirma que um dos seus objetivos é remover a vagueza e a ambiguidade na concepção moderna de pessoa moral surgida a partir do século XVIII, fornecendo uma que permita "disciplinar nosso pensamento e limitar adequadamente estes defeitos" e que seja a "mais suscetível de ser mantida, ao menos implicitamente, em uma sociedade democrática moderna"[162].

As concepções de pessoa e de sociedade que são o *input* inicial da teorização de Rawls estão fortemente associadas entre si. Ele deixa claro que a "ideia central organizadora" é a *concepção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo*. A concepção de pessoa como cidadão livre e igual – com sua capacidade *racional* para formular, manter e revisar concepções de bem e sua capacidade *razoável* de propor, aceitar e cumprir termos de cooperação equitativos (desde que os outros também os cumpram) – é *ideia fundamental acompanhante* (ao lado da ideia de sociedade bem-ordenada) desta ideia central organizadora[163]. Embora Rawls indique que essas ideias são desenvolvidas "em conjunto", entendo que não é exatamente trivial essa subordinação central-acompanhante. Ela significa uma prevalência da concepção e da imagem da cooperação no ideário construído e oferecido por Rawls à sua audiência.

É possível especular algumas razões para a afirmação dessa prevalência, com base em outros elementos da teoria. Uma delas é o caráter político da concepção que se busca elaborar. Rawls não quer desenvolver, ao menos diretamente, uma concepção ética mais abrangente ou uma concepção de justiça para certos tipos de relações que ultrapassem o escopo do que ele chama de estrutura básica da sociedade. Uma vez que se quer desenvolver uma concepção que sirva para regular as principais instituições sociais (constituição, leis, economia, e em alguma

---

[161] RAWLS, The ideia of an overlapping consensus, p. 2. Nessa passagem, Rawls escreve que "Hobbes não pensava que essa forma de egoísmo era verdadeira; mas pensava que era precisa o suficiente para os seus propósitos. A presunção era política, adotada para conferir efeito prático às suas visões. Em uma sociedade fragmentada por divisões sectárias e interesses bélicos, ele não viu outra base comum para o argumento político. (...) [Nós, diferentemente] somos beneficiários de três séculos de pensamento democrático (...); podemos presumir não apenas algum entendimento público de, mas também alguma fidelidade a, ideais e valores democráticos como realizados nas instituições políticas existentes".

[162] RAWLS, Kantian constructivism in moral theory, p. 572.

[163] RAWLS, Political Liberalism, p. 14.

medida a educação), sem almejar dissolver a pluralidade de visões éticas que os indivíduos e grupos sociais sustentam, nem questionar diretamente o seu conteúdo, faz sentido atribuir protagonismo ao modo de funcionamento da cooperação entre esses indivíduos e grupos, isto é, aquilo que envolve e implica a todos de igual forma. A outra razão está relacionada com esta, mas possui uma ênfase mais retórica: é mais fácil para quem está refletindo e buscando acordo sobre uma concepção de justiça pensar primeiro, e primordialmente, no modo como a cooperação funciona (ou como ela *pode* ser vista) do que partir de uma concepção de sujeito, a qual é mais sujeita a variações, a depender da bagagem religiosa, metafísica ou cultural de cada indivíduo ou grupo. Por fim, o foco ou o começo por uma concepção de sociedade casa bem com a noção de filosofia política como reconciliação. Afinal, há uma busca por reconciliar os indivíduos com a sociedade vista de um modo racional. É claro, a concepção mais minimalista de sociedade enquanto cooperação social equitativa não está desde logo preenchida com todas as características que passam a compô-la. Ela vai ganhando corpo por etapas, ao longo da argumentação em favor da justiça como equidade. De qualquer modo, a ideia de que a concepção de justiça proposta reflete uma certa noção de sociedade, isto é, do modo como interpretamos a cooperação social, é explícita desde muito cedo na obra de Rawls.

2.2.1 Concepção de sociedade como parte de um ideal social

Os escritos mais antigos de Rawls se utilizam da noção wittgensteiniana mais geral e abstrata de *prática* como "qualquer forma de atividade especificada por um sistema de regras que define cargos e papeis, direitos e deveres, penas e defesas, e assim por diante, e o que dá à atividade a sua estrutura"[164]. O principal exemplo de prática utilizado como analogia por Rawls, inclusive para entender a sociedade, é o jogo. Em um contexto do pós-guerra em que o jogo passa a ser fortemente adotado como metáfora para compreender a economia, a psicologia e o direito, Rawls, influenciado nesse aspecto pelo libertário Frank Knight, adota esta prática como base para pensar uma espécie de filosofia social[165]. O jovem Rawls, muito preocupado com o perigo totalitário da atuação estatal excessiva, entendia que a metáfora do jogo – por oposição às noções de organismo ou mecanismo – permitiria ver a sociedade como protagonizada pela busca autointeressada entre indivíduos e grupos associativos (condados, cidades, igrejas,

[164] RAWLS, Justice as Reciprocity, p. 190.

[165] FORRESTER, In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy, p. 11-14 (2019).

corporações, sindicatos), sendo o Estado um "'árbitro' para impor as regras e assegurar as 'condições gerais da ordem social'"[166].

A despeito da aparente diminuição da obsessão do jovem Rawls com os perigos da intervenção estatal, e com a possibilidade de conceber a sociedade como ordem social racional sem a necessidade de uma direção central, a metáfora do jogo segue tendo presença importante na teorização de Rawls quando da publicação de *A Theory of Justice*. O uso da ideia de racionalidade influenciada pela teoria da escolha racional na deliberação das partes na posição original é traço marcante da permanência da metáfora, bem como o emprego da ideia da sociedade justa como um *bom jogo* na terceira parte do livro[167]. Ainda mais importante, a metáfora do jogo é utilizada para nomear e demarcar parte importante do caráter da concepção de justiça defendida por Rawls: Justice as *Fairness*. Pode-se dizer, com Rawls, que uma sociedade justa é aquela cujas regras fundamentais de sua estrutura básica são definidas (dentre outros requisitos) de modo que seus membros não se utilizem de suas posições favorecidas para tirar vantagem na definição destas regras. Daí a utilização da posição original como mecanismo para desmanchar as vantagens e vieses associados a certas posições sociais na deliberação sobre justiça, comparáveis às vantagens e vieses que estão associados a jogadores que estão vencendo (e a jogadores que estão perdendo) em um jogo e precisam decidir sobre a justiça das suas regras[168]. Afinal, é a partir de um procedimento como o proposto por Rawls que as pessoas sujeitas a uma prática chegarão "aos princípios pelos quais reivindicações [em meio às práticas] e assim as práticas elas mesmas deverão ser julgadas"[169].

A partir de *Uma Teoria da Justiça*, contudo, o jogo divide atenção com outras imagens e elaborações usadas para compreender a ideia de cooperação social que Rawls quer levar adiante. É verdade que nessa obra não está bem estabelecido o argumento segundo o qual o procedimento construtivo que conduz aos princípios de justiça parte de concepções políticas básicas de sociedade e de pessoa, mesmo porque esta forma de construir o argumento surge posteriormente, a partir da necessidade identificada pelo autor de dar um caráter *político* mais claro à teoria, dependendo menos de concepções éticas controversas. Todavia, já estão ali

---

[166] FORRESTER, In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy, p. 11 (2019), citando RAWLS, Society as a Game, p. 4-6, Box 7, Folder 10, JRP.

[167] RAWLS, A Theory of Justice, p. 461-462.

[168] Uma boa elaboração dessa analogia é levada adiante por WOLF, And Introduction to Political Philosophy, p. 152-154 (2016).

[169] RAWLS, Justice as Reciprocity, p. 200.

apresentadas as principais características da concepção de sociedade, em sua versão mais minimalista e formal, que é mais bem elaborada nas obras posteriores:

> Deixe-nos assumir, para fixar ideias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações umas com as outras reconhecem certas regras de conduta como vinculantes e que em geral agem de acordo com elas. Suponhamos ainda que essas regras especificam um sistema de cooperação designado para promover o bem daqueles que tomam parte nele. Então, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses uma vez que a cooperação social torna possível para todos uma vida melhor do que qualquer um teria se cada um vivesse somente por seus próprios esforços (…) [os princípios de justiça] fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e eles definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social[170].

Mais adiante, Rawls escreve que os princípios de justiça são apenas

> uma parte, embora talvez a parte mais importante, de um (…) ideal social (…) [que por sua vez] está conectado com uma concepção de sociedade, uma visão do modo como os objetivos e propósitos da cooperação social devem ser entendidos[171].

É essa "concepção completa", um *ideal social*, que definirá princípios para "todas as virtudes da estrutura básica, em conjunto com seus respectivos pesos quando elas entram em conflito"[172]. Rawls escreve também que as várias concepções de justiça presentes na sociedade (que dão soluções às perguntas da justiça) são fruto de "diferentes noções de sociedade contra o pano de fundo de visões opostas das necessidades naturais e das oportunidades da vida humana"[173], e que "para compreender plenamente uma concepção de justiça nós precisamos tornar explícita a concepção de cooperação social da qual ela deriva"[174]. A explicitação de que a concepção de justiça oferecida por Rawls está vinculada a um *ideal social* que é distinto de outros ideais ou modelos sociais pode ser interpretada com as lentes da já apresentada abordagem da filosofia política como retórica. A defesa da concepção de justiça pode ser vista como a descrição de um ideal social mais amplo de um modo que o torne atrativo, de modo a "convidar os outros a ver tais ideais como nós os vemos"[175], o que implica "ajudar a ver mais claramente os custos de adotar ou abandonar certos ideais ou modos de agir no mundo"[176].

---

[170] RAWLS, A Theory of Justice, p. 4.

[171] RAWLS, A Theory of Justice, p. 9.

[172] RAWLS, A Theory of Justice, p. 9.

[173] RAWLS, A Theory of Justice, p. 9.

[174] RAWLS, A Theory of Justice, p. 9.

[175] LADEN, The practice of equality, p. 124 (2014).

[176] LADEN, The practice of equality, p. 125 (2014).

Nesse processo há oferecimento de razões dirigidas a demonstrar a atratividade do ideal e de suas implicações, em contraste com a menor atratividade e os maiores custos envolvidos no endossamento de outros ideais sociais.

2.2.2 Cooperação social equitativa e seus rivais

É útil compreender a noção de sociedade encampada por Rawls a partir das noções pressupostas por teorias concorrentes de justiça. Em *TJ*, Rawls toma como adversário teórico principal o Utilitarismo clássico. É famosa sua crítica ao caráter fundamentalmente não-individualista desta teoria, que, a despeito das defesas da liberdade de ação e liberdade de pensamento por importantes autores desta corrente, "aplica à sociedade o princípio da escolha para um homem, fundindo todos os sistemas de desejos"[177]. Assim, o utilitarismo não respeita a separação entre os indivíduos, juntando distintos interesses em um agregado social cujo resultado, em termos de direitos e políticas públicas, pode ser fortemente contraintuitivo, sacrificando liberdades e produzindo desigualdades injustificadas. Uma consequência importante desse pressuposto é que as distribuições dos recursos sociais na cooperação utilitarista exercerão pressões enormes sobre os interesses dos indivíduos menos favorecidos. Para a estabilidade intrínseca de um tal sistema, com base na própria motivação membros da cooperação, são requeridas capacidades altruístas sobre-humanas. Nas palavras de Rawls, é produzido nesse contexto um "vazio do eu", que "deve ser superado à serviço de fins maiores"[178].

Por ser uma teoria teleológica e maximizadora do prazer/interesse/utilidade, dando prioridade ao *bem* em relação ao *certo* (o certo seria resultado de uma agregação ótima do bem), sem questionar fundamentalmente a legitimidade dos desejos de antemão, o Utilitarismo acaba por "tomar as propensões e inclinações dos homens como dadas, quaisquer que sejam, e então busca o melhor modo de realizá-las"[179]. Rawls ainda destaca o fato de que, contrastando com os seus princípios de justiça, os princípios de maximização utilitaristas podem envolver, e por vezes exigir, cálculos de "natureza altamente especulativa e [de] grande complexidade", tornando a aplicação dos princípios "altamente incerta e experimental". Podemos imaginar, assim, uma cooperação social utilitarista regida por regras que se afastam de um ideal de

---

[177] RAWLS, A Theory of Justice, p. 26.

[178] RAWLS, A Theory of Justice, p. 438.

[179] RAWLS, A Theory of Justice, p. 27.

publicidade, tendentes à administração tecnocrática, sendo aplicadas pelas costas dos seus destinatários. Embora Rawls não especifique o que ele considera ser uma concepção de sociedade pressuposta pelo seu adversário teórico, estes traços do utilitarismo permitem apontar ou vislumbrar uma certa noção de cooperação social.

De outro lado, uma das respostas mais influentes à primeira elaboração da obra de Rawls pode ser encarada também como concepção alternativa de sociedade àquela sugerida pelo autor – e, podemos dizer, uma alternativa nos nossos tempos mais viva ética e politicamente do que o utilitarismo, mais presente nos discursos e nas práticas. Robert Nozick, em *Anarchy, State and Utopia*, defende famosamente um Estado mínimo, que funciona como uma *agência de proteção dominante*, com a mera função de exercer o monopólio da violência para garantir o exercício de direitos pré-estatais que não podem ser mantidos apenas por mecanismos de mercado e livre associação[180].

Nozick constrói seu argumento a partir de um experimento mental do tipo *estado-de-natureza*, isto é, partindo da perspectiva de indivíduos que, supõe-se, possuem certos direitos naturais fundamentais e estão dispostos, "geralmente"[181], a não violar os direitos naturais fundamentais dos outros. Além deste ponto de partida motivacional, é essencial na teorização de Nozick o pressuposto de que nenhuma normatividade ou obrigação distinta surge do fato de sermos seres nascidos, constituídos e mantidos a partir e por meio de relações sociais múltiplas e encadeadas, e do fato de que muito do que somos, queremos e temos é determinado por um encadeamento de ações e decisões em relação aos quais não exercemos vontade. Parafraseando Margareth Tatcher, para Nozick *não há algo como uma sociedade*¸ senão apenas "pessoas individuais, diferentes pessoas individuais, com suas próprias vidas individuais"[182]. Sendo assim, o Estado só se justifica quando os conjuntos de acordos individuais firmados entre os

---

[180] Esse Estado-mínimo teria o monopólio da força para proteger todos os cidadãos contra violências, furtos e fraudes e executar os contratos firmados entre eles (NOZICK, Anarchy, State and Utopia*, p.* 26). Tal função estatal estaria justificada moralmente pois a tentativa dos indivíduos no estado de natureza de se protegerem contra a violação indevida de seus direitos – julgando e punindo infratores – por meio da contratação voluntária de agências de proteção acarretaria necessariamente, via um processo de mão-invisível, na formação de uma agência protetiva dominante no mercado da segurança (NOZICK, Anarchy, State and Utopia, 12-25). Essa agência, a fim de garantir a proteção dos direitos de seus clientes, teria de estabelecer restrições que tornariam impossível que os indivíduos que não optaram por contratar seus serviços exercessem efetivamente o seu direito natural à autoproteção, o que significa a atribuição inevitável à agência do monopólio *de facto* da violência. No fim das contas, a agência que tem o monopólio *de facto* da violência seria "moralmente exigida a compensar [os não-clientes] pelas desvantagens que impõe sobre aqueles que ela proíbe de agir em ajuda-mútua contra seus clientes" (NOZICK, Anarchy, State and Utopia, p. 119).

[181] NOZICK, Anarchy, State and Utopia, p. 5 (2013 [1974]).

[182] NOZICK, Anarchy, State and Utopia, p. 33 (2013 [1974]).

indivíduos violam direitos naturais negativos de modo que o próprio conjunto de acordos e a disposição moral dos indivíduos não sejam capazes de oferecer a devida proteção – é aqui, e apenas aqui, que o Estado se torna legítimo. E mesmo neste Estado, a sua relação com os indivíduos "é como sua relação com qualquer corporação privada com a qual eles tenham feito um acordo"[183], ou seja, não há a formação de um vínculo sociopolítico distinto, com suas exigências próprias. Samuel Freeman destaca que o poder político no libertarianismo é na prática um poder privado, em que não há qualquer espaço para a ideia de legitimidade política que é fonte de estabilidade e efetividade de qualquer poder político, aproximando essa forma de ver o Estado e a cooperação do feudalismo.[184]

Não há, portanto, praticamente nada de especial ou relevante na *cooperação social* em sentido mais amplo, ao menos para determinar o que devemos uns aos outros moral ou politicamente. Esta posição pode ser exemplificada na crítica de Nozick à existência do que H. L. Hart chamou de *direitos morais especiais* originados não de atos voluntários realizados entre indivíduos, mas de arranjos cooperativos que envolvem uma *mutualidade de restrições* benéfica para seus membros. Estes direitos morais são justificados por uma noção de equidade [*fairness*]; as restrições legitimadas por estes direitos são justas, segundo Hart, "porque é apenas desse modo que haverá uma distribuição igual de restrições e assim de liberdades entre esse grupo de homens"[185]. Para demonstrar o caráter injustificável desse tipo de obrigação, Nozick narra o exemplo hipotético da instituição de uma estação de rádio comunitária que, para funcionar, exige que cada um dos 365 moradores de um bairro controle e produza a programação da estação durante um dia por ano, a fim de que todos se beneficiem do entretenimento proporcionado por esse sistema. Para o autor, ainda que uma pessoa tenha aproveitado o entretenimento oportunizado pelo trabalho de outros moradores – escutando eventualmente ou frequentemente o material produzido pela cooperação –, e ainda que o benefício gozado seja bem maior que os custos da obrigação, é inaceitável que a participação onerosa de alguém em um tal empreendimento seja moralmente obrigatória, uma vez que ela pode preferir fazer qualquer outra coisa nesse dia em vez de trabalhar nisso e ter os benefícios desse empreendimento[186]. Por fim, Nozick arremata afirmando que

---

[183] RAWLS, Political Liberalism, p. 264.

[184] FREEMAN, Iliberal Libertarians (2001).

[185] HART, Are There Any Natural Rights?, p. 191 (1955).

[186] NOZICK, Anarchy, State and Utopia, p. 93-94 (2013 [1974]).

> o fato de que nós somos parcialmente 'produtos sociais' em que nos beneficiamos de padrões correntes e de formas criadas pelas múltiplas ações de uma longa cadeia de pessoas há muito tempo esquecidas, formas que incluem instituições, modos de fazer coisas, e linguagem (…) não cria em nós um débito geral flutuante que a sociedade corrente pode coletar e usar conforme sua vontade[187].

Depreende-se desta crítica de Nozick sua posição segundo a qual não importa o quanto sejamos beneficiados pelos resultados benéficos de arranjos da cooperação social, nada devemos a ela, a menos que tenhamos explicitamente escolhido gerar obrigações mútuas por meio de transações voluntárias específicas, e que estas transações não violem direitos morais naturais.

Que ideal social é pressuposto e animado por esta concepção de justiça libertária defendida por Nozick e outros teóricos? Ainda que não esteja explícita uma noção substantiva de sociedade, podemos inferir algumas características das proposições normativas e das paisagens esboçadas por este autor. O laço social que vincula os indivíduos e grupos associativos nessa sociedade libertária é bastante fino e frágil, visto que os acordos e transações que estabelecem suas obrigações podem ser bastante difusos e diferenciados entre os grupos e indivíduos, podendo, em princípio, haver grupos que não possuem qualquer vínculo moral ou obrigacional – exceto aquele imposto pela legítima agência de proteção que possui o monopólio *de facto* da violência e exceto as obrigações de preservar os direitos naturais negativos dos outros. Além de esse vínculo ser limitado e existente para proteger apenas direitos naturais negativos mínimos (contra a coerção e a violência), ele permite amplas desigualdade de tratamento mesmo quanto a este tipo de proteção. As obrigações deste estado vigilante para com seus destinatários podem variar a depender do tipo de apólice de proteção contratado e mesmo se alguma apólice é contratada (caso em que, ainda assim, a agência-monopólio deverá oferecer proteção mínima ao menos contra as ações dos seus próprios clientes)[188]. Não há

Nesta paisagem social, é difícil vislumbrar mesmo as características mais básicas e formais da noção de cooperação social proposta por Rawls: (i) a cooperação é guiada por regras e procedimentos publicamente reconhecidos que os cooperantes aceitam e consideram como adequadamente regulando sua conduta, (ii) a cooperação funciona por termos equitativos [*fair*], isto é, termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que os demais também os aceitem (aqui está presente a noção de reciprocidade); (iii) a cooperação deve funcionar para a vantagem racional, ou bem, de cada participante[189]. Quanto à primeira característica, é

---

[187] NOZICK, Anarchy, State and Utopia, p. 95 (2013 [1974]).

[188] NOZICK, Anarchy, State and Utopia, p. 112-113 (2013 [1974]).

[189] RAWLS, Political Liberalism, p. 16.

possível imaginá-la operando limitada e parcialmente. Limitadamente, pois a operação do Estado-mínimo é em si limitada. Parcialmente, uma vez que só é possível supor que as regras e procedimentos levados acabo pela agência protetiva dominante são reconhecidos e aceitos por aqueles que efetivamente contrataram voluntariamente as apólices (ainda que Nozick aposte que, no contexto por ele imaginado, certos fatores agiriam para "reduzir o número de caroneiros [não-contratantes de proteção] e mover o equilíbrio para participação quase universal"[190]).

Pensando para além do funcionamento da agência de proteção dominante, que é a única instituição pública no cenário libertário nozickeano, é difícil conceber nesse contexto algo como arranjos cooperativos que funcionam por meio de regras que tratam seus membros de maneira recíproca, isto é, que seja razoável esperar que todos aceitem e cumpram desde que os demais também as aceitem e cumpram, e que funcionem para a vantagem racional de todos. Nozick busca argumentar, é claro, que o único arranjo social moralmente legítimo é aquele que é resultado de ações e acordos individuais que tenham respeitado os direitos naturais negativos e, além disso, que *qualquer* resultado desses acordos válidos é justo. Assim, poder-se-ia argumentar que arranjos oriundos da preservação dos direitos e deveres naturais dos indivíduos respeitam a reciprocidade e são – visto que voluntariamente acordados – para a vantagem racional de cada um. No entanto, Nozick esvazia flagrantemente qualquer ideia mais sólida de cooperação social, de modo que no imaginário proposto vê-se apenas indivíduos, que se combinam eventualmente – e na medida das suas necessidades e desejos – para perseguir seus interesses. Não há espaço nessa concepção de cooperação social e o Estado mínimo que a governa para noções de imparcialidade e bem-público, pois, como já mencionado, a agência protetiva pode agir mais para o interesse de alguns de seus clientes do que para outros.[191]

Em Rawls, a cooperação social é um fato fundamental muito mais significativo e decisivo. Os indivíduos são forjados em meio a esta cooperação e seus destintos são fortemente influenciados pelo modo como o caráter contingente e arbitrário dos talentos naturais, da cultura e das interações sociais é regulado e reconfigurado por meio de princípios que operam estas interações. Ele parte do pressuposto de que não existe nenhuma reivindicação *a priori* ou anterior à cooperação social. Rawls nos diz que a cooperação social é "sempre produtiva, e sem cooperação nada seria produzido, e assim não haveria nada a distribuir"[192]. Isso significa que

---

[190] NOZICK, Anarchy, State and Utopia, p. 113 (2013 [1974]).

[191] FREEMAN, Iliberal Libertarians, p. 146-147 (2001).

[192] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 61.

todos os bens produzidos pelos indivíduos em uma sociedade são, em última instância, produzidos graças ao esquema cooperativo que circunda e molda os indivíduos (graças aos direitos, liberdades, treinamentos e oportunidades garantidos pelas instituições e regras da estrutura básica). Não existe algo como um direito *pré-social* a alguma ação ou bem, e nem mesmo indivíduos autônomos pré-sociais.

2.2.3 Inevitabilidade da cooperação e crítica ao mérito

Em contraste com a visão de Nozick segundo a qual todos os vínculos interindividuais podem ser concebidos como voluntários num contexto em que não somos coercivamente obrigados fazer quase nada (senão de deixar de fazer certas coisas, seguindo o princípio de não-agressão e não-fraude), Rawls dá ênfase ao caráter inevitável e de certo modo não-voluntário do pertencimento a diversas esferas sociais. Nas suas palavras

> (...) embora a cooperação social possa ser harmoniosa e bem-disposta, e nesse sentido voluntária, ela não é voluntária no sentido de que a nossa entrada ou pertencimento a associações e grupos dentro da sociedade é voluntária. Não há alternativa à cooperação social exceto a aquiescência desgostosa e ressentida, ou a resistência e a guerra civil.[193]

Esse trecho explicita a pretensão de Rawls de fornecer uma concepção de cooperação social como modo de reconciliar os membros de democracias contemporâneas com o seu mundo social – plural e conflituoso. A busca implícita por evitar uma *aquiescência desgostosa e ressentida* parece espelhar o propósito de *acalmar nossa frustração e raiva contra nossa sociedade e sua história*. A inevitabilidade e a não-voluntariedade da cooperação social aqui afirmadas ecoam críticas vindas de outros espectros teóricos a um suposto déficit rawlsiano quanto às dimensões socioculturais de formação do sujeito político. Walzer, por exemplo, critica uma certa visão de livre associação do liberalismo, entendo-a como uma "má utopia". Defende o autor comunitarista que "teremos sucesso em desafiar a hierarquia social apenas se reconhecermos e trabalharmos sobre as realidades da associação involuntária", que envolvem a família, vínculos religiosos, políticos, de classe, e uma certa determinação cultural de formas associativas disponíveis[194]. Contudo, é possível encontrar em Rawls uma consideração desta dimensão involuntária dos diversos vínculos sociais. Não é apenas o vínculo político que é

---

[193] RAWLS, Political Liberalism, p. 301.

[194] WALZER, Politics and Passions, p. 3 (2004).

coercivo e involuntário, mas também a rede de vínculos e práticas sociais que são parte da subjetivação dos cidadãos.

Traços importantes desta noção de sociedade suposta por Rawls são revelados em sua crítica ao mérito como critério de distribuição e em sua defesa de um foco institucional na estrutura básica da sociedade. Esta última é vinculada à sua oposição à proposta normativa neolockiana de Nozick. É problemática esta concepção de justiça, lastreada em uma "concepção de processo histórico ideal [das transações entre os indivíduos]", pois

> os efeitos acumulados de muitos acordos separados e aparentemente justos celebrados por indivíduos e associações tendem, num período longo, a minar as condições de fundo necessárias para acordos livres e equitativos. Uma grande quantidade de riqueza e de propriedades pode ir se acumulando em poucas mãos, e essas concentrações tendem a minar a igualdade equitativa de oportunidades, o valor equitativo das liberdades políticas e assim por diante.[195]

Os libertários desconsideram a importância de "condições sociais justas sob as quais acordos equitativos [*fair*] devem ser alcançados"[196]. Ainda que nesta passagem Rawls promova uma crítica normativa substantiva à teoria da justiça libertária, em contraste com a sua, esta é informada por uma concepção de como a cooperação social funciona em um sentido mais básico (e como ela deve ser vista), como os sujeitos se constituem e tendem a agir em certas circunstâncias.

Seguindo o argumento de Rawls em favor do seu foco nas regras que regulam o que ele chama de *estrutura básica* (e não nas regras que meramente regulam as transações individuais), vemos uma ênfase na ideia da *perspectiva-de-vida* como um todo dos cidadãos e como esta é afetada por uma série de contingências que não são oriundas de escolhas individuais, de acordos e transações negociais entre sujeitos, mas de circunstâncias arbitrárias. São elas (a) a classe social na qual as pessoas nascem e desenvolvem, (b) seus talentos naturais e as oportunidades para desenvolver os talentos e (c) a fortuna, boa ou má sorte, ao longo da vida – o que inclui a saúde, acidentes e circunstâncias sócio-históricas como "desemprego involuntário e declínio econômico regional"[197]. É ressaltado por Rawls que a desigualdade dessas circunstâncias para diferentes pessoas não afeta apenas as possibilidades de cada um perseguir seus desejos e projetos, mas os próprios desejos e projetos. Embora essas contingências sejam inerentes à vida social, elas podem ser encaradas e reguladas por meio de regras direcionadas à estrutura básica.

---

[195] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 53.

[196] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 53.

[197] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 55.

Esta regulação da estrutura básica que influencia as contingências da vida social é definidora para sermos "esperançosos e otimistas sobre o nosso futuro, ou resignados e apáticos", sentimentos que afetam a própria realização e desenvolvimento dos distintos talentos naturais[198]. Assim, ainda que a entrada em associações e grupos da sociedade civil seja mais voluntária que a entrada e saída da sociedade política em sentido mais amplo, as contingências já referidas, relacionadas aos vínculos políticos, são decisivos condicionantes do tipo de vínculos na sociedade civil serão acessíveis e desejados.

A noção de que os talentos naturais são arbitrários – pois distribuídos de um lado pela *natureza* (e, portanto, de modo independente das escolhas e esforços dos seus portadores) e, de outro, desenvolvidos e fruídos de modo muito vinculado ao fator classe social de origem – está acompanhada de uma crítica radical ao mérito como fonte legítima de reivindicações por recursos e direitos em geral. Embora Rawls não se volte contra a ideia de mérito moral em outras esferas da vida, almeja construir um consenso em torno de uma concepção de justiça social que abandone a ideia de que certa posição social ou quantidade de recurso social é merecido – porque, por exemplo, alguém usou de seus talentos e circunstâncias sociais para firmar transações que o levaram a essa posição ou a alcançar esses recursos. Uma vez que os talentos naturais e o lugar social onde a pessoa nasce e cresce não são propriamente *merecidos* (isto é, fruto de esforço e escolha), do mesmo modo não se pode dizer que ela mereça as vantagens sociais que alcançou por meio destes. Na sociedade vislumbrada por Rawls, as desigualdades de renda e riqueza só se justificam para "cobrir custos de treinamento e educação, para marcar posições de responsabilidade e encorajar as pessoas a os preencherem, e para agir como incentivos"[199]. As pessoas que ganham mais são, nesse contexto, recompensadas "não pelo seu lugar na distribuição, mas por treinar e educar seus talentos, e por colocá-los para funcionar se modo a contribuir para o bem dos outros assim como para o nosso"[200]. Já em TJ, Rawls escrevia que somos levados ao princípio da diferença ao querermos "estabelecer um sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca pelo seu lugar arbitrário na distribuição de ativos naturais ou sua posição social na sociedade sem dar ou receber vantagens compensatórias em retorno"[201].

---

[198] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, 56-57.

[199] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 63.

[200] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 75.

[201] RAWLS, A Theory of Justice, p. 87.

Rawls chega a afirmar que a distribuição desigual e variada de talentos naturais, em uma sociedade justa, é vista como um *ativo comum*, tornando "possíveis inúmeras complementaridades entre talentos quando organizada de modos apropriados para tirar vantagem dessas diferenças"[202]. As circunstâncias arbitrárias referidas por Rawls, frequentemente gozadas ou sofridas como ocorrências inarredáveis vinculadas aos indivíduos, são vistas aqui de um ponto de vista *social*. Podemos pensar em um conjunto de pessoas vivendo numa circunstância em que é necessária a produção em grande quantidade de um alimento específico que se revela muito útil para a diminuição da mortalidade causada por uma doença específica. Para simplificação, pensemos em uma pequena aldeia relativamente isolada. Imaginemos que um dentre os membros dessa aldeia possui um talento e habilidade incomum para a ciência médica (tendo percebido essa correlação entre enfrentamento da doença e alimento específico, após estudos e testes) e outro, para a agricultura (conhecendo as melhores técnicas para desenvolver uma estrutura para o cultivo mais eficiente do alimento necessitado), enquanto as demais possuem menos habilidades para resolver diretamente essa demanda (embora, obviamente, possuam habilidades físicas e intelectuais necessárias para realizar e produzir outras necessidades da aldeia, inclusive participando de alguma forma mais direta da produção do alimento-antídoto). Nesse contexto, seguindo a crítica de Rawls ao mérito como critério de distribuição, e ainda que a demanda pelo alimento-antídoto nesse contexto seja muito importante e prioritária, a recompensa desigual aos dois membros da aldeia (em comparação às recompensas aos demais membros em razão de suas funções) se justificará apenas na medida em que necessária para incentivá-los a efetivarem da melhor forma esse projeto, tomando como critério o quanto ele beneficiará os membros menos favorecidos (aqueles que cumprem as funções menos recompensadas) da aldeia – aplicando-se aqui o *princípio da diferença* defendido por Rawls para distribuição de renda e riqueza na cooperação.

Há uma certa indefinição sobre o quanto exatamente significará essa recompensa desigual. Isso depende em parte da motivação dos mais talentosos/treinados para exercerem suas capacidades na cooperação, e mesmo do tamanho dos *desincentivos* para que certas funções na cooperação sejam exercidas em uma determinada cultura (por serem consideradas, p. ex., muito desgastantes física ou psicologicamente, muito perigosas, ou mesmo muito chatas) – e, assim, de quanto incentivo adicional é necessário para que algumas pessoas se capacitem para exercê-las. À parte essas questões em aberto, o que é certo é que, embora os talentos e as

---

[202] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 76.

circunstâncias sociais que os formataram sejam de uso e gozo livre dos indivíduos (ninguém é obrigado a usar sua habilidade x ou y para o bem da cooperação), os direitos e recursos adquiridos com o uso destes não o são. Afinal, as recompensas e os ônus oriundos do uso e desenvolvimento de talentos e outras circunstâncias em meio à cooperação social deve levar em conta a arbitrariedade dessa distribuição natural ou contingente de circunstâncias. Além disso, é preciso levar em conta que mesmo os talentos e habilidades *realizados* são resultado das condições possibilitadas pela inevitável cooperação social.

A ênfase de Rawls acerca da influência pervasiva da estrutura básica da sociedade e a sua crítica ao mérito dão conta da ontologia social implícita na filosofia política de Robert Nozick, mas também de outros autores. Sua teorização pode servir como antídoto contra o neoliberalismo visto não apenas como doutrina econômica, estratégia de governar ou maneira de moldar sujeitos, mas também como uma doutrina ética[203]. Influenciada marcadamente também por Hayek, a ética neoliberal pressupõe uma ontologia segunda a qual "os indivíduos se desenvolvam em um vazio; ou melhor: se consideram equipados com um conjunto completo de objetivos, desejos e preferências, sem importar de onde ou como chegaram a eles"[204]. Devem os indivíduos, a ética neoliberal, "ser considerados completamente responsáveis por suas ações e seus resultados"[205]. Embora não haja explicitamente em Nozick ou em Hayek uma tal afirmação, é possível encontrar na cultura política e econômica das últimas décadas – espalhada em diversos artefatos como livros de autoajuda, colunas de jornal e programas de governo – uma versão mais grosseira do neoliberalismo, segundo a qual "cada um é responsável por sua própria vida e situação socioeconômica e, portanto, *a merece*"[206].

A ontologia social atomista que subjaz a ética neoliberal da hiper responsabilização individual é sedutora em um mundo marcado pela descrença no poder transformador do Estado e de imaginários coletivos de emancipação. Pinzani, em sua tentativa de identificar os traços desta doutrina ética, destaca que ela permite às pessoas "sentir que têm total controle sobre suas vidas e sobre suas ações e as permite esperar que serão capazes de alcançar seus objetivos se ninguém os impede pela coerção", além de as ajudarem a "construir uma narrativa pessoal, que evita considerar aspectos complexos e inescrutáveis como o papel da família, da cultura e da

---

[203] PINZANI, Neoliberalismo Como Doutrina Ética (2019).

[204] PINZANI, Neoliberalismo Como Doutrina Ética, p. 142 (2019).

[205] PINZANI, Neoliberalismo Como Doutrina Ética, p. 142 (2019).

[206] PINZANI, Neoliberalismo Como Doutrina Ética, p. 142 (2019).

sociedade na formação das suas personalidades, valores morais, objetivos, preferências, etc"[207]. De fato, uma tal visão simplificadora que supõe o indivíduo como capaz de se autodeterminar, formar e realizar seus planos e desejos de maneira praticamente independente pode ser vista como um alento em um mundo cada vez mais complexo, em que os fenômenos econômicos, sociais e ambientais são resultado da interação crescentemente imprevisível de muitos e diversos agentes, de difícil controle e regulação por Estados e outras organizações internacionais.[208]

O neoliberalismo como ontologia social e como ética aspiracional acaba por servir como ideologia em uma época em que o aumento das desigualdades, e a transformação e extinção de políticas sociais, regimes trabalhistas, modos de governança, modelos de cidade, são frequentemente justificadas com base nas suas premissas. Parte-se da ideia de que "aqueles que alcançaram independência econômica devem atribuir-se a si mesmos o mérito exclusivo por isso e aos pobres ou desempregados a responsabilidades das suas situações". A adoção dessa ontologia e dessa ética leva ao desenvolvimento de um "viés epistêmico que simplesmente não permite perceber certos fenômenos como expressão de injustiça social"[209]. Embora Pinzani entenda que isso deriva de uma ética efetivamente adotada por muitas pessoas, em razão dos aspectos motivacionais já mencionados, e "não tenha nada que ver com a racionalização ideológica ou o suposto cinismo das classes superiores"[210], é difícil separar o endossamento de uma concepção ética que serve como discurso legitimador de uma estrutura social e políticas injustas daquilo que Marx chama de ideologia.

2.2.4 Crítica à ideologia e tarefa reconciliativa

Rawls rejeita um modelo de teorização sobre temas como psicologia moral e teoria política que seja apartado de considerações normativas, uma vez que

> justiça ou injustiça dos arranjos da sociedade e as crenças dos homens sobre essas questões influenciam profundamente os sentimentos sociais; em grande parte elas determinam como consideramos a aceitação ou rejeição de uma instituição pelos outros, ou sua tentativa de reformá-la ou defendê-la.[211]

---

[207] PINZANI, Neoliberalismo Como Doctrina Ética, p. 142 (2019).

[208] FRASER, Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World (2014).

[209] PINZANI, Neoliberalismo Como Doctrina Ética, p. 154 (2019).

[210] PINZANI, Neoliberalismo Como Doctrina Ética, p. 154 (2019).

[211] RAWLS, A Theory of Justice, p. 431.

É verdade que não podemos considerar a concepção de sociedade de Rawls como uma espécie de teoria social, senão como *uma visão do modo como os objetivos e propósitos da cooperação social devem ser entendidos*. De qualquer modo, da perspectiva do desenvolvimento retórico do argumento de Rawls, a concepção de sociedade é lançada como um ponto de partida *mais* descritivo, que é elaborada a partir de premissas alegadamente implícitas em uma cultura democrática. Aqui é útil pensar nas concepções fundamentais como partes da construção de um imaginário. Seguindo Ricardo Pereira, o imaginário diz respeito à "autocompreensão que têm os indivíduos de uma sociedade sobre a forma em que levam adiante sua vida em comum", o que envolve compreensões "fáticas e normativas, já que ao ser parte delas temos um sentido de como as coisas são em nossa vida social, mas isto está fortemente relacionado com uma ideia de como deveriam ser"[212]. Nessa linha, o oferecimento de uma teoria ideal como a de Rawls, ao esboçar algo que efetivamente podemos fazer ou almejar fazer, "adota um tom descritivo, e à medida que o que ele descreve se propõe a ser realista, ainda que não realizado, o esboço de ideais se apropria de descrições do que já fazemos"[213].

A legitimidade desse ponto de partida para a construção de um imaginário, dessa *ideia organizadora central*, contudo, "não pode ser plenamente justificada por sua própria razoabilidade intrínseca", senão pela "concepção de justiça política à qual ela eventualmente leva quando elaborada, e por quão bem essa concepção é coerente com os nossos juízos ponderados"[214]. A legitimidade da concepção de sociedade, assim, se dá *a posteriori*, e se funda, ao fim e ao cabo, em nosso endossamento das suas consequências normativas. As características dessa ideia, contudo, não são triviais, no sentido de serem forjadas como uma peça de engrenagem sob medida, meramente para produzir uma concepção de justiça adequada. Já há aqui uma elaboração filosófica de uma espécie de racionalidade do mundo social, no sentido hegeliano mencionado por Rawls, direcionada à sua *aceitação positiva*. Aceitação que aqui pode ser compreendida como oposta à *rejeição* ou *negação* que está inscrita em uma visão simpática às concepções libertárias e neoliberais, que só enxerga relações entre indivíduos e deixa de atribuir relevância a uma série de aspectos do mundo social que são contingentes ao controle individual e à interdependência perene entre os membros da cooperação; e em uma visão reacionária ou totalitária, que vê o pluralismo ético da modernidade como um fenômeno

---

[212] PEREIRA, Imaginarios y Aplicación de la Justicia Cinquenta Años Después de la Teoría de La Justicia, p. 73 (2022).

[213] LADEN, Reasoning, a Social Picture, p. 44 (2012).

[214] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 26.

problemático que precisa ser combatido, e a política ou como entrave à resolução das injustiças ou como campo a ser totalmente dominado por uma visão de mundo religiosa ou ética específica.

Esta concepção de sociedade e as demais ideias básicas que a acompanham se somam às circunstâncias da justiça para exercer o papel fundamental de reconciliar os cidadãos com a sociedade e a política. Podemos ver esta concepção de sociedade, e as demais ideias básicas que a acompanham, como um convite inicial para se imaginar e desejar um ideal de sociedade, ao qual vão sendo acrescentados novos elementos ao longo do empreendimento de definir o que é uma sociedade justa. Entendendo que estamos diante de uma ferramenta que pressupõe e encarna uma crítica hegeliana e marxista à ideia de liberdade transcendental (problemática porque descolada das influências e determinações sócio-históricas), podemos entender a reconciliação como fazendo duas coisas no campo da filosofia política, frequentemente concomitantes e complementares. Uma delas é uma identificação das principais instituições políticas e sociais que condicionam a formatação e a realização dos nossos valores e anseios, especialmente os valores e anseios políticos. Esse primeiro movimento é marcadamente hegeliano. A outra é o desvelamento do funcionamento de fato dessas instituições, isto é, suas disfuncionalidades, distorções e maquiagens. Esse segundo movimento, conforme a interpretação de Rawls em suas lições, é marcante na teoria marxista e em sua crítica à economia política.

Rawls explicitamente leva adiante a primeira tarefa, e faz isso em um espírito hegeliano, na medida em que há um esforço marcante de defender a predominância de condições sociais estruturais na constituição e desenvolvimento dos indivíduos e na sua colocação em posições sociais mais, ou menos, favorecidas. Pode-se perceber esse aspecto na própria interpretação de Rawls de sua teoria como um empreendimento de realizar o ideal ético kantiano, mas levando em consideração mais profundamente as condições sociais para tanto. Deixando de lado provisoriamente as adaptações e a restrição dessa pretensão na virada política da concepção de justiça no Liberalismo Político, ele busca inserir a concepção de autonomia kantiana em um "enquadramento de uma teoria empírica", e incluir as circunstâncias da justiça no procedimento de definição de princípios, de modo que "a posição social do homem no mundo" tenha papel relevante[215]. Ainda que se possa criticar o modo como Rawls realiza essa intenção, e o tipo de teorização social e psicológica dos quais ele lança mão ao elaborar sua teoria, são infundadas

[215] RAWLS, A Theory of Justice, p. 226.

críticas como a de Axel Honneth, segundo a qual a perspectiva rawlsiana carece de uma base social (em sentido hegeliano), e de uma consideração de normatividades inerentes a distintas esferas sociais, recaindo em uma "perspectiva de conciliação moral"[216]. Se minha proposta de interpretação estiver correta, a proposta rawlsiana não está tão distante quanto supõe Honneth do projeto deste de aperfeiçoar o projeto hegeliano da *Filosofia do Direito*, identificando uma espécie de *espírito objetivo* da sociedade, isto é, seus valores mais elevados, que estão encarnados nas rotinas e instituições sociais indispensáveis para a reprodução social[217], usando esses valores para "criticar uma incorporação deficiente, ainda inacabada, de todos os valores geralmente aceitos"[218][219].

A segunda tarefa é realizada por Rawls de modo mais sutil e reticente. É certo, se endossarmos os argumentos de Rawls quanto às implicações de sua teoria, que uma sociedade governada pela concepção de justiça como equidade – o que inclui o preenchimento da condição de *publicidade plena* –, é uma sociedade "sem ideologia (entendida no sentido de Marx como falsa consciência)"[220]. Isto é, os fatos gerais nos quais os cidadãos baseiam suas convicções políticas fundamentais são acreditados sem "ilusões ou delusões", à medida que a justiça das suas instituições "reduzirá a necessidade de que eles teriam por crenças falsas (...) sobre sua sociedade para o fim de assumir seu papel nela, ou para que suas instituições serem efetivas e estáveis"[221]. O que é menos evidente que Rawls entenda sua teoria como revelando uma certa realidade por trás das aparências em termos de filosofia política, no mesmo sentido de Marx – ao destrinchar, nesse último caso, as leis de movimento da economia capitalista e suas consequências para as relações sociais e certos aspectos da subjetividade.

A estrutura básica e a crítica ao mérito não são apresentadas inicialmente por Rawls como fazendo parte da concepção de sociedade apresentada em termos mais básicos em *Uma Teoria da Justiça* e depois explicitada como uma concepção política extraída da cultura democrática em suas obras mais tardias. É possível encontrar em seu texto, contudo, que a

---

[216] HONNETH, A ideia de socialismo: Tentativa de Atualização, p. 91 (2015).

[217] HONNETH, O direito da liberdade, p. 25 (2015).

[218] HONNETH, O direito da liberdade, p. 30 (2015).

[219] Trabalho com mais profundidade essa tese em CONSIGLIO FILHO, Mais socialista do que eu? As semelhanças entre normatividades críticas para o socialismo de Rawls e Honneth. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 13, n.1, e7, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.5902/2179378667903. Acesso em: dia mês abreviado. ano.

[220] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 121.

[221] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 121-122.

estrutura básica da sociedade – e os argumentos apresentados para justificar porque a teoria deve tê-la como foco – é outra *ideia fundamental* tratada como especificação daquela ideia organizadora, tornando-a mais determinada[222]. A crítica ao mérito, por sua vez, embora seja apresentada não como uma ideia fundamental, é um complemento pertinente à concepção de sociedade enquanto cooperação social equitativa, pois serve a demonstrar o caráter ideológico do mérito na justificação de desigualdades e, mais importante, na produção da negação do caráter social e contingente da produção e acúmulo de recursos sociais. Essa crítica ecoa a já referida reconstrução de Rawls acerca de uma das *delusões* da sociedade capitalista diagnosticadas por Marx, vinculada à *concepção jurídica de justiça* reinante na qual o senso de justiça de trabalhadores e capitalistas é sustentado, fazendo com que creiam na sua posição social como justa e sua riqueza como merecida[223]. O esforço de Rawls pode ser visto, pois, ecoando Marx, como o de desnudar o caráter ilusório desta crença e dispositivo justificador. É possível compreender, desse modo, que a crítica ao mérito e a defesa do foco na estrutura básica, determinando a ideia central organizadora da cooperação social, fazem parte da apresentação de uma imagem de como realmente funciona a sociedade se levarmos em consideração aspectos muito relevantes de condicionamento do destino e das aspirações individuais.

É possível entender a reconciliação proposta por Rawls também como direcionada a solucionar a alienação em algum dos sentidos propostos por Marx (do modo descrito por Rawls)? Entendo que a questão dizendo respeito aos sentidos da (1) precificação e controle do produto trabalho de forma *externa* aos trabalhadores, da (2) perda de significado do trabalho, e da (4) indiferença mútua quanto às questões uns dos outros, pode ser mais bem elaborada e respondida a partir do momento utópico, objeto do próximo capítulo (quando retornarei a esse ponto)[224]. Todavia, creio ser possível dar conta da ideia de alienação da vida-de-espécie (*Gattungswesen*) a partir já do que chamo aqui de momento reconciliativo. A concepção de sociedade enquanto cooperação social equitativa de Rawls pode ser vista, e assim eu a interpreto, como um modo de explicitar o fato inafastável de que os seres humanos em grande medida "coletivamente produzem e reproduzem as condições da sua vida social ao longo do tempo", e que este "é o trabalho cooperativo de muitas gerações (...) ao longo da sua história"[225].

---

[222] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 25.

[223] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 362.

[224] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 363.

[225] RAWLS, Lectures On the History of Political Philosophy, p. 363.

O desvelamento do caráter ideológico da meritocracia e da ideia de que as posições sociais são fruto de transações individuais voluntárias, em vez de fruto também de determinações sociais e políticas produtoras de uma estrutura básica, é ao menos um ponto de partida para a superação da alienação enquanto naturalização inevitável do estado de coisas dado, ou como algo que pode ser alterado apenas individualmente, a partir de escolhas específicas, e de modo limitado.

Ainda, a concepção de cooperação social que pressupõe a influência perene de uma estrutura básica carrega consigo o caráter contínuo e intergeracional dessa determinação: falamos de "um sistema de cooperação social ao longo de gerações"[226], "ao longo do tempo de uma geração à outra"[227], de um "esquema de cooperação social indefinidamente ao longo do tempo"[228]. Isto é, a soma das transações individuais ao longo do tempo e das gerações produz acúmulo de riquezas e o estabelecimento de posições sociais que agem como pano de fundo para as transações individuais futuras. Os indivíduos nascem em uma comunidade política específica que é resultado desse acúmulo de transações, o que influencia as suas oportunidades, direitos e expectativas. É nesse sentido que se pode dizer que a concepção de cooperação social que é parte da concepção de justiça como equidade também é uma forma de desalienar os cidadãos de culturas democráticas da noção de que o mundo social é algo dado ou criado a partir de transações individuais sem um pano de fundo que é fruto de acumulação intergeracional. Esta suposição, como vimos, está no cerne de concepções libertárias e neoliberais, que servem frequentemente como justificação de injustiças.

2.3 Da reconciliação à utopia

Como tentei demonstrar, a elaboração das circunstâncias da justiça e da noção fundamental de cooperação social equitativa (e suas ideias acompanhantes) são parte importante daquilo que Rawls entende como papel de reconciliação da filosofia política, o que envolve "acalmar nossa frustração e raiva" contra o mundo social, "não estar meramente resignado a ele", e afirmá-lo de uma perspectiva racional[229]. No momento reconciliativo, Rawls mobiliza ferramentas teóricas para desarticular certas crenças e afetos políticos que constituem

---

[226] RAWLS, The Ideia of Public Reason Revisited, p. 446.

[227] RAWLS, Justice as Fairness, p. 4.

[228] RAWLS, The Ideia of Public Reason Revisited, p. 467.

[229] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 3.

obstáculos para a construção de acordos justos e a formatação de um senso de justiça adequado para a instituição e sustentação destes acordos. Destaquei que a reconciliação com a política passa pela desarticulação da crença cética segundo a qual é impossível construir uma base comum de justificação e de termos fundamentais da cooperação sob uma base política pluralista, que leva a posturas potencialmente ressentidas, e a atitudes opressivas e autoritárias, e da postura cínica que trata os apelos a princípios políticos como meras ações parciais e manipulativas. A afirmação da política buscada por Rawls, como a possibilidade de acordo equitativo entre indivíduos e grupos com interesses e valores parcialmente distintos, passa por entender características fundamentais reunidas em torno do que ele chama de *circunstâncias da justiça*. Defendi que a reconciliação com o social passa pela elaboração de uma concepção de cooperação social que incorpora a crítica ao mérito como modo de compreender e avaliar as dinâmicas e desigualdades interindividuais e a teorização sobre a produção social das expectativas e possibilidades dos indivíduos por meio da influência perene e contínua do que Rawls chama de estrutura básica da sociedade. Desenvolvi o argumento de que a defesa da concepção de Rawls do ideal social da cooperação equitativa como a concepção mais adequada para a cultura política democrática funciona como crítica desalienante a importantes aspectos do neoliberalismo enquanto ideologia, que afirma uma concepção social atomista.

A estratégia de Rawls no que chamo de fase reconciliativa passa por uma habilitação reflexiva e afetiva fundamental, que até aqui ocorre em caráter mais negativo. Afinal, para que o mundo social possa ser aceito positivamente, em contraposição a uma mera resignação desgostosa e cínica, ou a uma rejeição raivosa e ressentida, é preciso antes de tudo encontrar nas suas próprias bases as condições de possibilidade de um funcionamento mutuamente benéfico e estável ao longo do tempo. A fase reconciliativa abre caminho para o surgimento de outros sentimentos políticos mais produtivos e limpa o terreno para a construção de um referencial utópico dirigido à transformação do senso de justiça e, possivelmente, à mobilização da ação política em direção à emancipação. O papel da reconciliação, contudo, não se resume a isto que chamo de fase reconciliativa. Rawls é explícito quanto a isso ao escrever, no contexto de sua discussão sobre justiça global que a "ideia de Utopia realista nos reconcilia ao nosso mundo social ao nos mostrar que uma democracia constitucional justa existindo como membro de uma Sociedade de Povos razoavelmente justa é *possível*"[230]. Assim, ainda que o sentido hegeliano e, em parte, marxista, da reconciliação seja mais demarcado nesta fase, a tarefa da

[230] RAWLS, Law of Peoples, p. 127.

reconciliação, isto é, a afirmação racional do mundo social por todas e todos os cidadãos, só se completa com as elaborações levadas adiante no que chamo de momento utópico, em que há uma antecipação de como pode ser a vida em uma sociedade efetivamente regulada por princípios de justiça que todos podem aceitar.

3. Momento utópico

Utopias ocupam lugar importante na história do pensamento político ocidental, passando por Platão, Thomas More e pensadores socialistas e anarquistas a partir do fim do século XVIII. Essas obras não apenas refletem anseios de suas épocas, mas também podem ser pensadas como criadoras de um campo fértil para o surgimento de ideias sobre novas formas de organização social. As utopias também podem ser pensadas como formas de elaboração de desejos coletivos por uma nova realidade social. Ernst Bloch, em sua defesa da utopia em *Princípio Esperança*, destaca o caráter distintamente humano de desejar, agir e trabalhar: "o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-lo em cera; no final do processo de trabalho tem-se um resultado que já existia na imaginação (...) ou seja, já existia de modo ideal"[231].

Partindo da tese psicanalítica de que os sonhos são sempre formas de realização do desejo, Bloch lança mão do que ele chama de *sonhos diurnos* como configuração de desejos não repressivos (em contraste com os desejos dos sonhos noturnos), relativos a "um conteúdo *para frente*, para o futuro: são conteúdo de um ainda não consciente, referentes a algo que nunca teve existência. (..) conteúdos da esperança no homem que (...) almeja, no futuro, a superação de uma privação presente"[232]. Este autor se volta tanto contra certas correntes marxistas de sua época quanto contra um progressismo social-democrata, ambos *quietistas* e *contemplativos* por olharem para a história como se desenrolando de modo mecânico e determinista. Opõe-se, portanto ao que chama de "otimismo automático", que fomenta a "conivência e a passividade", ao mesmo tempo que a um pessimismo que busca "desavergonhadamente (...) desencorajar"[233], vinculado a "manifestações mórbidas da família do Nada", vinculada à "ruína perene da pura negação (guerra, advento do barbarismo)"[234].

O espírito utópico defendido por Bloch contrapõe-se tanto a um otimismo quietista quanto a um certo pessimismo que toma a realidade como imutável. No interior da tradição marxista, ele busca dar destaque tanto ao que chama de *corrente fria*, quanto ao que chama de *corrente quente*. A primeira está mais preocupada com uma análise das "condições

---

[231] BLOCH, O Princípio Esperança, p. 78 (2005 [1959]).

[232] ARAGÃO MACIEL, Reflexões acerca do marxismo "herético" de Ernst Bloch, p. 144. (2018).

[233] BLOCH, The Principle of Hope, p. 199 (1995 [1959]).

[234] BLOCH, The Principle of Hope, p. 200 (1995 [1959]).

decisivamente existentes", ensinando a conduta no caminho para o objetivo, enquanto a segunda, do "*Totum* utópico", evita que "conquistas parciais nesse caminho sejam tomadas como o objetivo inteiro, obscurecendo-o"[235]. Buscando uma consideração teórica que leve em conta ambas essas pontas – "entusiasmo" e "análise fria"[236] –, Bloch defende o que chama de *utopia concreta* (por oposição a utopias abstratas às quais faltam os devidos pressupostos econômico-materiais), apta a alimentar um *otimismo militante* (por oposição ao já mencionado otimismo contemplativo), e, assim, à ação política revolucionária motivada e informada.

Um dos modos de Bloch descrever o papel da utopia é certamente um argumento importante em defesa da proposta de Rawls de construção de uma teoria *ideal*. Ele próprio escreve que sem uma teoria de como se parece uma sociedade justa não se pode adequadamente identificar as injustiças existentes, nem produzir adequadamente princípios transicionais ou não-ideais para lidar com estas. Soando como Bloch, ele defende a teoria ideal para o bem de "esclarecer o objetivo da reforma"[237], um "objetivo por referência ao qual suas questões possam ser respondidas"[238]. Há diversos bons argumentos rawlsianos quanto a esse ponto, defendendo a necessidade da teoria ideal para "enfrentar injustiças *sistêmicas*"[239], para ranquear e avaliar opções entre estados de coisas considerados factíveis pelas ciências sociais[240], para "influenciar nossa escolha de caminhos para melhoramentos-de-justiça"[241]. Isso é parte da função do que Bloch denomina de *entusiasmo* ligado ao *Totum Utópico*.

Há outros aspectos, contudo, vinculados à noção de entusiasmo elaborada por Bloch. Segundo ele, à corrente quente utópica pertencem "a intenção libertadora e a tendência real materialistamente humana (...) em direção a cujo objetivo todos esses desencantos são empreendidos. (..) o forte apelo ao ser humano degradado, escravizado, abandonado, menosprezado"[242]. Esse mundo utópico antecipado pela teoria e por diversos artefatos culturais (artísticos, arquitetônicos, tecnológicos) é um em que se busca elaborar essa "matéria futura",

---

[235] BLOCH, The Principle of Hope, p. 206 (1995 [1959]).

[236] BLOCH, The Principle of Hope, p. 208 (1995 [1959]).

[237] RAWLS, A Theory of Justice, p. 216.

[238] RAWLS, The Law of Peoples, p. 72.

[239] VITA, Por que uma Teoria Ideal da Justiça? p. 28 (2022).

[240] SWIFT, The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances (2008).

[241] VALENTINI, Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map, p. 662 (2012).

[242] BLOCH, The Principle of Hope, p. 209 (1995 [1959]).

que é latente em "aberturas de acordo com a direção de seus conteúdos de esperança"[243]. Como já mencionado, a dimensão utópica de uma teoria emancipatória, enquanto esforço imaginativo de antecipação, é fundamental em razão do modo como os seres humanos elaboram os próprios desejos e se movem para realizá-los. É preciso imaginar esse mundo onde impera a "Não-Mais-Alienação dos seus sujeitos-objetos, e assim (...) a liberdade"[244]. Como comenta Seyla Benhabib sobre a visão de Bloch, as utopias sociais "não se exaurem nos sonhos de engenharia social dos primeiros teóricos burgueses, mas buscam o "ainda-não", isto é, uma transcendência em relação aos primeiros sonhos liberais[245].

Mas como uma utopia é capaz de acender o entusiasmo, de mobilizar produtivamente os afetos políticos? Qual o papel teórico e prático das utopias? Segundo análise do próprio Ernest Bloch, a tradição do pensamento utópico se diferenciaria daquela do direito natural e do contratualismo por aquela tratar predominantemente da felicidade humana e sua forma socioeconômica, em contraste com as condições da dignidade humana e suas condições jurídicas, tratadas pelos contratualistas.[246] Rainer Forst entende que essa característica da tradição utópica de se centrar na felicidade humana, aliada a uma certa busca por perfeição, torna-a uma abordagem para além da justiça, uma vez que nas utopias "todas as causas dos conflitos foram erradicadas"[247]. Richard Saage e Habermas partilhariam desta mesma interpretação, destacando o caráter fortemente coletivista, com substituição da política pela técnica social, das imaginações utópicas.[248] Jameson, por sua vez, defende que todas as utopias identificam uma "raiz de todo mal" cuja eliminação impulsiona e dita como a utopia se parecerá, levando a uma visão e programa políticos, e a um instrumento crítico e diagnóstico do mundo presente[249]. Porém, também para Jameson a utopia é vista como um lugar em que "se supõe que a política acaba, assim como a História"[250]. Essas interpretações reforçam, portanto, a interpretação de Forst de que uma parte da normatividade da utopia reside tanto na sua

---

[243] BLOCH, The Principle of Hope, p. 210 (1995 [1959]).

[244] BLOCH, The Principle of Hope, p. 210 (1995 [1959]).

[245] BENHABIB, Dignity in Adversity, p. 188 (2011).

[246] BLOCH, The Principle of Hope, p. 534-540 (1995 [1959]).

[247] FORST, Justificação e Crítica: Perspectivas de uma Teoria Crítica da Política, p. 279 (2018 [2011]).

[248] FORST, Justificação e Crítica: Perspectivas de uma Teoria Crítica da Política, p. 281-82 e 297 (2018 [2011]).

[249] JAMESON, The Politics of Utopia, p. 38 (2004).

[250] JAMESON, The Politics of Utopia, p. 42 (2004).

"radicalidade (libertar o mundo político de todo mal original)" quanto na sua transcendência da justiça e da própria política.[251]

O desafio, então, é mostrar como Rawls pode oferecer uma utopia que contenha uma certa radicalidade, que possa eventualmente servir como diagnóstico crítico, visão de mundo e mobilização da agência política, sem, contudo, recair em uma perspectiva *além da justiça* – visão, como já vimos, rejeitada por ele. Rawls entende que a filosofia política tem como um de seus papeis funcionar como uma utopia realista, isto é, o de "sondar os limites da possibilidade política praticável"[252]. Como busquei demonstrar no capítulo anterior, o *realismo* da abordagem do autor está bastante alicerçado no que ele chama de "condições históricas possíveis" e "leis e tendências do mundo social"[253] que são descritas e teorizadas em grande medida no que chamo de momento reconciliativo. O pluralismo é o principal limitador do que é considerado praticamente possível na teorização de Rawls. Sendo assim, ele propõe mostrar que este não é um "fardo histórico que deveríamos lamentar", e que, em vez disso, ele oferece "benefícios muito consideráveis". Ele quer também nos convidar a sondar os limites do possível para além daquilo que é "dado pelo atual", uma vez que "podemos em maior ou menor extensão mudar as instituições políticas e sociais"[254].

No que chamo aqui de momento utópico Rawls busca levar nossa imaginação política a um mundo distinto do atual, em que diversos sofrimentos sociais estão ausentes ou ao menos estão arrefecidos, e novas possibilidades hoje obstaculizadas são liberadas. No mesmo passo do momento utópico, contudo, e em contraste com certa característica da tradição utópica, Rawls quer demonstrar que esse mundo justo imaginado é realista, à medida que seus pressupostos já estão presentes no mundo atual, isto é, na nossa cultura (política democrática, marcada pelo fato do pluralismo) e na nossa natureza (em um sentido psicológico, uma natureza

---

[251] FORST, Justificação e Crítica: Perspectivas de uma Teoria Crítica da Política, p. 295 (2018 [2011]).

[252] RAWLS, Justices as Fairness, p. 5.

[253] RAWLS, Justice as Fairness, p. 4.

[254] RAWLS, Justices as Fairness, p. 5. Na frase seguinte desta passagem Rawls escreve "[n]ão irei, contudo, perseguir essa questão profunda aqui", deixando uma certa ambiguidade sobre o caráter de sua utopia; se, afinal, ela não implica uma mudança das instituições políticas e sociais no sentido de uma substituição destas por outras (o que ele não perseguirá em sua obra), ou se ela implica uma mudança das instituições, e nessa hipótese o "aqui" da passagem significa apenas que não tratará da questão na definição do que significa uma utopia realista. Ao olharmos para o conteúdo da utopia de Rawls, um dos objetivos desse capítulo, entendo que não há como negar que sua proposta implica em mudanças *nas* instituições, isto é, em aspectos fundamentais do seu funcionamento atual, ainda que se possa conceder que não há uma reivindicação de mudança *das* instituições, no sentido de uma superação das instituições como o Estado (e a democracia representativa e o Direito), a família ("em alguma de suas formas") e o mercado, em favor de outros tipos de instituições.

capaz de cooperar em condições de igualdade e reciprocidade). Há, portanto, uma continuidade da tarefa de reconciliação (em contraste com a negação raivosa ou aceitação cínica) com certos aspectos *deste* mundo nesta etapa utópica. A função utópica da filosofia para Rawls, assim, não busca oferecer apenas uma alegoria que serve a criticar o mundo como ele é, por meio de uma descrição de um universo social perfeito onde há felicidade plena.

Enquanto Bloch busca uma espécie de apropriação crítica do legado cultural presente em utopias de diversos caracteres – estéticos, tecnológicos, arquitetônicos, religiosos, políticos –, e outros autores clássicos de utopias (Morus, Campanella, Bacon) estavam interessados em descrever arranjos focados na felicidade humana, com a superação dos conflitos que exigem procedimentos e instituições políticas, Rawls está focado em oferecer uma utopia distintamente política, que leve em conta uma série de cuidados vinculados à preocupação com a legitimidade dos argumentos e com a força retórica dos apelos e reivindicações de uma teoria normativa política. Isto é, há uma tentativa de construção utópica por meio de uma gramática e uma imagética associadas à *cultura política democrática*, que, por seu caráter alegadamente espraiado ao longo de distintas subculturas de um universo pluralista, seja capaz de apelar a distintas perspectivas éticas, religiosas e sociais. Ainda assim, a função utópica da teoria de Rawls só exerce seu poder à medida que se dirige e apela de alguma forma a noções de *bem*, o que inclui desejo e afeto, ainda que não fazendo apelo direto à noção de felicidade. Afinal, ao traçar sua utopia, Rawls fala da *desejabilidade* ou *atratividade* de viver neste mundo da justiça (e não *além da justiça*). É justamente na tentativa de conectar de alguma forma o *justo* com o *bom* que aparece a utopia rawlsiana. Como buscarei indicar no subcapítulo final deste capítulo (3.3), a consideração do Rawls de questões relacionadas ao *bom* em aproximação ao *justo* faz com que ele vá além de uma concepção de comunidade de direitos vinculada à tradição do liberalismo político e ao contratualismo clássico, oferecendo uma concepção de comunidade de necessidades e solidariedade vinculada à tradição das utopias sociais.

A proposta de destacar um *momento utópico* na elaboração teórica de Rawls envolve o já mencionado intuito de desviar o foco da posição original enquanto lócus central da teoria. Não se ignora aqui a força teórica e retórica desse expediente, e da centralidade que ele tem ao seguirmos organização dos argumentos e aparente ordem de prioridade avançada pelo próprio autor. A aposta é que essa mudança de foco – dos escolhedores abstratos da posição original ou seus representantes para os viventes (ainda, mas menos, abstratos) da sociedade que é presumivelmente resultado da escolha – nos permita avaliar potenciais nem sempre tão enfatizados da teorização ideal. Em um contexto social e político onde os acordos acerca dos

critérios para a definição do que é certo, do que é justo, e mesmo do que é verdadeiro, parecem estar em crise – não importa o quanto estes estejam já teoricamente disponíveis, ou que haja esforços teóricos para a sua melhor fixação – parece promissora a tentativa de voltarmo-nos para um tipo de teorização que está mais direcionada para a produção de anseios e desejos; uma teorização que, não deixando de ser exigente reflexivamente e de mobilizar uma série de recursos teóricos, se dirige à apresentação e imaginação de um mundo novo.

No primeiro subcapítulo, reconstruirei os traços da utopia realista de Rawls a partir de seus argumentos em favor da estabilidade da concepção de justiça como equidade, especialmente a sua defesa do ideal de *União social de uniões sociais* como horizonte em que os diversos indivíduos e grupos forjam o seu senso de justiça e encontram combinação e complementariedade entre seus distintos interesses e planos de vida, passando crescentemente a se importar uns com os outros, constituindo laços sociais. O objetivo geral desse tópico é demonstrar como o egoísmo, uma das principais ameaças à construção e manutenção de arranjos justos, e, de outro lado, uma atitude hipócrita ambivalente, são controlados e superados por um senso de justiça efetivo, enquanto motivação para cooperar segundo termos razoáveis. Mais especificamente, buscarei demonstrar como o universo utópico que Rawls nos convida a imaginar articula as noções de interdependência, amizade política e de expansão das possibilidades individuais. Argumento que esses três elementos são traços de um futuro social que rivaliza e contrasta com a ideologia e promessa política do neoliberalismo.

No segundo subcapítulo, explorarei o tratamento dado por Rawls sobre as condições do surgimento de disposições e emoções políticas (a inveja, o ressentimento, a ansiedade de não ser dominado, a vontade de dominar, a tendência à submissão, o cinismo e a apatia) que tensionam as bases da amizade política e ameaçam a sustentação motivada das instituições que operam os princípios de justiça, levando à desconfiança mútua. Tratarei, ainda, da sua teorização sobre as condições em que certas virtudes e certas emoções são desenvolvidas como suporte para o funcionamento pleno da cooperação social justa e como remédio contra tendências desestabilizantes capazes de solapar a confiança entre os cidadãos. Minha intenção neste ponto é mostrar como a teorização utópica de Rawls é capaz de especular produtivamente conexões entre a afetividade política e o modo de funcionamento dos arranjos sociopolíticos. Argumento que, ao antecipar como certas emoções são disparadas e outras são arrefecidas ou controladas em um mundo político realisticamente utópico, Rawls nos convida a imaginar um cenário em que a dominação e certas formas de alienação política não existem, e em que a cooperação sob uma base de confiança mútua e benefícios recíprocos é viável. A aposta de

Rawls, assim eu defendo, é que dois tipos de afetos políticos (negação ressentida e submissão cínica ou apática) podem ser desarticulados a partir da reflexão e imaginação promovidas pelo seu convite utópico.

3.1 Interdependência, amizade política e expansão das possibilidades individuais

Em *A Theory of Justice*, Rawls dedica cerca de um terço do texto a argumentar que os princípios de justiça que devem estruturar e orientar a cooperação social ao longo do tempo são compatíveis com a psicologia humana e são congruentes com uma certa noção de bem humano. Em outras palavras, ele trata dos problemas da unidade social, da estabilidade e da motivação em uma sociedade pretensamente justa e democrática. Afinal, como é viável uma sociedade justa e estável, apoiada pública e genuinamente pelas atitudes de seus próprios membros (e não pela crença em, ou pelo poder exercido por, alguma autoridade separada que garanta a ordem social), diante da complexidade dos interesses e dos sentimentos humanos? Como é possível a harmonia e a unidade em uma sociedade preocupada centralmente com a liberdade individual e marcada pela pluralidade de concepções de bem e pela ausência de uma cosmologia comum, e que ao mesmo tempo exige um comprometimento significativo dos cidadãos com o cumprimento de regras constitutivas de relações de igualdade política e, em grande medida, econômica?

Para responder a essas questões, Rawls busca mostrar não apenas que nós somos capazes de agir segundo princípios de justiça *contra* nossos desejos e aspirações individuais, mas que o desejo de ser uma pessoa justa pode ser parte da nossa própria identidade, isto é, que esse desejo pode estar de certa forma amalgamado às nossas aspirações como um todo, regulando-as continuamente, em vez de constituir um fardo da vida em sociedade. Nas palavras de Rawls, o "fim político básico" de "apoiar instituições justas e dar justiça aos outros de acordo com estas" está entre os mais básicos dos cidadãos, por referência aos quais "eles expressam o tipo de pessoa que eles querem ser"[255]. Essa pretensão precisa ser bem-sucedida para que a cooperação social não seja vítima de certos sentimentos socialmente destrutivos a que nossa natureza está propensa (como o ciúme, a inveja, o desprezo, o ressentimento, o desejo de dominação). Tais sentimentos estão de algum modo relacionados com os dois principais tipos de instabilidade

[255] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 199.

segundo Rawls: uma propensão egoísta, isto é, um senso de justiça fraco, deformado ou inexistente, de modo que a pessoa se sente tentada a deixar de cumprir a sua parte devida na cooperação social, e uma desconfiança ou descrença de que os outros cumprirão sua parte[256].

É em meio a esse argumento em favor da *estabilidade* de uma sociedade governada pela concepção de justiça por ele proposta que Rawls tece novos e mais definitivos traços de como se parece essa sociedade radicalmente distinta, e ainda assim familiar, pois baseada em intuições democráticas já presentes (ou ao menos potencialmente presentes) em nossa cultura; de como se parece essa sociedade utópica, e ainda assim realista. Aqui, a concepção de cooperação social mais grossamente talhada a partir de intuições tomadas como mais básicas, defendida como uma concepção de sociedade compartilhável como ponto de partida para uma reflexão sobre justiça em uma cultura democrática, ganha mais vida e corpo. Passa-se a imaginar seu funcionamento por meio de termos de cooperação mais específicos, com a presença de indivíduos e grupos que cooperam nestes arranjos, resolvendo conflitos, se beneficiando de regras, fazendo e realizando planos e aperfeiçoando suas capacidades.

Dois argumentos avançados por Rawls são mais pertinentes para vislumbrar este imaginário. O primeiro é o de que a concepção de justiça como equidade, ao moldar nosso senso de justiça de modo a regular o nosso sistema de desejos e o nosso plano de vida, não é uma negação das nossas inclinações naturais e da expressão da nossa individualidade, mas é afirmativa delas – em outras palavras, a concepção de justiça promove *cuidado incondicional com o nosso bem*. O segundo afirma que a concepção de justiça como equidade é *congruente com o nosso bem*, é *atrativa*[257]. Dentro da defesa de Rawls em favor da estabilidade da sua concepção, esses dois argumentos dizem respeito mais diretamente à relação entre a cooperação social (suas exigências de justiça e de moralidade) e o bem de cada indivíduo, os desejos, aspirações e laços afetivos do *eu*. Assim, são momentos de elaboração teórica em que Rawls convida seus leitores a se imaginarem e a imaginarem as outras pessoas nesse universo utópico. Essa etapa da argumentação não por acaso é marcada por um maior ecletismo no que diz respeito aos recursos teóricos e metafóricos empregados pelo autor.

---

[256] RAWLS, A Theory of Justice, p. 296.

[257] RAWLS, A Theory of Justice, p. 436.

3.1.1 A sociedade justa cuida de nós incondicionalmente

Samuel Freeman entende que esse primeiro argumento, de que a concepção de justiça como equidade promove um *cuidado incondicional com o nosso bem*, busca implicitamente enfrentar um argumento tipicamente nietzscheano, segundo o qual os sentimentos morais seriam fundados em ilusões e nos impediriam de realizar bens humanos importantes[258]. Rawls, utilizando-se em parte de recursos das teorias psicológicas de Piaget e de Kohlberg, e também de Rousseau, Kant e J. S. Mil, expõe a essa altura uma psicologia moral que expressa a ideia central da reciprocidade. Ela opera a partir da premissa segundo a qual

> os sentimentos ativos de amor e de amizade, e mesmo o senso de justiça, surgem da intenção manifesta das outras pessoas de agir para o nosso bem. Porque reconhecemos que elas nos querem bem, nós nos importamos com o seu bem-estar em retorno. (...). A ideia básica é a de reciprocidade, uma tendência de responder em tipo (...) é um fato psicológico profundo (...). Seres com uma psicologia distinta ou nunca existiram ou precisam ter logo desaparecido no curso da evolução. A capacidade para um senso de justiça, gerada por respostas em tipo, parece ser uma condição da sociabilidade humana.[259]

Rawls dedica praticamente um capítulo inteiro da sua Teoria da Justiça para mostrar em detalhes como pode se dar o desenvolvimento dessa espécie de *ethos* da reciprocidade em uma sociedade governada pelos princípios de justiça. O desenvolvimento do senso de justiça se dá em três estágios fundamentais do que podemos entender como um processo de socialização ou educação moral. Cada um deles se dá prioritariamente em uma esfera social: na família, nas diversas associações e na esfera pública (ou na cooperação social como um todo).

O primeiro passa pelo amor da família, que é expresso "em sua intenção evidente de cuidar [da criança] (...) se expressa pelo prazer na presença da criança e pelo apoio à sua noção de competência e autoestima (...). (...) então, o amor dos pais pela criança dá origem a um sentimento recíproco"[260]. A educação familiar passa também pela enunciação de regras claras e inteligíveis, a exposição dos motivos dessas regras e a sua obediência pelos próprios familiares quando elas se aplicarem a eles próprios. Esse processo leva a criança a adquirir diversas habilidades e a desenvolver autoestima, mas é também uma espécie de escola primária da cidadania, pois é onde se aprende a agir segundo princípios justificados e cumpridos reciprocamente – o que exige, portanto, uma realização, mesmo que de forma mais indireta e

---

[258] FREEMAN, Congruence and the Good of Justice (2003).

[259] RAWLS, A Theory of Justice, p. 433.

[260] RAWLS, A Theory of Justice, p. 406.

adaptada, dos princípios de justiça no seio da própria família[261]. É marcante também nesse estágio o desenvolvimento de sentimentos morais como o de culpa, dirigido aos pais, sempre que se sucumbe ao descumprimento das regras por eles prescritas.

Nas associações, os indivíduos passam por um passo mais elaborado do caminho para adquirir um senso de justiça, em que há o "desenvolvimento das habilidades intelectuais necessárias para considerar as coisas de uma variedade de pontos de vista e de pensá-los como aspectos de um sistema único de cooperação"[262]. Forma-se mais especificamente uma *moralidade de associação* à medida que "se aqueles que estão envolvidos em um sistema de cooperação social costumam agir com a evidente intenção de cumprir suas normas justas (ou equitativas), laços de amizade e confiança mútua tendem a surgir entre eles, comprometendo-os ainda mais fortemente com o esquema de cooperação"[263].

Esses laços são construídos a partir de um tratamento recíproco, mediado por regras justas direcionadas ao benefício mútuo e uma percepção e aceitação simpática da alteridade e da diferença: aprendemos nesse passo algo que não é tão claro na família: que as outras pessoas têm outros desejos, outros pontos de vista, outros objetivos[264]. Alguns ou muitos desses outros podem nos inspirar e incitar nossa imaginação, funcionando como modelos morais ou mesmo como motores do nosso próprio autodesenvolvimento. É nessa fase que passamos a desenvolver as virtudes cooperativas da equidade, fidelidade e confiança, integridade e imparcialidade, e a perceber como vícios a avidez e a injustiça, a desonestidade e o embuste, o preconceito e a discriminação – e a ver despertados em nós os sentimentos morais de culpa (em relação aos membros da associação) quando cedemos a tais vícios, e de ressentimento e indignação quando os outros membros é que cedem a eles[265].

Por fim, em um terceiro passo, o senso de justiça se constitui

> quando as atitudes de amor e confiança [*trust*], e de sentimentos de amizade e confiança [*confidence*] mútua são geradas de acordo com as duas leis psicológicas anteriores, o reconhecimento de que nós e aqueles com quem nos preocupamos somos beneficiários

---

[261] Aqui fica bastante explícito o projeto mais amplo de Rawls em sua primeira obra maior – projeto rejeitado posteriormente – de oferecer princípios não apenas de justiça mas também de moralidade que se apliquem no interior das esferas sociais mais importantes, os *princípios do certo* (*right*).

[262] RAWLS, A Theory of Justice, p. 412.

[263] RAWLS, A Theory of Justice, p. 410-411.

[264] RAWLS, A Theory of Justice, p. 410-411.

[265] RAWLS, A Theory of Justice, p. 413.

> de uma instituição consagrada e duradoura tende a engendrar em nós o correspondente senso de justiça. Surge em nós o desejo de aplicar os princípios de justiça e de agir segundo eles, quando percebemos como as instituições sociais que atendem a eles promoveram o nosso bem e o bem daqueles com quem nos associamos. Com o tempo, passamos a admirar o ideal de cooperação humana justa.[266]

O senso de justiça se forma plenamente, pois, quando – depois de passarmos a expressar sentimentos morais, a afirmar certas virtudes morais e repelir certos vícios morais, vinculados aos laços afetivos que nutrimos nas primeiras esferas de socialização – passamos a desenvolver um laço de amizade e confiança com os membros da cooperação social mais ampla de que fazemos parte, e com as instituições que a sustentam. Esse sentimento nos conecta de modo mais indireto com todos os membros da cooperação social. Rawls entende que não dependemos mais do vínculo afetivo direto com todos os nossos concidadãos para afirmarmos virtudes e expressarmos sentimentos dirigidos ao cumprimento dos nossos deveres e obrigações enquanto membros da sociedade política. Pela primeira vez "nos sentimos culpados [e sentimos outras emoções morais] em sentido estrito", e desejamos ser pessoas justas como algo que independe da aprovação dos outros[267], porque desse modo expressamos nossa natureza de seres racionais livres e iguais[268], expressamos um ideal de pessoa que coopera sob termos equitativos[269]. É esse sentimento de justiça que todos têm em comum, e que ganha traços mais abstratos e apartados de laços específicos – ainda que necessariamente suponha que esses tenham se desenvolvido em outras esferas – que fornece as bases da amizade cívica.

O que Rawls busca aqui não é apenas descrever a plausibilidade de uma socialização humana conforme a sua concepção de justiça, mas também, e principalmente, indicar que o desenvolvimento de sentimentos morais é uma companhia necessária e natural do desenvolvimento de vínculos afetivos, de confiança e de mutualidade. A disposição de alguém para ter certos sentimentos morais "tem relação psicológica íntima com as inclinações naturais de amor na forma de disposição para ficar alegre na presença do outro, ou de sentir-se triste quando ele sofre"[270]. O raciocínio do autor implica que a capacidade de ser justo está fortemente envolvida em uma capacidade de se importar com os outros, de sentir o outro como, de certo

---

[266] RAWLS, A Theory of Justice, p. 415.

[267] RAWLS, A Theory of Justice, p. 415.

[268] RAWLS, A Theory of Justice, p. 417.

[269] RAWLS, A Theory of Justice, p. 419.

[270] RAWLS, A Theory of Justice, p. 427.

modo, uma parte de si mesmo. Ainda que alguns desses sentimentos sejam efetivamente desagradáveis e possam nos levar a imaginar que seria melhor que não existissem, a propensão a eles é "o preço do amor e da confiança, da amizade e do afeto, e da devoção a instituições e tradições das quais nos beneficiamos e que atendem aos interesses gerais da humanidade"[271].

Pode-se encontrar aqui, de modo mais ou menos explícito, a ideia de que a formação do *eu* que busca autorrealização individual na cultura moderna é sempre mediada e enquadrada por relações de cuidado, reconhecimento e dependência mútuos. Essa noção, que entendo conter o mesmo espírito da teorização de Rawls, é desenvolvida com maior profundidade por Axel Honneth em sua abordagem acerca da construção de como se dão as buscas e lutas por reconhecimento político no mundo *pós-tradicional* (para usar os termos de Rawls, na cultura democrática). Especialmente na abordagem desse autor sobre o reconhecimento primário pelo amor na esfera da família, baseado em grande medida nas teorias de Donald Winnicott, há a elaboração da ideia central de que "a ligação afetiva com outras pessoas" é "um processo cujo êxito depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual"[272]. A individuação, a construção do *eu,* passa por uma tomada de consciência da criança em relação a um mundo exterior, e da sua dependência em relação à dedicação dos outros (primeiramente representada na figura da mãe): a partir daí, "a criança é capaz de desenvolver ao mesmo tempo, à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência" e, daí, "vai se desdobrando nela, de forma gradual, uma capacidade elementar de estar só"[273].

Utilizando também uma base psicanalítica, Judith Butler, defende uma teoria do laço social, que por vezes chama de ontologia social, da interdependência mútua. Essa interdependência supõe que os sujeitos nunca são totalmente individuados, permanecendo sempre uma ambiguidade e uma precariedade do *eu* que permanece mesmo na vida adulta dependente de "estruturas sociais, materiais e no ambiente"[274]. Ainda que a teorização de Rawls acerca da conexão entre autonomia e dependência não seja tão elaborada ao tratar do desenvolvimento do senso de justiça ao longo das esferas sociais, entendo que a

---

[271] RAWLS, A Theory of Justice, p. 428.

[272] HONNET, Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais, p. 160 (2003).

[273] HONNET, Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais, p. 173 (2003).

[274] BUTLER, The Force of Non-violence: an Ethico-Politico Bind, p. 42 (2020).

interdependência e a inter-relacionalidade aparecem de modo marcante quanto o autor trata do tema do autorrespeito ou autoestima – do qual tratarei nos próximos tópicos.

Como se vê, Rawls lança mão de uma série de teorias psicológicas influentes à época da produção de Uma Teoria da Justiça, e de igualmente influentes concepções filosóficas do desenvolvimento moral. Ele deixa claro, contudo, em obras posteriores, que a psicologia da reciprocidade é uma psicologia *filosófica*, e não *psicológica* no sentido de uma ciência natural. A psicologia enquanto ciência impõe apenas limites dentro dos quais se busca constituir uma noção de pessoa e de sociedade adequadas a uma democracia igualitária. Fica claro que essa psicologia filosófica é parte da concepção de pessoa proposta quando o autor nos diz que é "uma psicologia do próprio razoável (...). (...) o razoável gera a si próprio e responde a si próprio em tipo (...). O que o torna único é o seu laço com a razão"[275]. O objetivo de Rawls nesse ponto é o de apontar para o fato de que, dadas certas condições políticas, sociais e deliberativas favoráveis, o ser humano é capaz, psicologicamente, de entrar em acordo com outros que possuem visões abrangentes de bem distintas e de, com base nesses acordos, cooperar em, e apoiar, arranjos justos. Sendo assim, o seu argumento de que essa sociedade realisticamente utópica *cuida incondicionalmente do nosso bem* envolve aspectos flagrantemente narrativos e expressivos. Ele descreve, afinal, uma história do desenvolvimento moral e político dos indivíduos de uma sociedade imaginada, que envolve traços afetivos, intelectuais e éticos. Cada uma dessas pessoas é amada e, assim, aprende a amar na infância, aprende, em grupos mais amplos, a admirar e a ser admirado, a cooperar e gozar de benefícios mútuos, a confiar e ser confiado, a respeitar e a ser respeitado, a perceber-se e os outros como iguais e ao mesmo tempo como distintos, com preferências e pontos de vista diferentes. O ápice da história ocorre com o desenvolvimento de admiração pela *cooperação humana justa* e a construção de laços de preocupação e estima com pessoas que sequer são conhecidas diretamente por esses personagens.

Esse argumento de Rawls culmina na defesa de que uma sociedade que funcione segundo essas regras de socialização e de distribuição de bens primários fortalece o senso individual do valor de si dos sujeitos. Diferentemente do que ocorreria em uma sociedade com regras utilitaristas, a ação constante de cumprir com a sua parte nas obrigações sociais em meio à cooperação implica em um tratamento recíproco pelos outros. Isto é, nesse cenário não há sacrifício do indivíduo para ganhos maiores de outros indivíduos ou grupos sociais, ou o gozo

---

[275] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 195-196.

de recursos e oportunidades produzidas socialmente por alguém em razão de características arbitrárias como talentos natos ou acidentes sociais. Nas palavras de Rawls

> um cuidado mais incondicional pelo nosso bem e uma clara recusa dos outros de tomar vantagem do acidente e da casualidade fortalecem a nossa autoestima; e esse bem maior precisa por sua vez levar a uma afiliação mais próxima das pessoas e instituições por meio de uma resposta em tipo.[276]

3.1.2 Vale a pena ser um egoísta hipócrita em meio a arranjos justos?

O segundo argumento de Rawls que quero destacar deixa mais evidente o quanto os personagens dessa utopia realista dependem uns dos outros para florescer, e o quanto as regras e demais características do cenário utópico promovem a sustentação igualitária dessa interdependência. Em TJ, Rawls busca defender que o *bem é congruente com o justo*, ou, dito de outro modo, que uma sociedade justa é *atrativa* para os indivíduos, a partir de uma perspectiva do interesse individual considerado independentemente das restrições do *justo* ou *certo.* Isto é, ele quer demonstrar como viver em uma sociedade justa (e desenvolver um senso de justiça que a apoie e lute por ela quando necessário) é *atrativo* da perspectiva do bem de cada indivíduo. Essa ideia de partir da perspectiva racional dos indivíduos (da busca por maximização dos interesses) já foi utilizada, contudo, no experimento mental da posição original para o fim da escolha dos princípios de justiça. O que há de distinto agora, então?

Na posição original, as partes são colocadas diante de uma série de restrições quanto à informação a respeito de certas propensões emocionais (como a de ter inveja, solidariedade ou altruísmo direcionado aos outros), restrições que buscam garantir uma situação de equidade, o que garantirá a justiça do resultado de uma tal deliberação. As restrições e as demais circunstâncias da posição original, idênticas para todos, fazem com que o ponto de vista das partes seja o *ponto de vista da justiça*, ou, dizendo de outra forma, o *ponto de vista coletivo*. Desse ponto de vista, aceitando-se o argumento desenvolvido por Rawls via posição original, é racional a afirmação do senso de justiça: "instituições justas são *coletivamente* racionais e para a vantagem de todos a partir de uma perspectiva adequadamente geral. (...) é racional para cada um exigir dos outros que apoiem esses arranjos e que cumpram com seus deveres e obrigações"[277]. A pergunta da congruência é se é racional para os indivíduos – que concordam

---

[276] RAWLS, A Theory of Justice, p. 437.

[277] RAWLS, A Theory of Justice, p. 497 (itálico adicionado).

que o senso de justiça é um bem coletivo – a afirmação do senso de justiça *sem* as restrições informacionais e emocionais da posição original. Podemos ler o problema que se coloca aqui como o problema da deliberação de um sujeito nas circunstâncias ordinárias em que o desejo de ser justo compete com outros desejos potencialmente conflitantes com este.

A hipótese enfrentada por Rawls é a daquele que delibera se vale a pena ser um hipócrita diante dos arranjos de uma sociedade justa, e que nesse caso não se comprometerá genuinamente com o senso de justiça, podendo tirar vantagem, quando puder, de sua situação[278]. Nesse ponto, parece acertada a interpretação de Samuel Freeman segundo a qual Rawls não reivindica, contra David Hume e Phillipa Foot, que há uma conexão necessária entre racionalidade e justiça[279]. Em vez disso, ele quer mostrar que o bem como racionalidade é congruente e apoia a justiça e o agir moral nas circunstâncias favoráveis de uma sociedade bem-ordenada regida pela ideia de reciprocidade.

O argumento da congruência ou da atratividade tem como premissa o que Rawls chama de *teoria fraca do bem.* Podemos entender seu significado contrastando-a com a *teoria completa do bem*. Rawls usa dessa última noção para explicar os processos psicológicos e sociais de formação dos sentimentos morais e das virtudes morais, e o valor social do compartilhamento de um senso de justiça[280]. A teoria completa supõe, portanto, o funcionamento da educação moral e dos padrões institucionais de justiça estabelecidos pela concepção de justiça na formação e restrição dos interesses dos indivíduos. A teoria fraca, por sua vez, faz uso de concepções alegadamente mais formais do bem humano, fornecendo certas formas de reflexão crítica para as escolhas individuais e avaliação externa destas, sem, contudo, julgar as preferências últimas.[281]

A teoria fraca do bem de Rawls é composta por três elementos. Um deles é o da *racionalidade deliberativa*, inspirada nos trabalhos de Henry Sidgwick e também em teóricos da escolha racional. O bem de uma pessoa, segundo esse enquadramento, envolve a definição e a perseguição bem-sucedida de um *plano racional de vida*, um que "seria decidido em consequência de ponderação cuidadosa, na qual o agente analisasse, à luz de todos os fatos pertinentes, como seria realizar esses planos e, dessa forma, procurasse identificar o curso de

---

[278] RAWLS, A Theory of Justice, p. 499-500.

[279] FREEMAN, Congruence and the Good of Justice, p. 285 (2003).

[280] RAWLS, A Theory of Justice, p. 350.

[281] RAWLS, A Theory of Justice, p. 483.

ação que melhor realizaria seus desejos mais fundamentais"[282]. O segundo elemento é o *Princípio Aristotélico*, um princípio de motivação que descreve que "permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for sua complexidade", e que "os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das atividades que realizam com a mesma perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis"[283]. O outro elemento, de inspiração explicitamente kantiana, é o do apreço humano por autonomia moral. Existiria assim uma "preferência fundamental (...) por condições que lhe permitem estruturar um modo de vida que expresse sua natureza como um ser racional livre e igual da maneira mais plena que as circunstâncias permitirem"[284].

É com base em uma noção de bem composta por esses três elementos que Rawls, em TJ, estrutura seus três argumentos em favor da congruência entre o bem e o justo. Um deles é uma derivação direta do último elemento da teoria do bem, o seu elemento kantiano. Segundo essa ideia, os membros da sociedade bem-ordenada governada pelos dois princípios de justiça afirmarão o seu senso de justiça como supremamente regulador do seu plano de vida racional pois é desse modo que eles expressam sua natureza como pessoas morais livres, isto é, é desse modo que afirmam sua natureza como seres autônomos, que se autogovernam – dadas certas circunstâncias – acima das contingências naturais. Esse esforço de regular-se pelo senso de justiça é um "esforço que contém dentro de si sua própria prioridade"[285].

Samuel Freeman entende que o argumento kantiano da congruência resume todo o ponto de Rawls no que diz respeito a este pilar da solução para a questão da estabilidade, as outras partes da teoria do bem sendo secundárias, uma vez que apenas ele justifica o caráter regulador do senso de justiça, tornando-o inderrotável frente a outros desejos em certas circunstâncias[286]. Discordo de Freeman nesse ponto. Primeiramente porque o próprio Rawls busca afastar a necessidade de uma noção forte de autonomia no sentido de Kant para a justificação da sua concepção de Justiça em suas obras posteriores. Uma vez que o próprio Rawls rejeita um

---

[282] RAWLS, A Theory of Justice, p. 366.

[283] RAWLS, A Theory of Justice, p. 374.

[284] RAWLS, A Theory of Justice, p. 492.

[285] RAWLS, A Theory of Justice, p. 503.

[286] FREEMAN, Congruence and the Good of Justice, p. 291-292 (2003).

dualismo kantiano numenal-empírico, a relação entre o justo e o bem dada pelo *desejo de expressar a natureza como pessoa livre* não é persuasiva, pois reforçaria esse dualismo.[287] É preciso, portanto, uma psicologia moral que seja capaz de mostrar como diferentes modos de vida e concepções éticas podem almejar viver segundo termos justos de cooperação social. Além disso, entendo que os outros dois argumentos a seguir descritos cumprem um papel retórico mais significativo sob o ponto de vista da construção de uma utopia realista ou de imaginário político igualitário. É notável, ainda, que Rawls siga mencionando estes outros argumentos em *Political Liberalism*, em contraste com o explícito abandono do argumento kantiano (ou, ao menos, uma transformação significativa desse argumento).

Um deles está alicerçado tanto na racionalidade deliberativa quanto na relação entre laços afetivos e sentimentos morais explicada pela psicologia moral utilizada por Rawls. Pensando na situação daquele que cogita adotar uma postura hipócrita ou farsante, e assumindo-se a operação das leis de psicologia moral em uma sociedade bem-ordenada, sabemos que ele precisa dar justiça ao menos àqueles com os quais ele tem vínculos de amizade (pois isso é constitutivo dos próprios vínculos de amor e amizade, como já mostrou Rawls) e respeitar os modos de vida aos quais ele é devotado. Contudo, com as três leis psicológicas operando efetivamente, esses vínculos se estendem muito mais amplamente, e "incluem laços com formas institucionais (...) [com] formas sociais"[288]. Além disso, nossos atos injustos, como a sonegação de impostos, podem prejudicar mesmo nossos amigos de alguma forma, pois todos são prejudicados indiretamente. Visto que os vínculos efetivos em uma sociedade bem-ordenada são extensos, e que não podemos selecionar quem perde com os nossos atos injustos, "há fortes fundamentos para preservar o próprio senso de justiça"[289]. Segundo esse argumento, os laços afetivos que criamos ao longo da vida em uma sociedade bem-ordenada, e que normalmente constituem parte importante do nosso plano racional de vida, vêm necessariamente acompanhados de certos sentimentos morais. Agir de modo a trair esses sentimentos significaria trair as nossas relações mais importantes, além de ocasionar a perda da espontaneidade e da naturalidade das nossas atitudes – pois teríamos que fingir afirmar certos valores que no fundo estamos negando[290].

---

[287] BALDWIN, Rawls and Moral Psychology, p. 261-264 (2010).

[288] RAWLS, A Theory of Justice, p. 500.

[289] RAWLS, A Theory of Justice, p. 500.

[290] RAWLS, A Theory of Justice, p. 499.

3.1.3 Expansão das possibilidades: atratividade de viver em uma união social de uniões sociais

Por fim, a defesa da *atratividade* do senso de justiça é completada pelo argumento da união social de uniões sociais. Ele está alicerçado tanto no princípio aristotélico quanto na concepção de Rawls de *autorrespeito*. Esse é um dos elementos que compõem a lista dos bens primários que são objeto dos princípios de justiça (embora o que é regulado pelos princípios de justiça sejam as *condições sociais do autorrespeito*, e não o autorrespeito em si). O autorrespeito ou autoestima inclui (a) "o senso da pessoa do seu próprio valor, sua firme convicção de que sua concepção de bem, seu plano de vida, valem a pena ser levados adiante" e (b) "implica uma confiança na própria habilidade, na medida em que está dentro do seu poder, de perseguir as próprias intenções"[291]. Este é o bem primário mais importante, segundo Rawls, pois, sem autorrespeito, "toda atividade e desejo se tornam vazios e vãos, e caímos na apatia e no cinismo"[292].

A introdução do Princípio Aristotélico e, depois, o desenvolvimento do argumento da união social de uniões sociais, permitem que o autor elabore o aspecto fundamentalmente relacional do autorrespeito. Ele escreve que as circunstâncias que dão suporte à ideia de senso do próprio valor são caracterizadas mais plenamente por dois elementos: "ter um plano racional de vida e, em especial, que satisfaça o Princípio Aristotélico" e "achar nossa pessoa e nossos atos admirados e confirmados por outros, que também são estimados e com os quais apreciamos nos associar"[293]. Rawls destaca aqui que é impossível mantermos a convicção no valor dos nossos esforços se eles não forem apreciados pelos outros[294]. A formação de planos de vida guiada pelo princípio aristotélico – que favorece o refinamento e a complexificação dos talentos e atividades – faz com que nosso modo de vida seja admirado ou dê prazer aos outros. De outro lado, uma pessoa que confia no valor das próprias atividades (o que é favorecido pelo princípio aristotélico), é "mais receptiva às conquistas" alheias, "não se ressentindo na apreciação dos outros"[295]. Em suma, afirmamos o nosso próprio valor porque nos vemos capazes de realizar

---

[291] RAWLS, A Theory of Justice, p. 386.

[292] RAWLS, A Theory of Justice, p. 386.

[293] RAWLS, A Theory of Justice, p. 386.

[294] RAWLS, A Theory of Justice, p. 387.

[295] RAWLS, A Theory of Justice, p. 387.

em um grau relativamente complexo ao menos algumas de nossas habilidades e atividades e porque os outros nos veem dessa forma.

O argumento da união social de uniões sociais apenas expande essa ideia central para chegar ao *bem da comunidade* em uma sociedade de base politicamente liberal. Rawls frisa aqui o fato de que a nossa potencialidade e o nosso desejo por desenvolver e complexificar nossas capacidades são sempre maiores do que as nossas possibilidades efetivas de realizá-los. Desse modo, escolhemos apenas algumas das nossas capacidades para desenvolver e acoplar aos nossos planos racionais de vida[296]. Nos associamos a pessoas de capacidades semelhantes ou complementares a fim de realizar capacidades que não realizaríamos individualmente, e assim se formam uniões sociais compartilhando fins últimos que são valorizados por si mesmos. Entre essas uniões, com seus fins e atividades específicas, forma-se uma união mais ampla, que garante a vida interna de cada associação e ao mesmo tempo complementa aquilo que falta a cada uma. Seguindo assim um ideal de Wilhelm von Humboldt (o mesmo citado por J. S. Mill em *On Liberty* para dar conta de um problema similar),

> é pela união social encontrada nas necessidades e potencialidades dos seus membros que cada pessoa pode participar na soma total dos ativos naturais realizados pelos outros. Somos levados à noção de comunidade da humanidade cujos membros gozam das excelências e das individualidades uns dos outros suscitadas por instituições livres, e eles reconhecem o bem de cada um como um elemento na atividade completa cujo esquema como um todo é consentido e dá prazer a todos.[297]

A sociedade justa é em si uma união social que contêm uniões sociais diversas, e cujo fim compartilhado por seus membros é a "operação bem-sucedida de instituições justas (...) que são valorizadas por serem bens em si mesmos"[298]. É essa união mais ampla que fortalece os laços sociais, os quais, por sua vez, dão suporte à amizade cívica. Aquilo que conforma e dá unidade a essa união social é justamente o compartilhamento do senso de justiça como algo que regula os planos racionais de vida de cada um do mesmo modo. Numa sociedade bem-ordenada, onde todos compreendem os princípios primeiros que governam o esquema como um todo e todos têm a firme intenção de adotá-los no seu plano de vida, "o projeto de cada pessoa recebe uma estrutura mais ampla e rica do que teria em outra situação; e ajusta-se aos planos das outras pessoas por meio de princípios mutuamente aceitáveis"[299].

---

[296] RAWLS, A Theory of Justice, p. 458-459.

[297] RAWLS, Uma Teoria da Justiça, p. 459.

[298] RAWLS, Uma Teoria da Justiça, p. 462.

[299] RAWLS, A Theory of Justice, p. 463.

É a afirmação do senso de justiça, portanto, que amplifica os efeitos do princípio aristotélico, permitindo-nos formas de desenvolvimento humano coletivo que de outro modo seriam inviáveis:

> [p]ara apreciar algo como nosso, precisamos ter uma certa fidelidade a ele. (...) é esta afirmação geral [dos princípios de justiça] que estende os laços de identificação ao longo de toda a comunidade (...). Conquistas individuais e de grupo não mais são vistas apenas como muitos bens pessoais separados[300].

A atratividade da afirmação do senso de justiça, do ponto de vista do bem individual de cada membro da cooperação social, está ligada, portanto, a uma ampliação dos horizontes de possibilidade de desenvolvimento e fruição de cada indivíduo que, por meio da comunidade de associações em uma sociedade justa, se expande mais do que se estivesse por sua própria conta ou, de outro modo, se deixasse de se vincular *fielmente* a esse todo por uma atitude hipócrita ou farsante diante dos compromissos devidos aos outros membros da cooperação social.

3.1.4 Interdependência como resposta ao atomismo neoliberal

A defesa da atratividade do senso de justiça, também chamada de congruência entre o bem e o justo, especialmente em seu segundo argumento recém reconstruído, é lugar privilegiado para defender Rawls contra críticos que apontam para um excessivo individualismo ou atomismo de sua teoria. Michael Sandel entende que as presunções contidas no mecanismo teórico da posição original são "fortes e de longo-alcance"[301], e formatam uma concepção de pessoa, de *self*, individualista e possessiva, que está sempre "a uma certa distância dos interesses que tem"[302], formando suas fronteiras anteriormente à experiência[303]. Ele defende que essa concepção de pessoa é problemática, excluindo aspectos intersubjetivos e intrasubjetivos de construção da identidade, e, por consequência, "um senso de comunidade é apenas um atributo e nunca um constitutivo de uma sociedade bem-ordenada"[304]. Iris Young expõe um diagnóstico parecido dirigido ao que chama de *paradigma distributivo*, do qual Rawls faria parte. Este paradigma definiria implicitamente os seres humanos como "primariamente consumidores, desejantes e possuidores de bens"[305]. Essa *imagem* da humanidade "torna

---

[300] RAWLS, A Theory of Justice, p. 500-501.

[301] SANDEL, Liberalism and the Limits of Justice, p. 65 (1998 [1982]).

[302] SANDEL, Liberalism and the Limits of Justice, p. 62 (1998 [1982]).

[303] SANDEL, Liberalism and the Limits of Justice, p. 55 (1998 [1982]).

[304] SANDEL, Liberalism and the Limits of Justice, p. 64 (1998 [1982]).

[305] YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 36 (2011 [1990]).

plausível para a imaginação tanto o quadro estático das relações sociais implicada por este paradigma distributivo quanto a noção de indivíduos separados já formados à parte dos bens sociais"[306].

Este tipo de crítica geralmente parte de um foco no raciocínio das partes que escolhem os princípios de justiça no cenário do experimento mental da posição original. Esquece-se, contudo, que a posição original é apenas parte do conjunto de ferramentas e imagens oferecidas por Rawls ao tecer seu projeto crítico e seu convite ao compartilhamento de um certo espaço de razões, o que envolve também um conjunto de afetos.[307] Uma ênfase muito isolada no argumento da posição original tende a obscurecer aspectos fundamentais da teorização de Rawls, que, defendo, são decisivos para avaliar sua potência crítica e mobilizadora. Daí a proposta do presente trabalho de reconstruir a abordagem de Rawls e a sua força retórica dando ênfase a outros aspectos da sua teoria.

A afirmação da característica profundamente relacional do autorrespeito e do autodesenvolvimento dos indivíduos é elemento significativo no argumento de Rawls em favor de sua concepção de justiça e, especialmente, da sua defesa de que uma tal sociedade (mais) igualitária não é apenas compatível com a busca do bem de cada indivíduo em suas diferenças, mas também inaugura uma paisagem social em que as possibilidades de *ser* e *fazer* – para usar aqui uma linguagem usada por críticos de Rawls como Amartya Sen e Iris Young – são ampliadas e aprofundadas. Esse ganho não se dá em razão de uma maximização dos recursos diversos que os sujeitos podem passar a ter à disposição para construírem e realizarem seus objetivos privados individuais (é compatível com a proposta de Rawls uma diminuição da riqueza bruta atualmente produzida por uma dada comunidade política), ou para adquirirem maior independência em relação aos outros membros da cooperação. Acompanho nesse ponto a posição de Rainer Forst, para quem a imagem da justiça fornecida por Rawls não é primordialmente distributiva, mas "põe em primeiro plano as estruturas e as relações sociais e a posição social dos indivíduos"[308]. Isto é, a concepção de justiça de Rawls não tem como foco padrões de distribuição a partir dos quais cada indivíduo perseguirá seus fins com maior eficiência, mas a concretização de um ideal de cooperação social em que eles "se

---

[306] YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 37 (2011 [1990]).

[307] Uso aqui a noção de *espaço de razões* como algo que é também moldado e (re)criado pela cooperação e a conversação *reasoned* das pessoas, do modo como teorizado por LADEN, Reasoning, a Social Picture (2012).

[308] FORST, Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política, p. 57 (2018 [2011]).

complementam um ao outro de forma produtiva e participam de um contexto de cooperação que inclui a todos como membros autônomos em termos políticos e sociais"[309]. Há uma verdadeira expansão das possibilidades de criação de vínculos associativos significativos em condições de igualdade e complementaridade. Rawls utiliza a metáfora dos membros de uma orquestra para explicitar esse efeito:

> podemos considerar um grupo de músicos cujos membros poderiam ter treinado para tocar igualmente tão bem quanto os outros qualquer instrumento na orquestra, mas cada um, por um acordo tácito, decidiu aperfeiçoar suas técnicas no instrumento que escolheram de modo a realizar os poderes de todos em suas performances conjuntas.[310]

Vê-se que os elementos de planos de vida, atividades e vinculações possibilitadas, como o exemplo dos músicos em uma orquestra, são construídos de maneira intersubjetiva. O desejo de aperfeiçoar as habilidades em um certo tipo de atividade se dá porque existiu a possibilidade de se associar a outras pessoas com habilidades distintas, expressando-se nessa combinação algo novo, que dá ensejo a novos desejos e projetos. Esse fortalecimento dos vínculos sociais e das possibilidades de ser e fazer, em uma espécie de reação em cadeia, chega ao reconhecimento e sustentação da sociedade justa como um empreendimento coletivo. Afinal, a sociedade justa e democrática só é possível com a cooperação de muitos compartilhando este objetivo, "realizado por meio da atividade conjunta dos cidadãos em mútua dependência das ações apropriadas feitas pelos outros"[311]. Essa atividade conjunta de estabelecer e conduzir com sucesso uma democracia é, assim, capaz de suscitar em seus membros sentimentos de pertencimento a algo grandioso, e de orgulho[312]. Esta passagem revela uma preocupação de Rawls com a sensação de pertencimento a uma comunidade política particular e com a emoção política do orgulho. Ainda que não haja uma elaboração mais específica de como esses recursos podem ser mobilizados na educação política dos cidadãos, vê-se que há espaço para desenvolvimentos na teoria de Rawls para o que Martha Nussbaum chama de "lealdade patriótica", que esteja "seguramente vinculada aos princípios profundos da concepção política"[313]. Embora não elabore, o texto de Rawls exige que um "povo democrático distinga

---

[309] FORST, Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política, p. 59 (2018 [2011]).

[310] RAWLS, A Theory of Justice, p. 459, nota de rodapé 4. RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 76.

[311] RAWLS, Political Liberalism, p. 204.

[312] Em Political Liberalism, p. 204, Rawls fala do orgulho de um povo democrático em "distinguir-se de povos não democráticos".

[313] NUSSBAUM, Introduction, p. 43 (2015). In "Rawls's Political Liberalism" (2015). Ed. Thom Brooks and Martha C. Nussbaum. New York: Columbia University Press.

diferentes períodos em sua história", se "distinguindo de povos não democráticos"[314]. O pertencimento e o orgulho mencionados necessitam, assim, da rememoração e celebração de uma história particular de conquistas democráticas. Há espaço e, quiçá, necessidade, dos "rituais e narrativas de um tipo que precisa ser mais particular, ímpar, estético, trágico"[315] defendidos por Nussbaum.

A amizade política que é o próprio laço social funcionando ao largo das esferas sociais na utopia rawlsiana deve ser interpretada também como reconhecimento e afirmação da interdependência inerente às relações intersubjetivas na modernidade. Da reconciliação com o fato de que somos necessariamente individualizados através de uma estrutura básica social, que é por sua vez sustentada e governada pelo trabalho conjunto e contínuo de todas as cidadãs, de todas as gerações (conforme elaborado no capítulo anterior), e do fato de que nossas capacidades e aspirações individuais são construídas e realizadas por meio de relações recíprocas de amor, estima e combinação, elabora-se um cenário em que todos podem participar desse mundo social, com oportunidade equitativa de gozar dos seus frutos e possibilidades de ser e fazer. É com a concepção de justiça completa, assim, encarnada em instituições políticas e no senso de justiça dos cidadãos, que a concepção de cooperação social elaborada por Rawls e sua acompanhante concepção de pessoa enquanto cidadã (no que chamo de momento reconciliativo) é levada à plena consciência e realização.

A promessa de que nessa utopia realista é possível o florescimento dos planos de vida de cidadãos que afirmam potencialmente diferentes concepções de bem em um pano de fundo de interdependência e reciprocidade distancia Rawls da acusação de atomismo, tornando possível pensar sua proposta como um horizonte alternativo às possibilidades limitadas da concepção e realidade neoliberal. Desde suas versões mais modestas – neoliberalismo como ontologia social atomista e como concepção ético-política da responsabilidade e do mérito individual[316] – até suas versões mais extremadas – neoliberalismo como produtor de sujeitos que se creem capazes de uma autoprodução ilimitada, buscando valorização do próprio capital em vez de troca ou interesse[317] – a ideologia política neoliberal promete um mundo em que, inobstante haja sempre possibilidade de enriquecimento e sucesso pelo esforço individual, há

---

[314] RAWLS, Political Liberalism, p. 204.

[315] NUSSBAUM, Introduction, p. 43 (2015).

[316] PINZANI, Neoliberalismo Como Doctrina Ética (2019).

[317] BROWN, Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution. HAN, Psicopolítica – O Neoliberalismo e as Novas Técnicas do Poder (2018).

sempre perdedores e vencedores, e os vencedores levam muito. Os indivíduos, nesse contexto, são "pressionados a aceitar seus fracassos no mercado como eventos quase-naturais que não dependem da intenção de ninguém e não podem, assim, ser considerados injustos, *ainda que eles os experienciem precisamente assim* [como injustos]"[318]. Como afirma Brown, "na razão neoliberal, a competição substitui a troca como a raiz principal e o principal bem do mercado"[319]. Não há, além disso, espaço para ver-se parte de um empreendimento coletivo que depende do esforço de todos para seu funcionamento pleno. Nesse contexto, a estabilidade da cooperação depende mais da coerção exercida pelos vencedores do que da confiança mútua estabelecida entre todos os membros. Esta é a melhor das hipóteses, pois há coerção onde há perspectiva de resistência. No pior cenário, a falta de esperança em alternativas políticas leva a atitudes cínicas e depressivas, ou a um olhar nostálgico para trás, que pode ocasionar um "perigoso anseio por formas perdidas de uma vida melhor associadas ao mito da pureza nacional, cultural ou racial"[320].

Embora Rawls tenha estruturado sua teoria antes das transformações da forma de funcionamento capitalismo e dos discursos ideológicos que passaram a sustentá-lo, reunidos por diversos autores em torno do conceito de neoliberalismo, é possível identificar algumas das suas tendências no que o autor chama de *sociedade meritocrática,* à qual ele opõe seu ideal social. Essa "forma de ordem social" segue o "princípio das carreiras abertas a talentos" e "usa a igualdade de oportunidade como um modo de liberar as energias dos homens para a busca de prosperidade econômica e domínio político". Nesse contexto, existe uma "disparidade marcada entre as classes altas e baixas quanto aos meios de vida e aos direitos e privilégios de autoridade organizacional". A igualdade de oportunidade aqui significa uma "chance igual de deixar os menos favorecidos para trás na busca pessoal por influência e posição social"[321].

Por oposição a esse cenário, Rawls defende que o princípio da diferença, o qual limita e estrutura as desigualdades na sociedade que ele nos convida a imaginar, "transforma os objetivos da sociedade em aspectos fundamentais"[322]. Esse princípio é defendido por ele como uma interpretação do princípio da fraternidade, um princípio que costumeiramente não define

---

[318] PINZANI, Clash of Narratives: The Neoliberal Systemic Doctrine as Cause of Second-Order Suffering, p. 15 (2023).

[319] BROWN, Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution, p. 36.

[320] NILGES, Right-wing culture in contemporary capitalism, p. 47 (2020).

[321] RAWLS, A Theory of Justice, p. 91.

[322] RAWLS, A Theory of Justice, p. 91.

quaisquer dos direitos democráticos, mas "transmite certas atitudes mentais e formas de conduta sem as quais perderíamos de vista os valores expressados por esses direitos" e, além disso "representa uma certa igualdade de estima social manifestada em várias convenções públicas e na ausência de modos de deferência e servilidade". O princípio sugerido por Rawls oferece a vantagem de encarnar a noção de fraternidade em uma exigência institucional, em uma regra que regula desigualdades de uma forma factível. Ao mesmo tempo, expressa o significado da fraternidade como a "ideia de não querer ter maiores vantagens a menos que isso seja para o benefício dos outros que estão em pior situação"[323]. Os menos favorecidos são capazes de afirmar um mundo regulado por esse princípio, que dá corpo ao valor da fraternidade, pois cada ganho desigual os beneficia. De outro lado, os mais favorecidos "reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória", e "reconhecem que podem esperar a cooperação motivada de todos apenas se os termos do esquema forem razoáveis"[324]. A defesa de uma justa união social de uniões sociais aqui apela marcadamente ao reconhecimento mesmo pelos mais favorecidos da interdependência na cooperação social, que é ignorada pela sociedade meritocrática, que poderíamos chamar de protoneoliberal.

3.1.5 Como fica o argumento da estabilidade após a virada política?

É verdade que Rawls busca reenquadrar uma parte dos seus argumentos em favor da estabilidade em sua obra tardia, por entender que sua elaboração anterior não fazia distinção entre a *justiça como equidade* como uma concepção abrangente de bem e como uma concepção política de justiça, fazendo com que "alguns desses componentes [da teoria] pudessem parecer (...) religiosos, filosóficos ou morais, e de fato podem assim ser"[325]. Ele buscou, então, reformular algumas ideias componentes, transformando-as em concepções políticas. Entretanto, no que diz respeito ao argumento da estabilidade, Rawls mais adiciona do que abandona explicitamente elementos. Com exceção do argumento kantiano da autonomia moral como algo que exerce uma atratividade especial para os seres humanos, os demais aspectos aqui enfatizados seguem sendo mencionados (racionalidade deliberativa, princípio aristotélico, uniões sociais, plausibilidade do desenvolvimento de um senso de justiça tendo em vista uma

---

[323] RAWLS, A Theory of Justice, p. 90.

[324] RAWLS, A Theory of Justice, p. 88.

[325] RAWLS, Political Liberalism, p. xli.

psicologia da reciprocidade) por Rawls nas obras posteriores. Embora ele afirme em *Political Liberalism*, por exemplo que "agora revisaria de muitas formas a apresentação do bem como racionalidade"[326], também escreve na mesma toada que "quase toda a estrutura e o conteúdo substantivo da justiça como equidade (incluindo o bem como racionalidade) permanecem inalterados", havendo alteração, em vez disso, no "entendimento da visão como um todo"[327].

Quanto à complementariedade e expansão das possibilidades promovida pela união social de uniões sociais, Rawls segue afirmando esse como um dos fundamentos dos dois princípios de justiça em *Political Liberalism*. Para demonstrar que esse argumento é compatível com o pluralismo razoável, ele explica que

> quaisquer que sejam as concepções de bem das pessoas, suas concepções serão alargadas e sustentadas pelo bem mais abrangente da união social, desde que suas concepções determinadas recaiam em um certo escopo amplo e sejam compatíveis com os princípios de justiça.[328]

Ele resume o papel dessa concepção de cooperação como o de mostrar "como é possível para um regime de liberdade não apenas acomodar uma pluralidade de concepções de bem", mas também de "coordenar as várias atividades tornadas possíveis pela diversidade humana em um bem mais abrangente com o qual todos podem contribuir e no qual cada um pode participar"[329].

O principal novo argumento desenvolvido por Rawls em suas obras posteriores para dar conta do problema da estabilidade é o que ele chama de *consenso sobreposto*. Uma vez que lida mais frontalmente com o problema do pluralismo em sua obra tardia, ele está mais preocupado em demonstrar não apenas como sua proposta de sociedade pode forjar indivíduos que cooperam de maneira estável ao longo do tempo, dadas diversas tendências desestabilizantes de nossa natureza, mas, agora, ele precisa demonstrar como é possível que indivíduos e grupos que partem de visões de mundo radicalmente distintas podem entrar em acordo sobre questões políticas fundamentais, agir e confiar uns nos outros com base nesse acordo.

O fato do pluralismo, como vimos, é uma circunstância da justiça, fato geral sobre a sociedade a que as partes têm acesso na primeira etapa de justificação, na posição original, e não uma *psicologia especial*. Contudo, tal fato é sem dúvidas impregnado de sentimentos sociais desestabilizantes os quais são difíceis de atenuar. Primeiro, porque a afirmação de uma

---

[326] RAWLS, Political Liberalism, p. 176.

[327] RAWLS, Political Liberalism, p. 177.

[328] RAWLS, Political Liberalism, p. 323.

[329] RAWLS, Political Liberalism, p. 323.

concepção abrangente de bem, de uma visão de mundo, de uma ideologia, de uma religião, está frequentemente ligada à afirmação de pertencimento a um grupo, a uma tribo, uma comunidade de pessoas que professam certos valores e hábitos. Frequentemente, os membros do grupo tendem a querer favorecer os seus companheiros, e a verem indivíduos que não pertencem ao grupo, especialmente aqueles que professam valores que contrastam com os seus, como uma espécie de inimigo a ser combatido. De outro lado, tendemos a formar nossas visões políticas a partir de nossa visão de mundo mais abrangente, e muitos de nós lutamos para que o modo como apreciamos o mundo prevaleça, isto é, o mundo da política é um campo de batalha entre visões abrangentes de mundo, não havendo uma distinção clara entre o pessoal e o político.

O tratamento de Rawls do pluralismo parece pressupor ao menos alguns desses desafios. Não fosse assim, ele não iniciaria a parte V, "The Question of Stability", do seu *Justice as Fairness: a Restatement* – em que ele anuncia que está diante da segunda etapa de justificação, o que inclui as psicologias especiais – justamente afirmando o consenso sobreposto como solução.[330] Ele procura, primeiramente, argumentar pela plausibilidade do consenso sobreposto por meio de uma *história conjectural*, em que uma sociedade profundamente dividida por doutrinas conflitantes e buscando a eliminação mútua chega a um consenso constitucional, e deste passa a um consenso mais amplo, profundo e sólido em torno dos princípios da justiça como equidade. Essa história é descrita com dois estágios que passam por três estados de consenso político, um consenso como mero *modus vivendi*, um consenso constitucional, e um consenso sobreposto. O consenso *modus vivendi* se dá em um contexto de profunda tensão social, em que se aceitam *prudencialmente* certas regras, como o princípio da tolerância que resulta das guerras protestantes, como a única alternativa praticável para lidar com um conflito civil infindável e destrutivo. Esse consenso inicialmente pragmático, instável, sem valor em si para os diversos grupos, em torno de uma constituição básica – que define certos procedimentos políticos, algumas liberdades fundamentais, e um certo raciocínio e linguagem política comuns – leva, ao longo do tempo, os cidadãos a modificarem suas doutrinas abrangentes à medida que passam a afirmar genuinamente os valores do acordo fundamental. É a transformação do pluralismo em pluralismo razoável.[331]

Já no estágio seguinte em direção ao consenso sobreposto há o aprofundamento e a ampliação do consenso constitucional, formando-se assim um consenso entre doutrinas

---

[330] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 180.

[331] RAWLS, Political Liberalism, p. 164.

abrangentes razoáveis em torno de certos valores e princípios políticos. O consenso se *aprofunda* no sentido de que os princípios e as regras fundamentais da cooperação social passam a ser afirmados com base nas mesmas concepções fundamentais, de cidadania democrática (e da noção de necessidades das pessoas enquanto cidadãs) e de sociedade como cooperação equitativa entre livres e iguais. E ele se *amplia* no sentido de que passam a ser afirmados princípios e regras que abrangem mais aspectos da estrutura básica da sociedade, isto é, arranjos institucionais que "assegurem que as necessidades básicas de todos os cidadãos possam ser satisfeitas de modo que eles possam tomar parte na vida política e social"[332].

Esse avanço em direção a um consenso mais firme e substantivo se dá pelo fortalecimento da esfera pública, isto é, pela crescente disposição de deliberar e se justificar para os outros em termos razoáveis, o que Rawls denomina de *razão pública*. O fato de existirem grupos políticos com doutrinas éticas abrangentes que não conseguem se comunicar de modo persuasivo nos termos de tais doutrinas torna "racional para eles se mover para fora do círculo mais estreito das suas próprias visões e desenvolver concepções políticas em termos com os quais eles possam explicar e justificar suas políticas preferidas para um público mais amplo de modo a alcançar uma maioria"[333]. Além disso, "os grupos tenderão a desenvolver concepções políticas amplas cobrindo a estrutura básica como um todo para o fim de explicar seu ponto de vista de um modo politicamente consistente e coerente"[334].

Assim, o consenso sobreposto, que serve como pilar central da estabilidade social, conquista sua consolidação basicamente por meio da entrada de novos grupos políticos no fórum público e seu esforço, a fim de ter sucesso ao fazer seus apelos, de se justificar para um público mais amplo. O que quero destacar aqui é que, aparentemente, a consolidação e o aprofundamento do senso de justiça dos cidadãos ocorrem basicamente a partir do espaço público, do embate e da deliberação entre grupos políticos em debates constitucionais e legislativos. Se olharmos pelo retrovisor e tomarmos como referência o modo como Rawls concebeu o funcionamento da psicologia da reciprocidade em sua primeira grande obra, teremos aqui o desenvolvimento de hábitos, disposições e sentimentos morais basicamente a partir da terceira etapa da socialização moral: a etapa da moralidade de princípios. E como ficam as etapas anteriores? É possível que o desenvolvimento do senso de justiça (com todas

---

[332] RAWLS, Political Liberalism, p. 166.

[333] RAWLS, Political Liberalism, p. 165.

[334] RAWLS, Political Liberalism, p. 167.

as suas exigências educativas) seja impulsionado primordialmente no *momento* público? Rawls menciona no *Restatement* (embora não em *Political Liberalism*) o desenvolvimento de três estágios concebido na sua obra anterior e, na nota de rodapé, escreve que a "psicologia moral por trás das presunções como descritas no texto é dada em detalhe consideravelmente maior em *Theory* (...). Eu simplesmente me refiro a essas seções pois eu não as mudaria substancialmente. O que é essencial é ver o seu papel no (na segunda parte do) argumento para os princípios de justiça como um todo"[335]. É curioso que ele insira essa consideração apenas em uma nota de rodapé e que deixe de inseri-la em *Political Liberalism*. Além disso, existem dilemas relevantes para a aplicação da teoria do desenvolvimento moral em seus três estágios na nova elaboração de Rawls.

Como sabemos, Rawls rejeita agora a sua pretensão anterior mais ampla de oferecer uma teoria que oferecesse também princípios do *certo* para os membros de uma sociedade bem-ordenada. Diante do pluralismo razoável e, especialmente, dos limites do juízo, ele passa a se abster de prescrever certos parâmetros para como as famílias e as associações devem tratar seus membros. A concepção de justiça (agora apenas *política*) precisa poder ser endossada por pessoas que professam um conjunto indefinido de doutrinas éticas abrangentes, que podem fundamentar ou e se encaixar com os valores, concepções e princípios políticos de formas variadas, desde que os coloquem em uma posição de prioridade *quando questões constitucionais essenciais e de justiça básica estiverem em jogo*.[336] O modo como as doutrinas mais abrangentes de bem que os cidadãos endossam apoia ou se relaciona com a concepção política de justiça é deixado em aberto por Rawls. Ainda que a concepção política seja defendida e fundamentada de forma independente (*free-standing*), ela pode ser uma parte ou adjunto de concepções abrangentes, ou de alguma forma derivada destas[337]. É, aliás, parte da liberdade de consciência a ideia de que cabe aos próprios cidadãos estabeleceram o modo como os *grandes valores do domínio político* se relacionam com os outros valores que eles aceitam[338].

Colocam-se, diante dessa tensão, algumas questões: a educação moral dos indivíduos nos âmbitos da família e das associações é um caso em que uma questão de justiça política está em jogo? A psicologia política do Rawls tardio afinal pressupõe ou não, para o desenvolvimento

---

[335] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 197.

[336] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 91. RAWLS, Political Liberalism, p. 478.

[337] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 187.

[338] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 190.

adequado de um senso de justiça, as três etapas do desenvolvimento moral? Se não pressupõe, deveria pressupor para ser considerada factível? As doutrinas abrangentes razoáveis que operam ao largo do mundo social imaginado por Rawls precisam, para serem razoáveis, adotar valores éticos que levem à socialização de sujeitos com um firme senso de justiça? Isso não implodiria o projeto de Rawls de abandonar uma pretensão de fornecer princípios pervasivos do *certo*? O fato de Rawls aparentemente continuar afirmando sua teoria do desenvolvimento moral, mas mencioná-la timidamente em uma nota de rodapé nas suas obras tardias, é sintomático da tensão que circunda essas questões.

Sem almejar responder mais detidamente essas questões (o que demandaria um trabalho à parte), entendo que é possível aliviar a tensão e tornar compatíveis a maior parte dos argumentos de TJ e os das obras posteriores quanto à estabilidade. Em *Political* Liberalism, especialmente na *Lecture V - The Priority of Right and Ideas of the Good*, Rawls busca demonstrar como a sua concepção, agora *política*, de justiça *se relaciona* com certas noções éticas (conceitos de *bem*). A concepção de justiça ao mesmo tempo necessita ser apoiada por, e combinada com, valores éticos e, de outro lado, ela exerce um limite sobre o que pode ser professado eticamente, isto é, limita o conteúdo das doutrinas abrangentes de bem que circulam em uma sociedade. Ainda que não seja permitido promover ou privilegiar uma concepção de bem específica, os valores políticos encarnados pelas instituições certamente influenciam significativamente como as pessoas que crescem nessa sociedade devem ser, agir, pensar, sentir. Afinal, é

> certamente impossível que a estrutura básica (...) não tenha importantes efeitos e influências quanto a quais doutrinas abrangentes permanecem e ganham aderentes ao longo do tempo; é fútil tentar contrapor estes efeitos e influências (...). Precisamos aceitar os fatos da sociologia política básica.[339]

Esses efeitos se dão certamente na educação básica, em que há não apenas o aprendizado de direitos constitucionais civis como a liberdade de consciência, mas acima de tudo uma preparação para que os cidadãos sejam "membros plenamente cooperantes da sociedade e estejam aptos a se sustentarem", encorajando ainda as "virtudes políticas de modo que queiram honrar os termos equitativos da cooperação social"[340]. Assim, a educação dos princípios de justiça enquanto fundamentos da ordem social, bem como sua operação efetiva na cooperação como um todo estruturando as diversas esferas sociais, molda e limita o conteúdo das doutrinas

---

[339] RAWLS, Political Liberalism, p. 193.

[340] RAWLS, Political Liberalism, p. 199.

abrangentes. Pode-se lamentar, mas é preciso aceitar, portanto, que certas concepções não sobrevivam nesse contexto, bem como as "consequências inevitáveis das exigências razoáveis para a educação das crianças"[341]. Ainda que se produza uma certa tensão no projeto de Rawls com uma consideração mais acurada dos desafios do pluralismo ético, vê-se que o seu projeto de filosofia política segue comprometido a crença de que são necessários arranjos educativos para a produção e sustentação do senso de justiça dos cidadãos e, assim, a criação de laços de amizade política.

Sobre os efeitos gerais da virada política de Rawls sobre a abrangência e a força das exigências normativas dos princípios, acompanho a visão de Rainer Forst. Acerca do papel do consenso sobreposto e do suposto enfraquecimento do compromisso de Rawls com uma teoria mais substantiva da natureza da moralidade, ele escreve que Rawls apenas "recalibra as fundações sobre as quais ele constrói uma teoria demandante", mas não "busca a algo como o menor denominador comum daquilo em que as pessoas de fato acreditam". A espécie de *insulação* da teoria – algo como uma preservação do empreendimento teórico via um descarte ou transformação de obstáculos dogmáticos e fundacionais no caminho de seus objetivos centrais – funcionaria como um "espelho para as pessoas, as desafiando a refletir sobre o que devem pensar se *adequadamente* considerassem o que a justiça na vida social significa e se elas não estivessem presas pelas formas sociais existentes ao fazê-lo"[342]. Sem ignorar tensões produzidas pelas transformações da teoria, algo que é enfatizado pelo próprio Forst na conclusão do texto citado, compartilho da noção de que o espírito geral da proposta, e seus comprometimentos centrais, não é modificado.

3.1.6 Da superação do egoísmo à superação da desconfiança mútua

Busquei apontar nesse subcapítulo o modo como – especialmente ao longo do argumento da estabilidade desenvolvido em Uma Teoria da Justiça e mantido em grande parte, com algumas transformações e novos elementos, nas obras posteriores – Rawls convida os leitores a vislumbrarem um mundo que funciona de um modo em que se permite a todos os seus membros a fruição dos frutos da cooperação social, sem o uso de circunstâncias contingentes

---

[341] RAWLS, Political Liberalism, p. 200.

[342] FORST, The Method of Insulation: On the Development of Rawls's Thought after A Theory of Justice., p. 143 (2023).

para assumir posições de vantagem arbitrária, e, além disso, novos tipos de conexão e combinação entre as pessoas se torna possível. Na utopia realista oferecida por Rawls forma-se um vínculo político entre os cidadãos que é sustentado pelas vantagens recíprocas garantidas pelas regras da cooperação social, mas também por um senso de pertencimento a um empreendimento essencialmente coletivo, social, no qual os membros se veem como partes ativas, construindo sua história ao longo do tempo, "talvez gradualmente fazendo reformas ao longo de gerações"[343].

A partir dessas elaborações, Rawls crê dado conta de demonstrar como o egoísmo, uma das principais ameaças à construção e manutenção de arranjos justos, e, de outro lado, uma atitude ambivalente hipócrita, são controlados e superados por um senso de justiça efetivo, enquanto motivação para cooperar segundo termos razoáveis. A união social de uniões sociais é apresentada como um cenário em que os indivíduos e grupos se beneficiam mutuamente, e passam crescentemente a se importar uns com os outros, estabelecendo um vínculo de amizade política, que implica atitudes de respeito e o reconhecimento de uma interdependência constitutiva. Assim, os membros da cooperação resistem, na maior parte das vezes e nos casos mais importantes, a descumprirem regras e princípios de justiça para terem benefício próprio, como espécies de *caroneiros*.

Rawls, contudo, menciona a falta de confiança mútua como uma ameaça significativa aos arranjos justos. Ainda que sejamos movidos por um senso de justiça bem construído, podemos temer que os outros não cumprirão com a sua parte, se aproveitando de sua posição e contexto, quando tiverem a oportunidade, para ter ganhos e evitar ônus não-recíprocos, e para distorcer e solapar as estruturas institucionais que garantem a prioridade dos direitos e liberdades básicas e uma distribuição adequada de renda, riqueza, oportunidades, poder político e das bases sociais do autorrespeito. Certos aspectos institucionais, sociais e culturais de uma sociedade pretensamente justa podem levar indivíduos dispostos a tratar os outros com justiça a deixarem de agir com base nessa disposição, passando a expressar sentimentos morais que conflitam com a amizade política e o pertencimento orgulhoso a um empreendimento democrático mutuamente benéfico entre iguais, ou ao menos produzem tensões, podendo levar a uma violência ressentida ou a uma espécie de depressão e cinismo políticos. De outro lado, certas virtudes e certos sentimentos morais ou políticos são desenvolvidos como suporte para o funcionamento pleno da cooperação social justa e como remédio contra tendências

---

[343] RAWLS, Political Liberalism, p. 204.

desestabilizantes que fazem diminuir a confiança entre os cidadãos. Este é assunto do próximo tópico.

3.2 Emoções políticas na utopia realista

Podemos ler a teoria de Rawls, enquanto utopia realista, como peça que nos permite conceber e imaginar a unidade social segundo termos e condições em que os interesses de uma pluralidade de pessoas e grupos sociais se tornam, na maior e mais importante parte dos casos, complementares. Por meio da socialização através de esferas sociais bem-ordenadas e pela experiência de viver sob instituições justas, desenvolvemos vínculos políticos de confiança, respeito e estima mútua com nossos concidadãos, formando-se uma espécie de amizade cívica. Nosso senso de justiça é construído nesse cenário não meramente por meio de uma autorreflexão moral acerca de quais são os princípios que a razão exige nossa obediência, mas ao longo de experiências de cuidado e amor (especialmente na família), de combinação, alteridade, admiração (nas uniões sociais da sociedade civil), conflito, reciprocidade, respeito (no mundo público). São desenvolvidas virtudes fundamentais ao longo dessas esferas de socialização moral, tais como e equidade, a fidelidade e a confiança, integridade e imparcialidade, e desenvolvidas contratendências aos vícios da desonestidade, injustiça, preconceito, discriminação[344].

Em *PL* e *JF*, Rawls trata mais especificamente do que considera serem virtudes políticas de uma sociedade liberal justa, dentre as quais estão a cooperação, a civilidade, a tolerância, o senso de equidade, a confiança mútua[345], o espírito do compromisso e a disposição de "encontrar os outros no meio do caminho"[346]. Rawls afirma que essas atitudes e hábitos mentais serão encorajados e sustentados pela (1) remoção de questões mais divisivas da agenda pública com a garantia de direitos e liberdades fundamentais e de oportunidade equitativa para uso destes direitos e liberdades, (2) estabelecimento de uma base clara razoável de razão pública livre (composta pelos princípios de justiça e outros critérios de apresentação de razões), (3) reconhecimento público dos cidadãos de que a estrutura básica satisfaz os princípios de

---

[344] RAWLS, A Theory of Justice, p. 413.

[345] RAWLS, Political Liberalism, p. 194.

[346] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 116.

justiça[347]. É, portanto, a incorporação institucional e o reconhecimento intersubjetivo de regras fundamentais de justiça que nutre o desenvolvimento das virtudes políticas.

Rawls categoriza o "desejo de realizar um ideal político de cidadania" como um "desejo dependente de concepção"[348]. Nesse caso, os "membros cooperativos normais e plenos da sociedade" desejam agir com base em princípios (de justiça) que ajudam a articular uma concepção (de cidadania), uma vez que querem "realizar na sua pessoa, e ter reconhecido que eles realizam, esse ideal de cidadãos"[349]. O modo como esses desejos dependentes de princípios e de concepção se tornam elementos nos "conjuntos motivacionais das pessoas" se dá por meio de um aprendizado na cultura política pública e "suas tradições históricas de interpretação"[350]. Isso ocorre justamente por meio da operação da concepção de justiça nas instituições e no seu conhecimento público intersubjetivo.

Podemos, porém, aplicar as considerações de Rawls acerca dos afetos políticos para entender como estes operam no desenvolvimento e sustentação subjetiva nos comportamentos e ações dos indivíduos que veem o ideal de cidadania como altamente desejável, isto é, que querem adequar os diversos desejos vinculados aos seus planos de vida aos desejos que aquele que quer ser um (bom) cidadão deve ter. Afinal, ainda que Rawls, acenando a Kant, defenda que a força dos desejos dependentes de concepção, e os desejos dependentes de princípios que mediam os primeiros, é dada "inteiramente pelo princípio ao qual o desejo é vinculado, e não pela força psicológica do próprio desejo"[351], ele mesmo admite que a linha entre uma visão mais humeana da motivação (como a de Bernard Williams) e a visão de Kant se dissolve quando se admite que os desejos dependentes de concepção entram como elementos (ainda que pretensamente dominantes, organizadores) de um conjunto motivacional mais complexo. O aparato cognitivo-afetivo que organiza e mobiliza essas motivações é sem dúvidas permeado por sentimentos morais e políticos que nunca saem de cena. Não à toa Rawls toma estes como objeto de teorização ao longo de toda obra, ainda que com maior destaque no argumento em favor da estabilidade em *TJ*.

---

[347] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 116-117.

[348] RAWLS, Political Liberalism, p. 85-86.

[349] RAWLS, Political Liberalism, p. 84.

[350] RAWLS, Political Liberalism, p. 85.

[351] RAWLS, Political Liberalism, p. 82-83.

Uma abordagem a partir do tratamento dado por Rawls às emoções políticas – uma outra parte importante do argumento em favor da estabilidade na Teoria da Justiça e nas obras posteriores – nos permite ter acesso a importantes argumentos e ilustrações em favor da utopia realista moldada pela concepção de justiça como equidade, especialmente aqueles que se dirigem a demonstrar que é possível e desejável viver em mundo social sem dominação e sem alienação. Tentarei demonstrar a conexão entre abordagem de Rawls acerca do que ele chama por vezes de *psicologias políticas* e de sua defesa da não-dominação e, mais implicitamente, da não-alienação, como um dos traços centrais de sua concepção de justiça.

3.2.1 Vergonha e hipocrisia

Como vimos, nos processos de socialização moral desenvolvemos o sentimento moral de culpa em relação aos membros da família, aos parceiros das associações e, por fim, aos concidadãos, quando descumprimos nossas obrigações e deveres de justiça. Além disso, embora a vergonha seja um sentimento mais associado ao conceito de *bem*[352], ela também aparece como um sentimento político-moral na sociedade regulada pela justiça como equidade. Isso se dá porque a teoria é fundada na "noção de reciprocidade que reconcilia os pontos de vista do *eu* e dos outros como pessoas morais iguais. (...) [a reciprocidade] tem a consequência de que ambas as perspectivas caracterizam o pensamento e o sentimento moral", de modo que nem "a preocupação com os outros nem com o *eu* tem prioridade"[353]. Assim, como o desejo de agir com justiça, de ser um cidadão, se torna característica forte e organizadora do nosso plano de vida, presume-se que quando frustramos nossa própria expectativa de sermos bons cidadãos, deixando de desempenhar com excelência as virtudes políticas exigidas por esse papel, nos sentimos envergonhados. Uma vez que a "vergonha é desfeita por provas de que os defeitos foram corrigidos e por uma confiança renovada na excelência de si próprio como pessoa"[354] (nesse caso, de si próprio como *cidadã*), o sentimento de vergonha pode cumprir uma função importante inclinando os membros da cooperação a se esforçarem para cumprir com certas virtudes e a corrigirem suas falhas neste empreendimento.

Judith Shklar famosamente critica a importância atribuída à hipocrisia como vício moral da pior estirpe em democracias liberais, à frente (em termos do seu caráter condenável) de

---

[352] RAWLS, A Theory of Justice, p. 422.

[353] RAWLS, A Theory of Justice, p. 424.

[354] RAWLS, A Theory of Justice, p. 424.

outros vícios como a crueldade. Isto porque, dentre outras razões, a hipocrisia é frequentemente usada como modo de desacreditar modelos morais ou políticos com pretensões justas e que valem a pena serem perseguidas, como crítica cética baseada em uma pureza ideológica ou em uma sinceridade autêntica que acabam por afirmar modos de vida e sociedade cínicos[355]. Assim, Shklar se volta contra a franqueza baseada numa visão hiper coerente e íntegra do *eu* nas disputas e deliberações políticas, em favor de uma "atitude flexível com todos os papeis, para transições fáceis de papel para papel, e para uma multiplicidade de papeis para cada cidadão"[356]. No fim das contas, o que conta não é que acreditemos, no nosso eu mais íntimo, que todos os homens sejam dignos de um certo mínimo de respeito social, mas que ajamos "como se realmente acreditássemos nisso, e é isso o que realmente conta"[357]. Mesmo assim, Shklar admite que existe propósito na condenação da hipocrisia quando se "lamenta que a sociedade em que vivemos não vive de acordo com seus princípios, promessas e possibilidades declaradas", pois esse "tipo de anti-hipócrita ao menos tem um senso do que está errado, em vez de apenas uma urgência de espalhar culpa"[358].

A vergonha, afinal, está fortemente relacionada com as pressões da hipocrisia e da anti-hipocrisia, e pode ser um sentimento político produtivo num contexto em que diferentes membros da cooperação estão comprometidos com certos valores e princípios básicos do jogo democrático. Segundo a teorização de Rawls, sentimos vergonha ao não alcançarmos os padrões de excelência exigidos pelo tipo de pessoa que almejamos, e eventualmente afirmamos, ser. O apelo à vergonha como mobilizador político é marcante na filosofia e prática política de Martin Luther King Jr. Ele apostava que a ação e os discursos políticos guiados pelo princípio da não-violência poderiam produzir um "senso de vergonha no oponente"[359], tendo em vista especialmente um interlocutor branco autoafirmado liberal e progressista do norte dos EUA. Este tipo de progressista branco teria o senso moral comprometido ou tornado ambivalente por racionalizações que protegem seu autointeresse na preservação da segregação racial. Isso, para King, está vinculado a uma "ambivalência fundadora" da nação estadunidense que é "rasgada entre dois *eus*"[360], um em que "ela professa orgulhosamente os grandes princípios da

---

[355] SHKLAR, Judith. Ordinary Vices, p. 85 (1984).

[356] SHKLAR, Judith. Ordinary Vices, p. 77 (1984).

[357] SHKLAR, Judith. Ordinary Vices, p. 77 (1984).

[358] SHKLAR, Judith. Ordinary Vices, p. 86 (1984).

[359] KING, Stride Toward Freedom: The Montgomery Story, p. 86 (1986 [1958]).

[360] KING, Where Do We Go from Here: Chaos or Community, p.72 (2010 [1968]).

democracia", e outro em que "praticou a antítese da democracia", como Abraham Lincoln, que era "moralmente pela emancipação negra, mas emocionalmente (...) inapto para agir de acordo com sua consciência"[361]. Em busca de dissipar esse "vínculo emocional com o sistema tão profundo e perene" de boa parte de seus concidadãos é que King apela ao poder da vergonha como sentimento moral. Esse tipo de apelo ajudaria os brancos moderados a se perceberem como falhando no cumprimento de seus próprios padrões morais e a verem a segregação racial como uma situação urgente exigindo ação política imediata, além de reconhecerem os negros como tendo autoridade moral para chamar sua atenção sobre essas falhas[362].

Como já referido, é possível conectar as considerações de Rawls acerca da vergonha e de outras emoções morais e sua teorização acerca da relação entre o desejo dependente-de-concepção de desenvolver as virtudes e cumprir com as regras da cidadania. Vê-se também a importância do papel da vergonha na sua defesa da intepretação de Kant (e da sua própria obra como levando adiante ao menos em parte o projeto kantiano) não como uma "moralidade do comando austero", senão como uma "ética do respeito mútuo e da autoestima", em que o fracasso de expressar nossa natureza como seres racionais livres e iguais "batem no nosso autorrespeito, no senso do nosso próprio valor, e a experiência desta perda é a vergonha", em vez de "sentimentos de culpa"[363]. Por fim, Rawls é explícito quanto à importância do papel da vergonha moral ao descrever que, na sociedade justa por ele imaginada, as virtudes político-morais e políticas são vistas intersubjetivamente e intrasubjetivamente como excelências, isto é, como "propriedades que seus associados querem nele e que ele quer em si"[364].

Portanto, a falta ou a falha ao executar estas excelências "tenderá a minar tanto nossa autoestima quanto a estima que os nossos associados têm por nós", de modo que "sentimos a diminuição do eu pela nossa ansiedade acerca do menor respeito que os outros podem ter por nós e do nosso desapontamento com nós mesmos por fracassar ao viver de acordo com nossos ideais"[365]. Como vimos, o custo de se entregar à hipocrisia em uma sociedade guiada pelo respeito mútuo e a reciprocidade é a traição aos nossos laços afetivos formados ao longo das esferas sociais e a própria concepção de nós mesmos constituída intersubjetivamente em meio

---

[361] KING, Where Do We Go from Here: Chaos or Community, p. 82 (2010 [1968]).

[362] KRISHNAMURTY, Martin Luther King Jr. on Democratic Propaganda, Shame, and Moral Transformation, p. 316 (2022).

[363] RAWLS, A Theory of Justice, p. 225.

[364] RAWLS, A Theory of Justice, p. 390.

[365] RAWLS, A Theory of Justice, p. 391.

à cooperação social. Esse é um dos argumentos centrais da defesa de Rawls da *atratividade* da sua utopia realista e, ao fim e ao cabo, a atratividade de ter um senso de justiça efetivo. Vê-se, pois, que uma teorização acerca do modo funcionamento dos nossos afetos morais e políticos, e uma elaboração de como eles podem funcionar em um contexto ideal, é parte central do convite utópico de Rawls.

3.2.2 Quando a desigualdade é um problema? Inveja, ressentimento, cinismo e apatia

Existe espaço para uma certa desigualdade na utopia realista que Rawls nos convida a imaginar e a desejar. Segundo o raciocínio que guia a deliberação das partes na posição original de escolha dos princípios que moldam o funcionamento desse novo cenário, é desejável viver em uma cooperação na qual alguns recebem mais riqueza que outros se isso torna a vida de todos mais rica, isto é, se também melhora a vida daqueles que terão relativamente menos ao exercerem suas funções produtivas. Vê-se que a justificativa para a desigualdade não está lastreada na liberdade individual de se esforçar para receber mais (o que entraria em conflito com o papel pouco significativo do mérito atribuído por Rawls na cooperação), senão numa racionalidade coletiva que tem como preocupação central o funcionamento saudável da cooperação como um todo, e a manutenção de termos recíprocos ao longo do tempo contra ameaças internas. A perspectiva de quem escolhe na posição original, afinal, é a perspectiva de um eu *generalizado*, sem interesses específicos, que pode ser qualquer um. No argumento da estabilidade, Rawls coloca a questão da sustentação desses termos a partir de uma racionalidade e afetividade individuais. Os diversos indivíduos, com seus diferentes planos de vida, diferentes visões éticas e/ou religiosas mais amplas e diferentes padrões psicológicos, precisam crer que a desigualdade produzida pelo sistema é justificada e benéfica a eles. Parte fundamental dessa sustentação é a preservação do senso do próprio valor em meio às diferenças de vantagens percebidas na cooperação.

Como vimos, Rawls se esforça para concebermos e anteciparmos um cenário em que não nos ressentimos das conquistas alheias, passando a aceitá-las, e eventualmente compartilhar destas, como parte de uma complementariedade que enriquece a vida individual e associativa, direta ou indiretamente, ampliando o escopo dos anseios e planos de vida. Esse é parte do processo de desenvolver laços de amizade política recíproca com os demais membros da cooperação. Em outra parte do argumento da estabilidade, contudo, Rawls se defronta com possíveis cenários em que arranjos inicialmente justos podem ser distorcidos ou implodidos por

afetos políticos que surgem quando certas circunstâncias sociais emergem. Nesse ponto, não é exatamente o egoísmo o desafio a arranjos justos, mas sentimentos e reações políticas que estão mais relacionadas com a perda da confiança nos demais membros da cooperação e na capacidade das instituições de corrigir as distorções surgidas ao longo do tempo. É nesse contexto que pode surgir o já mencionado ressentimento, de um lado, e de outro, a apatia ou o cinismo.

Ele trata mais especificamente do ressentimento quando dedica dois subcapítulos de sua obra mais famosa a demonstrar como emoções ou propensões psicológicas especialmente perigosas para minar arranjos justos não surgirão de maneira significativa nessa sociedade imaginada. São eles "O problema da inveja" e "Inveja e igualdade". Ele define a inveja relevante para a questão da justiça política como *inveja geral*, isto é, a inveja por tipos de bens e não por objetos particulares. A inveja é coletivamente destrutiva pois "invejamos pessoas cuja situação é superior à nossa (...) e estamos dispostos a privá-las dos seus maiores benefícios ainda que seja necessário que nós mesmos abramos mão de algo"[366]. Pelo lado reverso, o *ciúme* e a *mesquinhez* fazem com que uma "pessoa que está melhor pode querer que aqueles menos afortunados fiquem no seu lugar. (..) é enciumado da sua posição superior (...). (...) caso essa propensão se estenda a ponto de negar-lhes benefícios de que ele não necessita e não pode usar, então ele é movido por rancor"[367].

Rawls está preocupado com a hipótese em que a posição dos menos favorecidos seja tão menor do que a de membros de outros grupos, em termos de bens primários como renda e riqueza e oportunidades, a ponto de ferir sua autoestima. Nesse caso, a inveja é *desculpável* e até mesmo racional, já que a "satisfação do seu rancor melhoraria a sua situação"[368]. Ele nos alerta que a inveja é distinta do ressentimento, pois este é um sentimento moral, que é justificado quando a diferença de tipos de bens é "resultado de instituições injustas ou de conduta errada da sua parte"[369]. Contudo, afirma que "podemos ressentir sermos levados à inveja, pois a sociedade pode permitir disparidades tão grandes nesses bens que, em condições sociais concretas, essas diferenças inevitavelmente causam uma perda de autoestima"[370]. As condições

---

[366] RAWLS, A Theory of Justice, p. 466.

[367] RAWLS, A Theory of Justice, p. 467-468.

[368] RAWLS, A Theory of Justice, p. 468.

[369] RAWLS, A Theory of Justice, p. 467.

[370] RAWLS, A Theory of Justice, p. 468.

sociais do autorrespeito ou autoestima parecem verdadeiramente minadas na descrição de Rawls do contexto em que a inveja geral desculpável surgiria, de modo que podemos considerar essa circunstância como produtora de injustiça. Sendo assim, é difícil deixar de concluir que surge aqui o genuíno sentimento moral do ressentimento. Afinal, é o surgimento da inveja geral desculpável, que por sua vez é indistinguível do ressentimento, que Rawls quer evitar.

A inveja tende a se tornar um problema político relevante (tornando-se, no limite, ressentimento), quando, segundo Rawls, as circunstâncias da cooperação produzem desigualdades na distribuição de bens primários a ponto de (i) os menos favorecidos em termos de renda e riqueza deixarem de ter confiança suficiente no próprio valor, (ii) a estrutura social e o estilo de vida tornarem visíveis a discrepância entre a renda e riqueza das pessoas, levando os menos afortunados a avaliarem sua situação de um modo ainda pior, (iii) os menos favorecidos acreditarem que sua posição social não permite nenhuma alternativa construtiva para se opor às circunstâncias dos mais favorecidos[371]. Em resumo, a inveja geral e o ressentimento tendem a surgir quando as desigualdades permitidas por uma sociedade pretensamente justa – isto é, fundadas na ocupação de cargos e funções sociais cuja remuneração relativamente maior se justifica na medida em que promove melhoras de renda e riqueza para aqueles que tem recebem menos – produzem um efeito destrutivo no autorrespeito dos mais mal remunerados na cooperação social, aliado a um "senso de impotência"[372]. Como já vimos, o enfraquecimento do autorrespeito também pode levar à apatia e ao cinismo[373].

Em sua crítica ao modelo político-econômico do *welfare-state* desenvolvida em *Restatement*, Rawls aponta que a falta de "justiça de fundo", e as desigualdades de renda e riqueza permitidas em razão da rejeição do valor equitativo das liberdades políticas e da ausência de um princípio de reciprocidade na distribuição, podem levar ao desenvolvimento de "uma subclasse desencorajada e deprimida, cujos membros, em grande número, são cronicamente dependentes de *welfare*"[374]. Na mesma obra, ele fala de duas reações à situação em que os ônus para que os menos favorecidos na cooperação cumpram com os termos da cooperação (o que ele denomina de *pressões do compromisso*) se tornam excessivos: "nos tornamos taciturnos e ressentidos, e estamos prontos quando a ocasião surge para tomar ação

---

[371] RAWLS, A Theory of Justice, p. 469.

[372] RAWLS, A Theory of Justice, p. 469.

[373] RAWLS, A Theory of Justice, p. 386.

[374] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 140.

violenta em protesto contra nossa condição" ou "nos sentimos abandonados; e, afastados e cínicos, não conseguimos afirmar os princípios de justiça", que "fracassam em engajar nossa sensibilidade moral"[375]. Quanto aos sentimentos políticos problemáticos dos mais favorecidos na cooperação, estes podem desenvolver *desprezo* pelos menos favorecidos nos casos em que estes últimos se submetem a injustiças[376].

Vê-se que as desigualdades permitidas pelos arranjos de uma sociedade guiada, em princípio, por uma concepção de justiça adequada, podem ferir o autorrespeito dos seus membros menos favorecidos, levando-os a expressar potencialmente dois conjuntos de sentimentos distintos: ressentimento, rancor e inveja/ciúme (vinculados a uma certa negação dos termos da cooperação) ou apatia e cinismo (vinculados a uma certa resignação com os termos da cooperação). O primeiro conjunto, a julgar pelas passagens já mencionadas de Rawls, está relacionado a ações de resistência violenta e improdutiva. Ainda que Rawls considere o ressentimento um sentimento moral, sempre associado a circunstâncias de injustiça, vimos que a sua descrição da inveja geral desculpável basicamente não difere daquele. E esta leva os prejudicados na ocupação de posições e distribuição de riqueza a buscarem piorar a situação dos beneficiados, ainda que isso não melhore sua condição. Esta inveja legítima, isto é, ressentida, pode levar os mais favorecidos a expressarem rancor, e a agirem de modo a manter ou a aumentar o nível da diferença de renda e riqueza e oportunidades. Rawls menciona em outro trecho que a ação ou resistência violenta – que, afinal, tende a surgir do fato de "nos tornarmos taciturnos e ressentidos" – "corta os laços da comunidade"[377].

Em um outro trecho já mencionado de *Political Liberalism*, ele escreve que não há alternativa à cooperação social exceto a aceitação "desgostosa e ressentida ou a resistência e guerra civil"[378]. Neste trecho em que fala de uma *aceitação ressentida* da cooperação social, está defendendo o seu caráter involuntário, isto é, o fato de que não se escolhe entrar ou sair dela. Assim, pode-se entender que a aceitação ressentida e desgostosa e a resistência e guerra civil são alternativas a uma aceitação mais afirmativa do fato da cooperação. Se o ressentimento é sempre um sentimento moral justificado, contudo, é plausível interpretar que Rawls esteja falando da aceitação ressentida dos *termos* da cooperação social. Nessa hipótese, nos

---

[375] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 128.

[376] RAWLS, A Theory of Justice, p. 337.

[377] RAWLS, A Theory of Justice, p. 337.

[378] RAWLS, Political Liberalism, p. 301.

submetemos a uma cooperação social formatada segundo termos injustos e não-recíprocos, ou marcada por desigualdades que ferem o autorrespeito, mas de um modo ressentido. A alternativa é resistência e guerra. Como vimos na passagem de *Restatement*, contudo, um estado de ressentimento pode nos tornar prontos a tomar ação violenta em protesto. Embora não haja uma distinção conceitual muito bem definida por Rawls entre protesto violento e resistência, percebe-se que, em aparente contraste com sua definição de ressentimento (o qual, em princípio, seria um sentimento moral que naturalmente surge da experiência da injustiça e, assim, não estaria vinculado a rumos de ação ou reações específicos), ele o associa a um comportamento político disruptivo que coloca em risco a estabilidade da cooperação social.

3.2.3 O que há de errado com o ressentimento?

A interpretação recém mencionada é reforçada pelo fato de Rawls não tratar explicitamente da possibilidade de o ressentimento levar a atitudes e estratégias políticas produtivas em nenhum momento. O único momento em que Rawls trata de modo mais detido de ações políticas para lidar com injustiças, isto é, em que ele faz o que chama de *teoria não-ideal* – que envolve a escolha de princípios a serem adotados "sob condições menos felizes", alguns deles para "governar ajustes a limitações naturais e contingências naturais", outros para "encarar injustiças" – é quando trata da desobediência civil[379]. Ele defende a desobediência civil como ação política capaz de manter e fortalecer instituições justas, ao "resistir à injustiça dentro dos limites da fidelidade à lei", de modo a "inibir afastamentos da justiça e para corrigi-los quando ocorrem"[380]. Deve ser um "ato político público, não-violento e consciente contra a lei, realizado com o fim de provocar uma mudança nas leis ou nas políticas do governo (…) se dirige ao senso de justiça da maioria da comunidade"[381], deve envolver a disposição de arcar com as consequências jurídicas da própria conduta[382] e pressupor o uso sem sucesso dos meios institucionais disponíveis, ao menos na maioria dos casos[383]. A desobediência civil deve ser um ato orientado, justificado e manifestado explicitamente por princípios políticos, de modo público e não-violento, porque não é uma ameaça, mas uma forma de discurso público, uma "expressão de convicção política profunda e consciente" que é a "derradeira expressão da

---

[379] RAWLS, A Theory of Justice, p. 216.

[380] RAWLS, A Theory of Justice, p. 336.

[381] RAWLS, A Theory of Justice, p. 320.

[382] RAWLS, A Theory of Justice, p. 321.

[383] RAWLS, A Theory of Justice, p. 327-28.

própria argumentação"[384]. A violência e a clandestinidade prejudicariam o objetivo de "expor a própria sinceridade" dos desobedientes na sua tentativa de convencimento do público sobre as suas intenções e a justiça das reivindicações[385].

Por contraste, ações coercivas e não-públicas deixariam de ser *civis*, recaindo em uma outra categoria tal qual a *ação militante* que não aceita o sistema político vigente como razoavelmente justo ou quase justo. O que Rawls chama de militante, aquele que ataca a visão prevalente de justiça por meio de atos "bem-enquadrados de irrupção e resistência", acredita "ou que ele [o sistema político vigente] se afasta amplamente dos seus princípios professados ou que ele persegue uma concepção de justiça totalmente equivocada"[386]. Essas noções parecem fazer remissão a outra passagem em que Rawls conceitua duas maneiras de uma injustiça surgir: "os arranjos correntes podem se afastar em diferentes graus dos padrões publicamente aceitos que são mais ou menos justos; ou esses arranjos podem se conformar à concepção de justiça de uma sociedade, ou à visão da classe dominante, mas essa concepção em si pode ser irrazoável, e em muitos casos claramente injusta"[387]. É por isso que não há apelo ao senso de justiça *da maioria* nesse tipo de ação de resistência, dado que ele é equivocado (em sua concepção ou em sua aplicação), nem aceitação das consequências legais da violação às leis, uma vez que isso implicaria reconhecer a legitimidade do sistema ao qual se opõe. O tratamento de Rawls sobre a desobediência civil e a ação militante ou resistência, assim, nos leva a dois diferentes contextos em que surge o direito à desobediência. O estado de *quase-justiça* e o estado de *injustiça*.

No contexto idealizado de *quase-justiça*, "existe um regime constitucional viável que satisfaz razoavelmente os princípios de justiça (…) em sua maior parte, o sistema social é bem-ordenado", mas "os arranjos vigentes podem afastar-se em diversos graus dos padrões publicamente aceitos e que são mais ou menos justos"[388]. Nesse contexto, uma vez que a justiça prevalece na maior parte dos casos, e, portanto, prevalecem ao menos parte das circunstâncias da utopia realista sobre as quais dei enfoque, vige uma espécie de obrigação política de respeitar ou ao menos não fazer oposição ilícita às leis, o que Rawls chama de dever natural de justiça.

---

[384] RAWLS, A Theory of Justice, 321.

[385] RAWLS, A Theory of Justice, 322.

[386] RAWLS, A Theory of Justice, p. 322-23.

[387] RAWLS, A Theory of Justice, p. 309.

[388] RAWLS, A Theory of Justice, p. 309-310.

Esse dever é afastado quando são perpetradas injustiças significativas (violações aos direitos e liberdades fundamentais, ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades e, em alguns casos, ao princípio da diferença). Nesse caso, a desobediência civil se torna legítima e oportuna.

Poderíamos presumir, à primeira vista, que nesse contexto os cidadãos são em geral socializados por meio de uma educação amorosa e uma cooperação conforme termos recíprocos, interagindo ao longo de uniões sociais vinculadas entre si por laços complementariedade e de amizade cívica. Surgem, porém, distorções significativas no sistema. Nas palavras de Rawls, as maiorias ou coalizões de minorias "estão fadadas a cometer erros, senão por falta de conhecimento e discernimento, ao menos em consequência de opiniões parciais e egoístas"[389]. Recusar justiça aos outros, acrescenta ele, significa "recusar-se a tratá-lo como um igual" ou "manifestar uma inclinação de explorar as contingências da fortuna natural e do acaso para nossa própria vantagem"[390]. Em outro momento, ele indica que os dois principais tipos de instabilidade de sistemas justos são o a tentação de não cumprir sua parte por considerações de puro autointeresse (uma espécie de egoísmo) e a falta de confiança de que os outros vão cumprir com a sua parte (medo mútuo ou falta de confiança mútua)[391]. Essas disposições produtoras de injustiças são tratadas, pois, como possíveis instabilidades. A resposta a elas em uma estrutura justa não pode ser a submissão e nem a resistência militante, que pode ser violenta. Enquanto a primeira reação leva ao desprezo e à reafirmação da inferioridade, a segunda corta os laços da comunidade[392].

Vê-se que, apesar do eufemismo utilizado por Rawls para descrever um tal estado de coisas como *quase justiça*, a verdade é que as circunstâncias que tornam legítimo o uso da desobediência civil são graves do ponto de vista tanto objetivo quanto subjetivo. Objetivamente, há violação de liberdades e direitos fundamentais, como "quando a certas minorias é negado o direito ao voto ou a ocupar posições, ou a ter propriedade e de ir e vir, ou quando certos grupos religiosos são reprimidos e a outros são negadas diversas oportunidades" ou, no caso de violações do princípio de diferença, quando "leis sobre impostos, por exemplo, são claramente desenhadas para tacar ou diminuir uma liberdade básica igual"[393]. Subjetivamente, estão

---

[389] RAWLS, A Theory of Justice, 309-311.

[390] RAWLS, A Theory of Justice, 337.

[391] RAWLS, A Theory of Justice, 295-296.

[392] RAWLS, A Theory of Justice, 337.

[393] RAWLS, A Theory of Justice, 327.

presentes disposições e sentimentos políticos que configuram por si só distorções do sentimento de justiça no qual aposta Rawls como remédio contra a instabilidade de arranjos justos. Sendo assim, o contexto de quase-justiça descrito por Rawls configura ao menos a situação em que uma sociedade "se afasta amplamente dos seus princípios professados"[394], em que se afasta "em diferentes graus dos padrões publicamente aceitos que são mais ou menos justos"[395]. Há assim também, como vimos, justificativa para as ações militantes potencialmente violentas, que, embora legítimas, são rejeitadas por Rawls na situação de quase-justiça.

Esse modo de ler as circunstâncias de quase-justiça nos levam a ver o ressentimento como um sentimento moral genuíno, isto é, lastreado em experiências de injustiça verdadeiras, mas dirigido a ações políticas problemáticas. A resistência militante que surge desse ressentimento é problemática por *cortar os laços da comunidade*. Ele não elabora as razões pelas quais essa via de ação leva ao estilhaçamento social. Podemos tentar entender o argumento ao contrastarmos a resistência com a desobediência civil. Segundo Rawls, esta é um recurso *estabilizador* de sociedade baseadas em concepções razoáveis (ou em um consenso sobreposto entre mais de uma destas). Ele insere a desobediência civil como um recurso para "inibir afastamentos da justiça e corrigi-los quando eles ocorrem"[396], que está lado a lado de outras previsões de um sistema constitucional como eleições regulares e um judiciário independente. Além disso, ela "tenderia a aprimorar a realização da justiça ao longo da sociedade ao fortalecer a autoestima dos homens bem como o seu respeito mútuo"[397]. Esta ação política é um "modo de endereçar o senso de justiça da comunidade, uma invocação dos princípios de cooperação entre iguais reconhecidos.

Os desobedientes civis apelam sempre a princípios inscritos nas próprias instituições políticas da sociedade e, assim, compartilhados por todos os cidadãos, o que não seria um comprometimento dos resistentes ou militantes. Contudo, ainda que Rawls aproxime a ação militante da violência, descreve essa categoria de maneira ampla. Ao conceituar a desobediência civil com requisitos razoavelmente restritos, possibilita imaginar várias formas de ação política de confronto (que podem passar à margem da lei) distintas, que podem apelar a princípios políticos compartilháveis pelo público mais amplo. Por fim, Rawls não relaciona

---

[394] RAWLS, A Theory of Justice, 322-23.

[395] RAWLS, A Theory of Justice, 309.

[396] RAWLS, A Theory of Justice, 336.

[397] RAWLS, A Theory of Justice, 336.

em nenhum momento os desobedientes civis como movidos em algum momento pelo ressentimento, deixando, aparentemente, um certo vácuo entre sua teoria das emoções políticos e sua teoria não-ideal sobre a desobediência civil.

E quanto aos contextos de *injustiça*? Já em revisão de um trecho do seu *A Theory of Justice* em consonância com sua reformulação política nos anos 80 e 90, Rawls explica que não é necessário um acordo exato sobre os mesmos princípios de justiça, bastando que diferentes concepções de justiça afirmadas pelos cidadãos "levam a julgamentos políticos similares", formando um "consenso sobreposto" permitindo que a desobediência civil seja uma "forma de divergência política razoável e prudente"[398]. Esse cenário ainda é compatível com o estado de *quase-justiça*. Contudo, pode-se chegar a um ponto em que o acordo exigido nos julgamentos políticos "se quebra e a sociedade se divide em partes mais ou menos distintas que mantêm diversas opiniões sobre questões políticas fundamentais", ou em um ponto em que a sociedade é "movida por egoísmos de grupo"[399]. Em ambos os contextos, não há base para desobediência civil, pois esta é "normalmente uma forma de divergência razoável e efetiva apenas em uma sociedade regulada em algum grau considerável por um senso de justiça"[400]. Rawls ilustra o contexto da sociedade fraturada da seguinte forma:

> Suponha que aqueles que não acreditam na tolerância, e que não tolerariam os outros caso eles tivessem o poder para tanto, quisessem protestar contra sua menor liberdade ao apelar ao senso de justiça da maioria que apoia o princípio da liberdade igual. Enquanto aqueles que aceitam esse princípio deveriam, como vimos, tolerar o intolerante na medida em que a segurança das instituições livres permite, eles tendem a ressentir serem lembrados do seu dever pelo intolerante que, se as posições fossem trocadas, estabeleceria o seu próprio domínio. (...). Essa situação ilustra mais uma vez o fato de que um senso de justiça comum é um grande ativo coletivo que exige a cooperação de muitos para ser mantido.[401]

Novamente o ressentimento aparece em um contexto em que os laços políticos estão fragilizados e falta uma base comum capaz de adjudicar reivindicações de interesses políticos distintos. Aqui, mesmo um grupo que busca endossar princípios de justiça razoáveis não é capaz de confiar em outros grupos. O ressentimento que surge nesse exemplo de Rawls – baseado em uma fundada falta de confiança nos outros – leva não a reivindicações de direitos, à busca de superação de injustiças que estão na base deste sentimento político, mas à negação de direitos a outro grupo. Nesse caso, a maioria não confia num grupo contextualmente minoritário. Em

---

[398] RAWLS, A Theory of Justice, p. 340.

[399] RAWLS, A Theory of Justice, p. 340.

[400] RAWLS, A Theory of Justice, p. 339.

[401] RAWLS, A Theory of Justice, p. 340.

outros casos, as minorias ressentidas é que podem não confiar em grupos (contextualmente ou estruturalmente) majoritários. Podemos entender, pois, que as reações violentas e de resistência, ou, no limite, tendentes à guerra civil, mencionadas e geralmente associadas ao ressentimento por Rawls, surgem a partir de um sentimento genuíno de injustiça, que, na falta de uma base de confiança mútua mínima que possa dar azo a reivindicações civis, se volta contra as condições de possibilidade da cooperação social.

Esse modo de ver o ressentimento no texto de Rawls torna mais plausível a passagem em que escreve sobre não haver alternativa à cooperação social senão *aceitação desgostosa e ressentida, ou resistência e guerra civil*. Ao fim, para Rawls o ressentimento, na maior parte dos contextos, e especialmente nos contextos corriqueiros de injustiça que caracterizam nossos tempos, se volta contra o funcionamento da cooperação social. Isto porque, como revela a recém mencionada passagem, "um senso de justiça comum é um grande ativo coletivo que exige a cooperação de muitos para ser mantido"[402]. Daí o esforço de Rawls de teorizar sobre um mundo realisticamente utópico em que o senso de justiça é sustentado coletivamente, em que os cidadãos confiam uns nos outros, ainda que eventualmente discordem e tenham de aceitar que sua opinião é derrotada. Nesse contexto, disposições ressentidas não surgem. Voltarei a esse ponto no 3.2.5.

A solução prevista por Rawls para lidar dissolver ou rearticular esses afetos políticos (de um lado, ressentimento e inveja/ciúme, de outro, cinismo e apatia) está conectada com o enfrentamento de outros afetos e atitudes políticas mais fundamentais: a vontade de dominar, a tendência de se submeter, e uma espécie de ansiedade política a elas vinculada. Tentarei demonstrar nos próximos tópicos que Rawls leva adiante no que chamo de momento utópico uma formulação de condições em que essa ansiedade não será intersubjetivamente produzida aproxima o autor de uma temática bastante presente na tradição utópica.

---

[402] RAWLS, A Theory of Justice, p. 340.

3.2.4 Ansiedade, vontade de dominar e tendência de submissão

Argumenta Rawls que o ciúme e a inveja, e as atitudes que elas tendem a gerar, além de "outras inclinações disruptivas"[403], "outras psicologias especiais"[404], são mantidos sob controle em uma sociedade governada pela concepção da justiça como equidade. Isto, porque (1) o senso de justiça compartilhado entre os cidadãos estabelece entre eles um laço de amizade cívica e "ninguém supõe que aqueles que tenham um quinhão maior são mais merecedores de um ponto de vista moral"[405]; (2) a disparidade de renda e riqueza permitida pelo princípio da diferença não será excessiva na prática, dadas as instituições básicas de fundo, e mesmo as disparidades existentes não serão determinantes para a autoestima e o status social almejado pelos cidadãos; (3) a prioridade do primeiro princípio de justiça faz com que todos tenham os mesmos direitos fundamentais e sejam tratados com igual respeito no foro público [406].

Nota-se que a utopia realista proposta é defendida como um universo em que as diferenças de riqueza não são mais definidoras de percepção de si e dos outros como dignos de estima. Ele sublinha o realismo da utopia quando esclarece que há espaço para diferentes tendências humanas das quais a cooperação social justa pode se aproveitar, em uma "divisão de trabalho, por assim dizer, entre pessoas com inclinações contrárias"[407]. Certas habilidades e inclinações naturais podem ser recompensadas, desde que treinadas para trabalhar em favor da cooperação social. Como já vimos, os talentos individuais são vistos como ativos comuns[408]. É o caso da "disposição para ser aventureiro e tomar riscos inusuais"[409]. A essas diferenças de inclinações, disposições e interesses, contudo, não é atribuído significado moral, como é destacado no argumento "(1)", o que contribui para a desidratação do *status* tradicionalmente vinculado ao recebimento de mais recursos pela ocupação de certos cargos e posições. Rawls se esforça para retirar o conceito de mérito de sua paisagem utópica. Assim, embora seja verdade que em um dado sistema de cooperação justa "aqueles que, com a perspectiva de melhorar sua condição, fizeram o que o sistema anuncia que irá recompensar, têm direito

---

[403] RAWLS, A Theory of Justice, p. 479.

[404] RAWLS, A Theory of Justice, p. 474.

[405] RAWLS, A Theory of Justice, p. 470.

[406] RAWLS, A Theory of Justice, 469-471.

[407] RAWLS, A Theory of Justice, 474.

[408] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 76.

[409] RAWLS, A Theory of Justice, 474.

[*entitlement*] a ter suas expectativas satisfeitas", esse "sentido de mérito é o de se ter direito a algo [*entitlement*]"[410]. Essas passagens indicam, como bem argumenta Norman Daniels, que é equivocado interpretar que não há "espaço para recompensas" na estrutura básica rawlsiana. A noção de recompensas e incentivospelo esforço individual obviamente faz parte do ideal social proposto por Rawls, mas é colocada em um enquadramento em que produz benefícios diretos ou indiretos para todos os membros da cooperação.[411]

O argumento "(2)", contudo, aponta para essa alteração mais radical do modo como desejamos e atribuímos *status* de acordo com posições relativas dentro da sociedade, conforme benefícios distintamente recebidos. Uma parte do argumento é mais objetiva, apontando para a pretensão de que a concepção de justiça como um todo produza desigualdades limitadas. Embora o princípio de diferença permita, em abstrato, a produção de uma distância significativa de renda e riqueza entre membros da cooperação, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e a importância especial do valor das liberdades políticas (o que exige que a oportunidade de gozar dessas liberdades tenha de ser também equitativa, diferentemente de outras liberdades) proíbem desigualdades excessivas. No entanto, a questão mais significativa aqui reside no fato de que mesmo as desigualdades permitidas não produzirão problemas de autorrespeito. Os membros dessa utopia

> tomam pouco interesse na sua posição relativa enquanto tal. Como vimos, não são muito afetados pela inveja e ciúme, e quase sempre fazem o que parece o melhor para eles do ponto de vista do seu próprio plano de vida, e daquele dos seus associados, sem ficar desanimados pelas maiores amenidades e gozos de outros socialmente mais distantes[412]

Em *Fairness to Goodness* (1975), Rawls escreve que as pessoas em uma sociedade justa bem-ordenada tendem a não desejar o mero aumento do seu index de bens primários, especialmente não desejam ser ricas (no sentido relativo de "mais ricas que as outras") ou buscar posições sociais superiores, em vez disso se centrando em "outros objetivos dentro do quadro que instituições justas estabelecem"[413]. Ele explica que desejos "fortes e desordenados" por riqueza relativa e posições sociais mais vantajosas são derivados em geral das condições psicológicas da "insegurança" e da "ansiedade", as quais na sociedade bem-ordenada seriam aliviadas, já que haveria uma distribuição de bens sociais mais equitativa, mantendo-se estáveis

---

[410] RAWLS, A Theory of Justice, p. 88-89.

[411] DANIELS, Meritocracy, p. 137 (1978).

[412] RAWLS, A Theory of Justice, p. 477.

[413] RAWLS, Fairness to Goodness, p. 546.

as condições de fundo da justiça ao longo do tempo[414]. Edmundson, em sua defesa de que a concepção de justiça de Rawls exige arranjos socioeconômicos socialistas, interpreta que a ansiedade é uma das circunstâncias da justiça, enquanto fato psicológico geral entendido como um medo de ser dominado, produzindo assim um desejo de ser *indominável*[415].

Rawls também menciona, contudo, de um lado a *vontade de dominar*, de *exercer poder*, a *arrogância*, e, de outro, a *tendência de se submeter, atitudes de deferência e servilidade,* como psicologias especiais potencialmente desestabilizadoras de arranjos justos[416]. Quanto a essas primeiras psicologias especiais ao menos, podemos entendê-las como extensão do desejo de ser indominável em uma sociedade em que o *status* social e político é determinado em grande medida pela quantidade de riqueza que se acumula, e na qual se permite acúmulo indefinido de riqueza. Rawls partiria, então, do diagnóstico de que há uma tendência de desejarmos acumular riqueza relativa em razão de, nas circunstâncias de injustiça que caracterizam nossa vida social, não haver confiança mútua entre os cidadãos e não haver instituições de fundo garantindo que não seremos subjugados por outros grupos ou indivíduos.

Ele é explícito em seus escritos a partir dos anos 90 ao afirmar que, ausente a condição de que todos os cidadãos tenham assegurados "meios gerais necessários para tomarem vantagem inteligente e efetiva das suas liberdades básicas", "aqueles com renda e riqueza tendem a dominar aqueles com menos e a progressivamente controlar o poder político em seu próprio favor"[417]. A promessa da utopia rawlsiana é a de que nenhum grupo ou indivíduo terá poder econômico ou político suficiente para ameaçar os direitos e liberdade individuais e as condições econômico-sociais para sua fruição efetiva. Além disso, todos terão oportunidades efetivas de participar da formação da vontade coletiva nas questões públicas (à medida que é assegurado o valor equitativo das liberdades políticas). Defende Rawls que esta estrutura produz efeitos profundos no modo como nos motivamos, fazendo com que nossas energias deixem de se centrar na busca por acumulação de riqueza. Presume-se que o alívio dessa *ansiedade* reserve mais espaço para buscas mais significativas.

Deve ser possível estabelecer uma conexão entre a vontade de dominar e a tendência à submissão e os dois conjuntos de sentimentos (inveja e ressentimento; apatia e cinismo)

---

[414] RAWLS, Fairness to Goodness, p. 546.

[415] EDMUNDSON, John Rawls, Reticent Socialist, p. 82-84 (2017).

[416] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 88, 131, 180-181

[417] RAWLS, Political Liberalism, lvii.

descritos por Rawls como frutos de desigualdades que ferem o autorrespeito dos cidadãos. Afinal, ambos os conjuntos de *psicologias especiais* são produtos de uma cooperação social que fracassa ao cumprir com o princípio da reciprocidade. Como vimos, a noção de ressentimento empregada por Rawls ao longo de várias passagens está associada a contextos em que os indivíduos e grupos não confiam que os seus concidadãos cumprirão com a sua parte na proposição, endossamento e obediência a termos razoáveis de cooperação. Como revela o exemplo dos intolerantes mencionado por Rawls (citado ao final de 3.2.3), há uma desconfiança de que os outros grupos irão usar seu poder político, quando tiverem a oportunidade, para se beneficiarem de maneira injusta, ou imporem regras que realizam sua visão abrangente de mundo de maneira opressiva (isto é, via poder estatal). Ainda que não seja a única correlação possível, é natural associar esse fenômeno com o medo constante de ser dominado, e assim a ansiedade para se tornar indominável. Daí Rawls passar a considerar como um aspecto institucional importante para garantir a estabilidade da sociedade justa por ele proposta *a remoção de questões mais divisivas da agenda pública com a garantia de direitos e liberdades fundamentais e de oportunidade equitativa para uso destes direitos e liberdades*[418]. A manutenção de certas liberdades, direitos e oportunidade como algo sujeito a cálculos de interesses sociais – como ocorre no utilitarismo – "aumenta perigosamente a insegurança e a hostilidade na vida pública", podendo "revelar uma prontidão de reviver velhos antagonismos na esperança de ganhar uma posição mais favorável caso as circunstâncias se mostrem propícias no futuro"[419]. A partir dessa garantia, as instituições básicas "encorajam as virtudes políticas da vida política", as quais "sustentam a disposição, se não o desejo, de cooperar com os outros em termos que todos possam aceitar publicamente como justos, em uma base de igualdade e respeito mútuo"[420].

De outro lado, a efetivação recorrente de padrões desiguais de distribuição de renda e riqueza e de oportunidades tende a ferir o autorrespeito dos membros menos favorecidos da cooperação, levando-os no limite a um *senso de impotência*, e a atitudes cínicas ou apáticas. Isso parece explicar ao menos em parte a tendência à submissão e atitudes de servilidade mencionadas, mas não muito elaboradas, por Rawls ao longo de seus escritos. Rawls trata desse ponto quando escreve sobre as consequências de um regime de bem-estar social para os menos

---

[418] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 116-117.

[419] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 115.

[420] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 116.

favorecidos. Nesse arranjo, há a garantia de necessidades básicas, com seguridade social, cuidados médicos e proteção contra o desemprego[421]. O risco aqui, adverte Rawls, é que os menos favorecidos não se sintam parte da cultura política pública, isto é, não se sintam membros ativos da cooperação com recompensas recíprocas, mas meramente receptores passivos de certos recursos necessários. Essa subclasse de desafortunados se torna aí – e nesse ponto Rawls parece replicar o tipo de crítica dirigida por Anderson aos igualitaristas da sorte – "objeto da nossa caridade e compaixão (...) [da nossa] pena"[422]. Como já mencionado, a reação apática dos menos favorecidos pode gerar desprezo dos beneficiados, o que reafirma o ciclo de exclusão e naturalização de uma sensação de inferioridade.

A resposta cínica dos menos favorecidos, contudo, não é muito elaborada por Rawls. Um dos poucos momentos em que conceitua minimamente o que entende por cinismo, como já mencionado ao final do 2.1.1, ele fala em uma crença de que a "política é simplesmente a luta por poder e influência", em que "certos grupos e seus líderes apelas a essas normas [políticas e morais] de um modo puramente manipulativo e parcial"[423]. Não há maiores elaborações, embora haja uma constante menção ao cinismo como grande adversário a ser combatido ou aliviado pelo oferecimento de uma utopia realista que, ao mostrar a possibilidade de uma "ordem política e social razoavelmente justa e autossustentável", é "suficiente para banir os perigos da resignação e do cinismo", independentemente "do nosso sucesso ou fracasso" ao alcançar tal ordem[424]. Também não há um tratamento sobre como se dá a relação e variação entre cinismo e apatia. Não há, ainda, elaboração acerca de possíveis atitudes cínicas ou ressentidas perpetradas por cidadãos em melhor posição na estrutura social – enquanto *mais favorecidos* ou em alguma posição intermediária. Por fim, o contexto considerado por Rawls – o de uma democracia com *welfare state* – difere em grande medida de arranjos neoliberais e suas consequências para a produção desses e outros afetos políticos – como a inveja e o ressentimento – em contextos de injustiça.

---

[421] RAWLS, Justices as Fairness: a Restatement, p. 139-140.

[422] RAWLS, Justice as Fairness, a Restatement, p. 139.

[423] RAWLS, Lectures on the History of Political Philosophy, p. 7.

[424] RAWLS, The Law of Peoples, p. 128.

3.2.5 Cinismo, apatia depressiva e ressentimento no neoliberalismo

As psicologias políticas que Rawls endereça ao longo de sua obra, e contra as quais sua utopia realista busca antecipar antídotos, são parte central de diagnósticos recentes acerca da subjetividade produzida no seio do neoliberalismo e as novas ideologias e discursos políticos fermentados nesse contexto. Rodrigo Nunes fala sobre o protagonismo do que ele denomina de "baixa alta classe média" no processo de crescimento de posições neoconservadoras e *bolsonaristas* no Brasil dos últimos anos. Há para essa classe um "fantasma da mobilidade social negativa", que a torna "presa fácil de um ressentimento dirigido tanto para cima quanto para baixo":

> Para cima, ressentem-se de uma elite cultural que domina códigos que lhes escapam (e que elas veem como simples marcadores de distinção social), uma elite social que possui as conexões que lhes faltam (e que se apresenta como uma rede fechada de compadrio) e uma elite econômica que detém a riqueza a que almejam (objeto de inveja ao mesmo tempo que de emulação). Para baixo, ressentem-se da ameaça de perda dos próprios marcadores de distinção: a exclusividade no acesso a bens de consumo como viagens internacionais, espaços como a universidade ou serviços como o trabalho doméstico. Essa ansiedade em torno do status implica, por sua vez, uma alta vulnerabilidade a perturbações naquilo que o filósofo político Corey Robin chamou de "vida privada do poder" – e que podemos compreender estendendo a ideia do sociólogo W. E. B. Du Bois de um "salário psicológico da branquitude" para falar também de relações de classe e gênero.[425]

Ainda que o uso do termo ressentimento por Nunes seja distinto e mais amplo que a conceituação básica de Rawls sobre o termo – pois esse último é um sentimento moral vinculado a tratamento injusto por pessoas ou instituições, e dificilmente se pode dizer que a *baixa alta classe média* brasileira esteja sendo injustiçada frente aos brasileiros mais pobres – aqui aparecem a inveja, o ciúme, e o sentido mais amplo de ressentimento usado por Rawls, a associado à ansiedade de *status* e o medo de ser dominado que redunda na vontade de dominar. Esses sentimentos e disposições são exacerbados no contexto do neoliberalismo e a subjetividade do *empreendedor* que lhe é característica. Em um ambiente em que "a concorrência é elevada à condição de fundamento da vida social, e a luta pela sobrevivência no mercado é equiparada à seleção natural", é previsível que para cada vez mais pessoas "a força se torne a única lei, e o sucesso, o único critério"[426].

---

[425] NUNES, Do Transe à Vertigem: Ensaios sobre Bolsonarismo e um Mundo em Transição, p. 68 (2022).

[426] NUNES, Do Transe à Vertigem: Ensaios sobre Bolsonarismo e um Mundo em Transição, p. 78 (2022).

A cidadania plena, aqui, "não está na reciprocidade de direitos e deveres, mas na excepcionalidade de quem se encontra acima das leis"[427]. Produz-se aí uma permissividade quanto a respeitar ou não regras morais, o que beira uma espécie de cinismo – as regras do jogo não são consistentemente aceitas, são mais como aquilo que está aí para ser navegado e eventualmente dobrado. Ainda que o cinismo não seja tão bem elaborado por Rawls, o fato de ele mencioná-lo em vários momentos, e de associá-lo a uma espécie de submissão a circunstâncias injustas, não-recíprocas, e como resultado de ser tratado de maneira desrespeitosa e não-recíproca pelas instituições e/ou por outros sujeitos, permite-nos tratar esse tipo de racionalidade e afetividade tão presente em nossas atuais crises como uma instância possível, e atualizada, do tipo de desafio que Rawls tinha em mente. O ponto interessante aqui é perceber que essa atitude cínica que surge em meio a uma cooperação cujos termos não são positivamente aceitos por boa parte dos seus partícipes pode surgir em diferentes extratos sociais, especialmente nas camadas médias, que se veem dominados ou explorados pelas duas pontas da pirâmide social. Como dito por Nunes, o ressentimento pode se dirigir tanto para cima como para baixo. O mesmo pode ocorrer com o cinismo.

Essa análise do cinismo como reação política corriqueira no contexto do neoliberalismo é compatível com a análise de Rawls das circunstâncias que produzem efeitos problemáticos no autorrespeito dos cidadãos prejudicados em uma cooperação marcada por fortes desigualdades, e consequentemente deste tipo de reação. Algumas das características descritas por Nunes parecem retratar justamente o fato de que "a estrutura social e o estilo de vida da sociedade" torna visível a "discrepância entre si e os outros", levando a muitas ocasiões com experiências "dolorosas e humilhantes", fazendo com que os menos afortunados estimem a si e a seu modo de vida de modo ainda mais baixo[428]. O mundo de vencedores e perdedores da cultura do empreendedorismo de si exalta os poucos vencedores, com recompensas ilimitadas de acúmulo de capital, e humilha os perdedores, que são permanentemente expostos à diferença social-econômica-cultural que se produz continuamente entre as pessoas e grupos. O estilo de vida suntuoso dos mais ricos cotidianamente exposto nas redes sociais parece contribuir para esse efeito. O cinismo associado à ansiedade de status já mencionada, porém, é de certa forma uma reação mais *ativa* a um sistema que não estrutura as relações segundo o princípio da reciprocidade. Lembrando outra das circunstâncias mencionadas por Rawls que "encorajam

---

[427] NUNES, Do Transe à Vertigem: Ensaios sobre Bolsonarismo e um Mundo em Transição, p. 77 (2022).

[428] RAWLS, A Theory of Justice, p. 469.

irrupções hostis de inveja", os negativamente afetados "veem sua posição social como não permitindo alternativa construtiva para se opor às circunstâncias benéficas dos mais favorecidos". Quando isso ocorre, eles "impõem perdas nos melhores posicionados mesmo quando isso é custoso para eles próprios"[429]. Os membros das classes médias, como nos aponta Nunes, também – e, podemos suspeitar, com maior frequência – impõem perdas nos ainda menos favorecidos, dirigindo seu rancor a estes. Parece que a fronteira entre o cinismo e o ressentimento moral é relativamente tênue. Afinal, a variação cínica dos surtos de inveja e ciúmes é uma tentativa de sobreviver nesse sistema, buscando ter algum ganho à margem das regras do jogo (às quais não há mais endossamento sincero). Com a apatia é diferente.

Encontramos também na literatura recente sobre neoliberalismo elaborações da *tendência de se submeter* e da *apatia* comentadas por Rawls como reações e disposições problemáticas produzidas por instituições injustas ou por instituições em princípio justas que falham ao realizar seus ideais. Mesmo aquele que inicialmente se submete positivamente às regras de funcionamento do sistema – ainda que por vezes cinicamente, atuando nas suas margens, como que entendendo que a única forma de nele prosperar é encontrando suas brechas –, ao fracassar, "em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como o responsável e se envergonha por isso"[430]. A vergonha aqui, contudo, diferentemente da vergonha política produtiva considerada por Rawls em relação a um ideal de cidadania, tem por objeto fracassado um ideal de vitória sobre outros competidores, de se tornar indominável (ou se tornar dominador) em um mundo em que sempre haverá dominados. Uma vez que o fracasso, aqui, é atribuído apenas ao próprio sujeito, e não a falhas e injustiças de um sistema de cooperação, esse "regime de autoexploração", em vez de transformar "os explorados em revolucionários", os faz "depressivos"[431]. Fala-se de uma mudança da prevalência da neurose freudiana para a depressão nos diagnósticos clínicos como o "sinal de uma nova ordem social", em que os "indivíduos passam a encarar exigências cada vez mais fortes de autorresponsabilidade e autorrealização autêntica"[432]. O sujeito depressivo surge justamente à medida que a promessa da autonomia e da autenticidade feita pelo modelo empresarial do sucesso nos mercados de todos os tipos não se cumpre, se transformando em "vazio e exaustão,

---

[429] RAWLS, A Theory of Justice, p. 469.

[430] HAN, Psicopolítica – O Neoliberalismo e as Novas Técnicas do Poder, p. 16 (2018).

[431] HAN, Psicopolítica – O Neoliberalismo e as Novas Técnicas do Poder, p. 16 (2018).

[432] BUENO, What Comes After Depression? The Crisis of Neoliberal Subjectivity and the New Authoritarian Wave in Brazil, p. 48. Krisis, 2021, issue 1: 41 (1): 45-64.

quando a busca por autodeterminação acaba em uma forma de alienação"[433]. Assim, a demanda de que cada pessoa seja um "indivíduo autossuficiente resultou em sentimentos crescentes de isolamento e fragmentação social"[434].

Podemos tratar dessa forma esse tipo de submissão tratada por Rawls – apática, passiva, depressiva – como atualizada no neoliberalismo, com traços ainda mais preocupantes. Afinal, o exemplo recorrente considerado por Rawls é o dos menos favorecidos no contexto de um Estado-de-bem-estar, com as provisões sociais típicas das décadas de 50 e 60 nos EUA e em diversos países europeus. Não apenas esse modelo sofreu erosões significativas ao longo das décadas seguintes, como jamais foi estabelecido na maior parte dos países do que se costuma denominar sul-global, incluindo o Brasil. O sujeito depressivo ou apático identificado por Rawls não é, assim, apenas parte de um grupo menos favorecido que depende de benefícios sociais e não se sente parte da cooperação, mas um tipo social muito mais espraiado ao longo dos diversos grupos sociais, que se envergonha ao fracassar enquanto empreendedor num mundo de sujeitos-capitais. Como já mencionado, o mesmo ocorre com o cínico.

A variação apática ou depressiva aos efeitos de uma estrutura política desigual e injusta configura com maior abrangência as circunstâncias já mencionadas, conforme elaboradas por Rawls. Os desfavorecidos pelos arranjos de direitos, oportunidades, renda e riqueza e bases sociais do autorrespeito parecem nesse contexto não apenas não ver qualquer alternativa construtiva para se opor às vantagens dos mais favorecidos, mas também qualquer caminho individual para a superação de suas mazelas. Nesse caso há uma mais profunda "falta de confiança segura no seu próprio valor e na sua habilidade de fazer qualquer coisa valiosa"[435]. Uma vez que há autoculpabilização e vergonha improdutiva, sequer há espaço para a elaboração do ressentimento a partir do qual alguma ação política (ainda que desarticulada ou improdutiva) é capaz de emergir. O sujeito humilhado e deprimido é incapaz de imaginar a si e a cooperação social em outros termos senão aqueles que justificam a sua posição enquanto derrotado por mérito próprio. Dito de outro modo, não há qualquer esperança de que as coisas podem mudar. Essa reação aos fracassos individuais no seio do neoliberalismo é tratada por alguns autores

---

[433] BUENO, What Comes After Depression? The Crisis of Neoliberal Subjectivity and the New Authoritarian Wave in Brazil, p. 49. Krisis, 2021, issue 1: 41 (1): 45-64.

[434] BUENO, What Comes After Depression? The Crisis of Neoliberal Subjectivity and the New Authoritarian Wave in Brazil, p. 54. Krisis, 2021, issue 1: 41 (1): 45-64.

[435] RAWLS, A Theory of Justice, p. 469.

como um *sofrimento de segunda-ordem*. Isso ocorre no corriqueiro caso das suas vítimas de alguma forma endossarem a ética neoliberal. Assim,

> não são capazes de identificar a doutrina sistêmica neoliberal ela própria como a causa do seu sofrimento. (...) a doutrina os leva a procurar por essa causa no seu próprio comportamento ou psique. O que é, de fato, uma forma de sofrimento social é interpretado como sofrimento puramente individual – como evidência de que há algo inerentemente errado com eles como indivíduos. O sofrimento é assim amplificado enquanto, ao mesmo tempo, suas verdadeiras raízes são escondidas.[436]

O sofrimento de segunda-ordem, assim, "obscurece as causas do sofrimento de primeira-ordem (os sintomas visíveis da doença: depressão, burnout, etc), tornando impossível tratá-lo"[437]. Pinzani escreve que esse sofrimento de segunda-ordem produzido pelo encobertamento das reais causas (sociais) do sofrimento individual, ao colocar os sujeitos em uma posição contraditória de ao mesmo tempo assumirem total responsabilidade por suas escolhas, posições sociais ocupadas, fracassos e sucessos, e, de outro lado, sentirem que circunstâncias externas tornaram difícil ou impossível realizar seu plano de vida, pode levar ainda a outra narrativa distinta da depressão. Eles podem "desenvolver um sentimento de ressentimento que os força a procurar por um bode expiatório: alguém que eles culpem pelo seu infortúnio e passar a desprezar e mesmo odiar"[438]. A partir do trabalho empírico de Arlie Hochschild sobre os votantes de Donald Trump nos EUA[439], ele desenvolve a ideia de que muitos indivíduos culpam certos grupos sociais (negros, pessoas LGBTQIA+, mulheres) por seus fracassos, o que é "sintoma de sofrimento de segunda-ordem", representando uma "estratégia para evitar a autoculpabilização e as formas correspondentes de sofrimento (falta de autorrespeito e autoestima, doenças psicológicas, etc)"[440]. Vimos que o ressentimento temido por Rawls é aquele que se funda na ausência de confiança em outros grupos sociais ou políticos, aliado à falta de uma base comum capaz de lastrear reivindicações recíprocas de direito e apelos ao senso de justiça, o que leva potencialmente à violência e à negação de direitos dos outros. Na teorização de Pinzani, os efeitos parecem similares. O motor do ressentimento, por sua vez,

---

[436] PINZANI, Clash of Narratives: The Neoliberal Systemic Doctrine as Cause of Second-Order Suffering, p. 15 (2023).

[437] PINZANI, Clash of Narratives: The Neoliberal Systemic Doctrine as Cause of Second-Order Suffering, p. 15 (2023).

[438] PINZANI, Clash of Narratives: The Neoliberal Systemic Doctrine as Cause of Second-Order Suffering, p. 16 (2023).

[439] HOCHSCHILD, Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning in the American Right. (2016).

[440] PINZANI, Clash of Narratives: The Neoliberal Systemic Doctrine as Cause of Second-Order Suffering, p. 16 (2023).

é uma tentativa de fugir da autoculpabilização e da depressão política que são fruto, ao fim e ao cabo, da adoção de uma concepção ética e política que é difícil de ser plenamente endossada pelos cidadãos. Ainda que o fenômeno descrito pelo autor brasileiro diga respeito a uma variação não tratada por Rawls, ambos parecem concordar que é problemática a falta do endossamento de uma concepção de justiça capaz de indicar (também por meio de uma antecipação utópica) o que há de errado na cooperação, e assim de articular sofrimentos sociais em direção a sentimentos e ações políticas construtivas.

Vê-se que a apatia depressiva, o cinismo e o ressentimento, são tratadas por uma importante literatura recente sobre o neoliberalismo e seus efeitos psicopolíticos como reações afetivas centrais (que podem ser vistas como sofrimentos de segunda-ordem) que se apresentam na cultura política das atuais democracias em crise. Tentei demonstrar ao longo dos últimos tópicos que, ainda que Rawls não seja exatamente um crítico consciente do neoliberalismo enquanto fenômeno que se consolidou na cultura ao longo das últimas décadas, o fato de esses conjuntos de reações ou afetos psicopolíticos aparecem ao longo de seus textos como consequências esperadas do funcionamento injusto dos arranjos políticos, faz com que sua teorização seja em alguma medida guiada pela busca de antídotos contra esses *sintomas*. Ao tomarmos esse fio condutor mais psicopolítico ou afetivo para entender a teorização e o apelo utópico da proposta de Rawls, talvez seja possível apreender as melhores potencialidades de sua abordagem para lidar com os desafios que se apresentam em nossos dias.

3.2.6 Divisão do trabalho sem dominação e alienação?

Como vimos, a utopia de Rawls é caracterizada por uma diminuição significativa das desigualdades econômicas e especialmente daquelas vinculadas ao exercício de posições de poder, por um esvaziamento moral das diferentes posições de riqueza relativa e pela característica de que "mesmo as disparidades existentes não serão determinantes para a autoestima e o status social almejado pelos cidadãos"[441], condições que em conjunto produzem um descentramento da busca ansiosa pelo aumento relativo da sua própria riqueza. Nesse aspecto, a proposta de Rawls faz ecos da utopia liberal-socialista de John Stuart Mill, em que a perspectiva do esgotamento da expansão de riqueza e capital (tão temida pelos economistas clássicos como Adam Smith e David Ricardo) é celebrada como oportunidade para chegar-se a um *estado estacionário* em que a busca por acumular riqueza deixa maior escopo para "todos

[441] RAWLS, A Theory of Justice, p. 471.

os tipos de cultura mental, moral e progresso social; muito espaço para aperfeiçoar a Arte da Vida (...) quando as mentes cessarem de ser absorvidas pela arte de se dar bem"[442]. Como Rawls, Mill parece acreditar que o "melhor estado da natureza humana é aquele em que, enquanto ninguém é pobre, ninguém deseja ser mais rico, nem tem qualquer razão para temer ser empurrado para trás pelos esforços dos outros de avançar"[443].

Mill, por sua vez, ecoa Marx e outros socialistas ao prever que nesse futuro "[m]esmo as artes industriais podem ser cultivadas com tanto empenho e sucesso, com a única diferença de que, em vez de servirem apenas ao aumento da riqueza, as melhorias industriais produziriam o seu efeito legítimo, o de reduzir o trabalho"[444]. A redução ou o fim do trabalho por necessidade é característica marcante em ideias e escritos utópicos. Os *utopianos* de Thomas Morus vivem trabalhando 6 horas por dia[445], e, embora todos se ocupem da agricultura, esta é mais uma "arte comum" do que algo voltado ao rendimento e produção[446], sendo que cada membro da ilha utópica desenvolve ofício próprio, tendo ainda tempo para praticar artes, ciências e jogos que lhe agradem[447].

A sociedade comunista futura imaginada por Marx, por sua vez, abolindo a exploração capitalista e mesmo o Estado, permitiria "caçar de manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador ou crítico"[448]. Embora a descrição de Marx envolva atividades que possuem tipicamente valor enquanto produção econômica, estas não aparecem como um fardo imposto por algo "como uma potência estranha, situada fora deles [dos indivíduos] (...) que não podem mais controlar", mas como escolha, fruição do tempo do modo como melhor agradar os sujeitos[449]. A utopia socialista imaginada por Bloch, carregada de um misticismo cristão, prevê que em uma "economia social comunisticamente estruturada, em uma

---

[442] MILL. Principles of Political Economy with some their Applications to Social Philosophy, Part II, p. 757 (1963-1991).

[443] MILL, Principles of Political Economy with some their Applications to Social Philosophy, Part II, p. 754 (1963-1991).

[444] MILL, Principles of Political Economy with some their Applications to Social Philosophy, Part II, p. 757 (1963-91).

[445] MORE, Utopia, p. 71 (1973).

[446] MORE, Utopia, p. 69 (1973). ALBORNOZ, Trabalho e Utopia na Modernidade, p. 5 (2003).

[447] MORE, Utopia, p. 71 (1973).

[448] MARX, A Ideologia Alemã, p. 38. (2007).

[449] MARX, A Ideologia Alemã, p. 38. (2007).

estrutura sem violência porque sem classes", estarão finalmente "os seres humanos livres para aquelas preocupações e questões que são práticas, e que de outra forma só os aguardam na hora da morte, depois que toda a sua vida inquieta até então não fez nada além de isolá-los de tudo que é essencial"[450]. Rawls não propõe explicitamente uma transformação radical das relações de trabalho. Apesar disso, ele entende que a "divisão do trabalho é superada não por cada um se tornado completo em si, mas pelo trabalho disposto e significativo dentro de uma justa união social de uniões sociais em que todos podem livremente participar do modo como se sentem inclinados"[451]. Assim, aplica seu modelo de interdependência e de combinação de diferentes talentos e objetivos para fundamentar a esperança de que "os piores aspectos desta divisão [do trabalho] podem ser transpostos: ninguém precisa ser servilmente dependente dos outros e ter de escolher entre ocupações monótonas e rotineiras que amortecem o pensamento e a sensibilidade humanas"[452]. Nesse tema, reafirma sua crítica a fantasias atomistas ao lembrar que "mesmo quando o trabalho é significativo para todos, não podemos superar, nem deveríamos almejar superar, nossa dependência dos outros"[453].

Como nos ensina uma robusta literatura de teoria política feminista, os problemas vinculados à divisão do trabalho em uma sociedade injusta e desigual também possuem aspectos de gênero fundamentais, com imposição por vezes exclusiva de papeis de cuidado às mulheres, produzindo nas últimas fases do capitalismo duplas ou triplas jornadas de trabalho sem a devida remuneração. Ao ser confrontado com críticas feministas, especialmente a de Susan Okin, Rawls admitiu que em Uma Teoria da Justiça "deveria ter sido mais explícito" sobre o tema[454]. Em seus escritos tardios busca corrigir esta falha, explicitando que fenômenos históricos ligados à distribuição desigual da função de cuidado, educação e nutrição dos filhos baseadas no gênero, "na divisão tradicional de trabalho dentro da família"[455], tendem a minar a capacidade de mulheres e das crianças de adquirir as virtudes políticas exigidas para futuros cidadãos em uma democracia, de modo que a justiça política precisa promover passos em

---

[450] BLOCH, The Spirit of Utopia, p. 246 (2000 [1964]).

[451] RAWLS, A Theory of Justice, p. 464.

[452] RAWLS, A Theory of Justice, p. 464.

[453] RAWLS, A Theory of Justice, p. 464.

[454] RAWLS, Political Liberalism, p. 466.

[455] RAWLS, Political Liberalism, p. 473.

direção à equalização ou compensação de certas injustiças internas à vida familiar para alcançar a plena igualdade de cidadania.

Uma vez que para Rawls seria ilegítimo que uma teoria política da justiça demandasse uma "igual divisão de trabalho dentro da família", ou qualquer outra forma de organização interna das famílias e de outras associações, defende que na sua utopia realista se busca "alcançar uma condição social em que a divisão de trabalho remanescente é voluntária"[456]. Rawls retoma aqui sua noção de *justiça de fundo* para explicar que a voluntariedade que torna legítima uma divisão de trabalho desigual na família é um "voluntário no sentido do razoável", significando "fazer a coisa racional quando todas as condições do entorno são também equitativas"[457]. Isto envolve, portanto, uma escolha em meio a uma união social de uniões sociais (com todas as suas presumidas implicações intersubjetivas) em que há direitos e liberdades básicas iguais garantidas, valor equitativo das liberdades políticas, igualdade equitativa de oportunidades, operação do princípio da diferença.

Vê-se aqui que as elaborações utópicas de Rawls acerca da divisão do trabalho e da questão de gênero a ele vinculada apontam, primeiramente, para um mundo em que *ninguém precisa ser servilmente dependente dos outros*, e que a *divisão de trabalho é voluntária*. Essa voluntariedade e não-dependência servil só pode existir, para todos, com *todas as condições do entorno equitativas*, isto é, com justiça de fundo. A justiça de fundo garante que as relações produtivas e políticas entre os cidadãos sejam marcadas por uma igualdade de *status* e pela reciprocidade. O valor equitativo das liberdades políticas, aliado à operação efetiva do princípio da diferença, constituem garantias institucionais de que não haverá dominantes e dominados. Como vimos, a aposta utópica de Rawls é de que essas características institucionais são capazes de produzir um *ethos* político com consequências intersubjetivas afetivas significativas: os cidadãos deixam de ser movidos constantemente por uma ansiedade de acumular riquezas indefinidamente, buscando se tornar indomináveis e, no limite, dominantes. Não havendo dominantes e dominados na utopia realista de Rawls, faz sentido dizer que a escolha das ocupações produtivas é *voluntária*, isto é, pressupõe liberdades e oportunidades equitativas do desenvolvimento de desejos e planos de vida, bem como de capacidades; de outro lado, é uma escolha que não está maculada pelo medo constante da dominação.

---

[456] RAWLS, Political Liberalism, p. 472.

[457] RAWLS, Political Liberalism, p. 472.

Como já abordado no ponto 2.1.2, há boas evidências textuais de que Rawls concorde com a hipótese de que o acúmulo de poder econômico tende a redundar em acúmulo de poder político, podendo levar à dominação. A teorização de Rawls parece ter como preocupação central esse tipo de dominação, se tomarmos como base a conceituação de Iris Young, como as "condições institucionais que inibem ou impedem as pessoas de participarem na determinação das suas ações ou das condições das suas ações"[458]. Ele escreve explicitamente que "aqueles com renda e riqueza tendem a dominar aqueles com menos e a progressivamente controlar o poder político em seu próprio favor" quando não estão asseguradas as condições de que todos tenham os "meios gerais necessários para tomarem vantagem inteligente e efetiva das suas liberdades básicas"[459], isto é, igualdade equitativa de oportunidades e princípios garantindo uma distribuição adequada e recíproca de renda e riqueza o longo das posições na cooperação social. Embora não enfatize a não-dominação como a noção central da sua concepção de autonomia política, a proposta de Rawls está em consonância também com a celebrada conceituação de Philip Pettit, para quem só há liberdade não-dominada quando se assegura que cidadãos não tenham a capacidade de interferir com as escolhas dos outros sob uma base arbitrária, o que envolve a presença de instituições que garantam que o exercício do poder político não sê dê nesses termos.[460] Afinal, as desigualdades de riqueza são justificadas com base no raciocínio da posição original (a partir do qual o princípio da diferença é formulado como critério), e são limitadas pela garantia das liberdades fundamentais inegociáveis, oportunidades equitativas e, especialmente, pelas exigências do valor equitativo das liberdades políticas. A vantagem da elaboração de Rawls acerca das condições para não-dominação é que ela está inserida em uma teoria ideal antecipatória, com traços utópicos, que traça circunstâncias mais globais de um cenário onde certos afetos políticos deixam de estar presentes, enquanto outros passam a ter protagonismo.

Além disso, o momento utópico da teorização de Rawls é ponto de vista privilegiado em razão de promover uma vinculação entre questões de autonomia política e realização individual. Ainda que não se afirme explicitamente que a cooperação social equitativa e recíproca significará uma superação da concentração de energias e tensões no universo produtivo do trabalho, há uma aposta na libertação de atividades nocivas ao *pensamento e*

---

[458] YOUNG, Justice and the Politics of Difference, p. 38 (2011 [1990]).

[459] RAWLS, Political Liberalism, p. lvii.

[460] PETTIT, Republicanism: A Theory of Freedom and Government (1997).

sensibilidade. Se aliarmos essas passagens com a perspectiva de que a busca de acúmulo por riqueza deixará de dominar mentes e corações nesta paisagem utópica, torna-se possível imaginar uma diminuição das pressões (tanto aquelas mais de reconhecimento, ligadas ao autorrespeito, quanto aquelas vinculadas à exploração que ocorre em razão da vulnerabilidade socioeconômica) que levam os membros da cooperação assumirem funções produtivas precárias ou sem significado para si. Rawls se movimenta aqui, como em outros momentos, em direção a uma promessa que vai além de uma noção mais estrita de autonomia política, visando condições sociais em que os indivíduos possam se realizar em um sentido mais profundo.

Aqui é útil retornar à questão posta pelo próprio Rawls em suas lições sobre Marx acerca dos sentidos de alienação. Um dos sentidos é o da perda de significado do trabalho. Segundo a interpretação de Rawls de Marx, no capitalismo o "trabalho é externo aos trabalhadores, não realiza sua natureza. (...) não exercita ou desenvolve seus poderes naturais; (...) é tomado apenas como um meio para satisfazer as necessidades dos outros"[461]. Embora Rawls não utilize essa noção mais carregada de *natureza* ou de *poderes naturais*, há uma promessa de que os diversos cidadãos terão ao menos oportunidades equitativas de preencher posições que não sejam nocivas aos seus interesses e capacidades. Mais do que isso, "a divisão do trabalho é superada" em um contexto em que "todos podem livremente participar do modo como se sentem inclinados"[462]. Rawls não pode se compremeter com uma teoria forte do que significa trabalho significativo, dada a intenção política de sua teoria, que precisa poder ser objeto de acordo unânime entre indivíduos e grupos que partem de visões éticas e religiosas divergentes. Ele não deixa de afirmar, contudo, com Marx, que condições sociais injustas obstaculizam encontrar funções e atividades em meio à produção social pelas quais os indivíduos se sintam *inclinados* – sejam quais forem suas inclinações, influenciadas por seus planos de vida e suas concepções práticas mais abrangentes.

O mesmo ocorre quanto a outro sentido de alienação extraído por Rawls dos escritos de Marx. A sociedade capitalista injusta nos torna *alienados uns dos outros*. Os "membros dessas classes [capitalistas e trabalhadores] são alienados uns dos outros, e estão em um sistema econômico que tende a tornar os indivíduos mutuamente indiferentes aos interesses dos outros"[463]. Como vimos, a teorização de Rawls, especialmente ao longo do argumento da

---

[461] RAWLS, Lectures on the History of Political Philosophy, p. 363.

[462] RAWLS, A Theory of Justice, p. 464.

[463] RAWLS, Lectures on the History of Political Philosophy, p. 364.

atratividade do senso de justiça moldado pela justiça como equidade, busca convidar seus interlocutores a imaginar um mundo em que os interesses de indivíduos e associações são harmonizados e as possibilidades de interação e complementação produtiva são expandidos, de modo que o "projeto de cada pessoa recebe uma estrutura mais ampla e rica do que teria em outra situação; e ajusta-se aos planos das outras pessoas por meio de princípios mutuamente aceitáveis"[464]. Como busquei demonstrar no 3.1.4, a amizade política que Rawls nos mostra ser possível em condições favoráveis de socialização e de arranjos sociopolíticos deve ser interpretada como reconhecimento e afirmação da interdependência inerente às relações intersubjetivas na modernidade. As desigualdades permitidas pelo sistema são justificadas na medida em que beneficiam toda união social, e a partir de princípios que todos afirmam publicamente. Rawls deixa em aberto se em uma sociedade guiada pela justiça como equidade pode ser estável com a existência de algum tipo de capitalistas (no sentido de pessoas que tenham a propriedade de meios de produção)[465]. De qualquer modo, os mais favorecidos em um arranjo justo, sejam *cidadãos proprietários* ou não,

> quando veem a questão de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória; eles reconhecem também que podem esperar a cooperação motivada de todos apenas se os termos do esquema forem razoáveis.[466]

É fundamental para que esses dois tipos de alienação entre os cidadãos não ocorram, contudo, que as condições de não-dominação estejam garantidas. Na teorização de Rawls, a ansiedade que leva à busca por ser indominável, ou por uma submissão depressiva ou cínica à dominação, é obstáculo fundamental à conquista de arranjos justos e estáveis, em que os indivíduos e grupos possam cooperar em condição de reciprocidade, complementariedade e amizade política. Quando um sistema pretensamente justo permite desigualdades a ponto de colocar em risco o funcionamento efetivo dos arranjos jurídicos, econômicos e sociais segundo princípios equitativos, levando ao sequestro do poder político para a produção de vantagens não recíprocas para grupos de interesse, produz-se desconfiança mútua entre os cidadãos, que ou passam a rejeitar ressentida ou raivosamente a cooperação, ou a sobreviver a ela de maneira submissa, cínica ou apaticamente. Nesse contexto, os interesses deixam de ser vistos como complementares, e a ocupação das diversas posições sociais produtivas deixa de ser plenamente

---

[464] RAWLS, A Theory of Justice, p. 463.

[465] Essa questão é debatida por Rawls ao longo da parte IV de Justice as Fairness: a Restatement.

[466] RAWLS, A Theory of Justice, p. 88.

voluntária nos termos de Rawls, levando potencialmente à aceitação de papéis nocivos ao pensamento e sensibilidade dos seus ocupantes. Entendo que essa dupla preocupação, entre autonomia política e não-dominação, de um lado, e atratividade da justiça para a realização individual e não-alienação, e a conexão intrínseca entre ambas, cacifam Rawls para endereçar questões associadas tanto à tradição dos contratualistas políticos – à qual ele expressamente se filia – quanto à tradição dos utópicos sociais. Desenvolverei essa hipótese no último subcapítulo, 3.3.

3.2.7 Raça e Gênero na utopia

Como vimos, Rawls responde a críticas feministas no seio da tradição do liberalismo igualitário – especialmente Susan Okin – ao elaborar com mais atenção aspectos relacionados à justiça no interior da família. Não há, porém, outras menções significativas à questão de gênero ao longo da teorização acerca das ideias fundamentais a partir das quais a teoria se desenrola, e nem na elaboração da utopia realista, encontrada especialmente no bojo dos argumentos em favor da estabilidade da concepção de justiça como equidade. Pode-se defender a estratégia de Rawls de calar sobre essas questões a partir dos seus próprios pressupostos. Afinal, sua teoria tem como escopo endereçar a todos os cidadãos de culturas democráticas, devendo elaborar, assim, concepções fundamentais de pessoa e de sociedade que possam ser aceitas por todos, independentemente de suas posições sociais, e essas concepções não podem absorver circunstâncias arbitrárias – sejam elas dadas por contingências sociais ou naturais. O mesmo deve ocorrer com o mundo social que é resultado da aplicação dos princípios de justiça mais adequado: por que o gênero ou a raça deveriam ter relevância na descrição de um mundo em que essas características não são definidoras de quaisquer desvantagens em termos de poder político ou acesso a recursos sociais?

Rawls é ambivalente sobre o papel e a qualidade crítica de sua teoria para lidar com questões de raça e gênero. Afinal, encara algumas questões oriundas de críticas feministas, como a recém mencionada. De outro lado, não há um tratamento específico da questão racial em seus textos. Ele busca justificar a razão pela qual distinções de gênero e raça não estão explicitamente incluídas entre as contingências sociais que os seus princípios buscam dar conta. Segundo Rawls, a raça e o gênero não são *pontos de vista padrão relevantes* em uma teoria ideal como a sua, diferentemente dos pontos de vista do *cidadão representativo igual* (cujas liberdades básicas e as oportunidades equitativas são asseguradas) e os *representantes dos vários níveis de renda e riqueza*. Isto, porque esses últimos pontos de vista cumprem uma

função na justificação de desigualdades de oportunidades e renda e riqueza: usa-se a renda e riqueza para especificar o grupo particular de indivíduos menos favorecido em uma cooperação social em que certas funções podem precisar de incentivos (e custos maiores de treinamento) para sua ocupação, e quem pertence a esse grupo pode mudar de um arranjo da estrutura básica para o outro. No caso de raça e gênero, são categorias que dizem respeito a características fixas, imutáveis, e desigualdades na distribuição de bens ou oportunidades para esses grupos "surgiram historicamente de desigualdades de poder político e controle de recursos econômicos", e "não são agora, e parece que nunca foram, uma vantagem para as mulheres ou para as raças menos favorecidas"[467].

Embora admita especialmente em seus textos posteriores que "[e]ntre nossos problemas mais básicos estão os da raça, etnicidade e gênero", defende sua estratégia de oferecer uma teoria concorrente a "concepções familiares tradicionais", limitando-se a tematizar "uma família de problemas clássicos que estiveram no centro dos debates históricos a respeito da estrutura moral e política do estado democrático moderno"[468]. Com esse enfoque nas concepções e princípios para *questões históricas básicas* (fundamentos das liberdades políticas e religiosas, e de direitos básicos dos cidadãos incluindo liberdade de movimento, igualdade equitativa de oportunidades, direito à propriedade pessoal, proteções do estado de direito), entende que estes podem ser "amplamente aplicáveis também aos nossos problemas", podendo ser encarados como uma questão de "entender quais princípios anteriores exigem sob circunstâncias modificadas e de insistir que eles agora sejam honrados nas instituições existentes"[469]. Ele chega a mencionar o surgimento de concepções políticas resultantes de visões surgindo de mudanças sociais e novos grupos com diferentes problemas políticos, dentre os quais aqueles relacionados a gênero e raça, como concepções que fazem parte daquilo que ele chama de razão pública, em que pode ocorrer uma sobreposição e disputa produtiva entre concepções políticas liberais razoáveis[470].

O autor não deixa, portanto, de atribuir relevância a questões de raça e gênero, e defende que sua teoria pode ser usada para embasar reivindicações contra esse tipo de injustiça. Ele parece, todavia, deixar a cargo de novas gerações de teóricas e teóricos políticos a elaboração

---

[467] RAWLS, Justice as Fairness: a Restatement, p. 65.

[468] RAWLS, Political Liberalism, p. xxviii.

[469] RAWLS, Political Liberalism, p. xxix.

[470] RAWLS, Political Liberalism, p. li.

de concepções que as tratem de maneira mais adequada e nuançada – ainda que sem abandonar as bases de um projeto liberal-igualitário como o rawlsiano –, considerando-as como problemas políticos *novos*, que de fato merecem toda atenção, mas que, aparentemente, não cabe a um (então) velho pensador estadunidense do pós-guerra endereçar mais diretamente. Deixando de lado a questão de se as concepções e princípios de Rawls podem ser frutiferamente invocados para lidar com questões de raça e gênero, o fato é que são pouco ou nada tematizados na construção e realização da sua utopia realista.

Embora o próprio Rawls não tenha tratado dessas discussões em profundidade, há uma disputa entre seus herdeiros teóricos e seus críticos acerca da potência da sua teorização para lidar com essas questões. Quanto ao tema racial, Charles Mills famosamente aponta que Rawls negligencia a injustiça racial e seu caráter sistêmico, reafirmando, assim, as hierarquias que privilegiam grupos brancos. Parte da crítica de Mills é de que a não-tematização do racismo como parte de uma *estrutura profunda* que gera desvantagens sociais e padrões injustos, partilhada por Rawls e outros teóricos liberais e mesmo marxistas, produz teorias morais que ofuscam o problema.[471] Assim, em uma "notável evasão dos fatos, a subordinação sistêmica de pessoas de cor pela lei e pelo costume é teoricamente ignorada"[472], de modo que "certas realidades, certas estruturas de opressão, simplesmente não vem à tona, ou eles o fazem apenas de um modo tão distante, não-urgente, de modo que nenhuma recomendação é feita para sua eliminação"[473].

De outro lado, diversos teóricos lançaram mão do ferramental teórico de Rawls para deduzir análises críticas acerca de temas de injustiça racial. Para mencionar um caso, Tommie Shelby, em parte respondendo às mencionadas críticas de Mills, defende que a convicção de que a discriminação racial é injusta "ajusta a moldar o sentido de Rawls do que é moralmente relevante e o que é moralmente arbitrário do ponto de vista da justiça social"[474], incluindo as características e as consequências do véu de ignorância como aspecto da posição original, de modo que ao "privar as partes de fatos e contingências particulares que historicamente colocaram indivíduos e grupos em conflito, Rawls exclui a seleção de um espectro de princípios

---

[471] MILLS, White Supremacy and Racial Justice, p. 200 (2003).

[472] MILLS, White Supremacy and Racial Justice, p. 202 (2003).

[473] MILLS, White Supremacy and Racial Justice, p. 203 (2003).

[474] SHELBY, Race and Social Justice: Rawlsian Considerations, p. 1699 (2004).

que implicariam, encorajariam e exacerbariam a injustiça racial"[475]. Defende, ainda, que a noção de pessoa moral afasta Rawls de implicitamente endossar o que Mills chama de supremacia branca, e que princípios antidiscriminatórios podem e devem ser estabelecidos na especificação da constituição e das leis na sequência de quatro-estágios de Rawls. Por fim, interpreta que o princípio rawlsiano da igualdade equitativa de oportunidades, "mitigaria, se não corrigiria, essas desvantagens baseadas-em-raça ao assegurar que os prospectos de minorias raciais não sejam negativamente afetados pelo legado econômico da opressão racial"[476] e "poderia ainda ter o efeito de reduzir sensivelmente o ressentimento pelo passado de injustiça racial que alguns membros dos grupos raciais desfavorecidos nutrem, talvez levando-os a reconsiderar sua insistência sobre reivindicações de reparação"[477]. Ainda que Rawls não tenha tratado em sua obra sobre a questão das ações afirmativas, muitos rawlsianos defenderam que a teoria do autor forneceu as bases para uma robusta defesa destas políticas nos EUA.[478]

Sem entrar nas especificidades desse debate, retorno aqui à questão levantada no ponto 2.1.2. Como vimos, Erin Kelly tece uma crítica a Rawls, acompanhada de uma proposta de suplementação, segundo a qual opressões estruturais históricas baseadas-em-grupo devem fazer parte das circunstâncias subjetivas da justiça. Vimos que uma das razões para a defesa de Kelly dessa inclusão é que ela seria capaz não de mudar os princípios de justiça em si, mas "a natureza do problema que as partes buscam remediar com os princípios", dando maior ênfase ao impacto dos males do passado nas desvantagens do presente, e possibilitando a conversão de defesas de "alguma versão do status-quo pelos privilegiados para uma identificação imaginada com as pessoas que resistiram a opressão"[479]. Ao voltarmos o olhar para o momento mais utópico e construtivo da teoria de Rawls, dirigido à imaginação de um futuro distinto, a questão permanece.

Shelby e mesmo Kelly apontam para a potência de Rawls para lidar com injustiças baseadas-em-grupo que possuem uma longa história que ainda reverbera nos nossos dias. Vê-se a partir da crítica de Kelly, e do teor da crítica de Mills, contudo, que a falta de tematização dessas questões por Rawls torna sua teoria pouco atrativa para diversos intérpretes, e, sendo

---

[475] SHELBY, Race and Social Justice: Rawlsian Considerations, p. 1700 (2004).

[476] SHELBY, Race and Social Justice: Rawlsian Considerations, p. 1711 (2004).

[477] SHELBY, Race and Social Justice: Rawlsian Considerations, p. 1712 (2004).

[478] FORRESTER, In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy, p. 132-139 (2019).

[479] KELLY, Circumstances of Justice, p. 177-178 (2023).

assim, provavelmente para muitos cidadãos que entrem em contato com sua teorização e seu convite utópico. Rawls não explora em praticamente nenhum trecho do seu momento utópico de teorização como a vida seria diferente, livre de dominação e formas de alienação, especificamente para pessoas que sofrem opressões de gênero e raça. Quais lugares sociais passam a poder ser ocupados, quais formas de vida, e quais formas de interação passa a ser possíveis – e que antes não eram possíveis – para esses cidadãos? É verdade que a teorização utópica de Rawls, embora tenha elementos narrativos, e alguns momentos especulativos, é marcadamente abstrata. Diferentemente de outros autores da tradição utópica, ele não se detém em traços culturais, mudanças especificas de ocupação em meio à produção social pensada de maneira mais igualitária, ou em novos modelos específicos relacionados ao tempo de trabalho e tempo de lazer. Nesse sentido, há uma certa timidez e generalidade conscientes da utopia realista de Rawls. Afinal, ele é um liberal, e desse modo não pode conceber normativamente como as pessoas devem viver suas vidas em um arranjo que se propõe justamente a liberar os indivíduos para levarem adiante diversas formas de moldar e realizar os próprios valores e desejos.

Não se pode negar, porém, que a falta de especificidade da utopia de Rawls, e a ausência de pessoas negras ou mulheres – e da tematização de como opressões existentes passam a sair de cena em um futuro justo – vêm com um custo retórico importante. Se concordarmos que a filosofia política sempre possui um caráter retórico no sentido de "descrever nossos ideais de modos que os tornam atrativos, e convidar os outros a ver tais ideais como nós os vemos, e a se juntar a nós no projeto compartilhado de exercitar os ideais que podemos compartilhar"[480], que passa por uma "disposição para ajustar-me à minha audiência", tentando "encontrar um modo de me mover para onde eles estão, em vez de insistir que eles venham até mim"[481], a proposta de Rawls é deficitária. É evidente que teorias feministas e teorias da injustiça racial são parte central na construção de um futuro emancipado, de novos imaginários sociais capazes de mobilizar diferentes afetos políticos. É notável a penetração dessas teorias críticas na cultura pública, ainda que frequentemente influenciada e filtrada pelo modo de vida neoliberal.[482] Rawls parece mesmo admiti-lo na já referida passagem em que aponta que novas concepções

---

[480] LADEN, The Practice of Equality, p. 124 (2014).

[481] LADEN, Constructivism as Rhetoric, p. 67 (2014).

[482] FRASER, The Old is Dying and the New Cannot Be born: From Progressive Neoliberalism to Trump – and Beyond (2019).

de justiça que tenham como enfoque ou maior consideração questões de raça e gênero podem fazer parte de um consenso sobreposto mais amplo entre concepções políticas razoáveis[483].

Essa passagem do Rawls tardio, aliada a outros momentos de seus escritos, revela a intenção de que sua teoria seja uma entre outros artefatos da cultura política pública de uma democracia que almeja a justiça. Inobstante apontar a família como parte da estrutura básica da sociedade, que deve, assim, também ser objeto da justiça política nos termos já mencionados, ele escreve que há "diferentes princípios para distintos tipos de objeto" e que "o caráter distintivo e a autonomia dos vários elementos da sociedade exige que, dentro de alguma esfera, eles ajam a partir dos seus próprios princípios que se enquadrem em sua natureza peculiar"[484]. Também escreve sobre a "necessidade de uma divisão de trabalho entre diferentes tipos de princípios. (...) [não] gostaríamos de princípios políticos de justiça – incluindo princípios de justiça distributiva – para aplicar diretamente à vida interna da família"[485]. Essas passagens sugerem que certas questões de justiça de gênero passam ao largo de uma concepção política de justiça, ainda que precisem ser endereçadas pela teorização filosóficas, em uma *divisão de trabalho*. Revela-se, assim, uma certa ambivalência de Rawls sobre o ponto, entre crer que uma parte das questões de gênero (e de raça?) devem ser objeto de concepções filosóficas que escapam aos limites do político, e crer que pode haver concepções políticas que tenham maior enfoque em questões de raça e gênero e possam fazer parte de um consenso sobreposto entre posições políticas em uma democracia justa ou quase-justa.

---

[483] RAWLS, Political Liberalism, p. li.

[484] RAWLS, Political Liberalism, p. 262.

[485] RAWLS, Political Liberalism, p. 469.

4. Conclusão

4.1 Entre o contratualismo e a utopia social

Esbocei na introdução ao capítulo anterior a ideia, desenvolvida por Bloch e outros teóricos mais contemporâneos, de que haveria uma diferença significativa entre a tradição do direito natural e do contratualismo moderno e a tradição das utopias sociais desenvolvidas antes, durante e depois do mesmo período, marcadamente também no século XIX com os socialistas utópicos e anarquistas. Mencionei que para diversos autores – Forst, Saage, Habermas, Jameson – a tradição utópica estaria centrada em uma noção de felicidade coletiva em que todos os conflitos são eliminados, fazendo com que não haja lugar para a justiça ou a política no universo utópico, dada sua inutilidade.

É relevante mencionar aqui o fato de que, no início da década de 60, Bloch tenha escrito um trabalho sobre a tradição do direito natural e o contratualismo que a caracteriza. Neste trabalho, Bloch passa a entender que é necessário que os sentidos de liberdade e emancipação contidos nas utopias sociais e nas teorias do direito andem juntos. Ele primeiramente destaca diferenças importantes entre as tradições. Os teóricos do direito natural acreditavam ainda na crença geral na abstração, e assim nos poderes construtivos do puro intelecto, encontrada nos primeiros estágios da ciência burguesa, enquanto os principais teóricos utópicos do século XIX já não criam tanto no intelecto construtivo puro. Metodologicamente, os teóricos do direito natural operavam via deduções a partir de princípios e a do zelo e rigor da ciência demonstrativa, enquanto os utópicos operavam por meio de "histórias, imagens, descrições, e com modos no estilo de novelas de projetar imagens de uma sociedade futura melhor"[486]. Por fim, reafirma Bloch que, enquanto os teóricos do direito tinham por objeto a *dignidade*, os direitos humanos e a autonomia, e tinham por intenção o fim do degradação humana, os utópicos tinham por objeto a *felicidade* para todos, a abolição das condições da miséria, e tinham por intenção o fim do sofrimento[487].

Bloch quer destacar, contudo, as similaridades entre as tradições. Ambas creem que devemos passar *além do dado*, e que "as existências presentes precisam ser deixadas de lado para o fim de liberar e abrir caminho para um status melhor". Compartilhariam o mesmo

[486] BLOCH, Natural Law and Human Dignity, p. 205 (1996 [1961]).

[487] BLOCH, Natural Law and Human Dignity, p. 205 (1996 [1961]).

denominador da *projeção bem-intencionada*. Em sentido negativo, ambas "negligenciam 'más condições', e em ambos os casos há um desenvolvimento suave, que começa com a 'natureza do homem' e está a serviço dessa 'natureza', de um objetivo com melhores meios do que os que foram empregados até aqui". No sentido positivo, em ambas "o *corpus politicum* é formado novamente a partir de um conceito de fim" – a liberdade natural do indivíduo em More e Grotius, a ordem radical em Campanella e Hobbes, a cidadania universal em Kant, Owen, Fourier e Saint-Simon[488].

Por fim, defende que ambas as tradições são pano de fundo, e pressuposto teórico necessário para o socialismo de base marxista, apesar das resistências de Marx e Engels. Afinal, se o que há, para Marx, é uma "injustiça absoluta, geral, como tal, está não pode nem ser caracterizada, nem medida e nem reparada se não for vislumbrada justiça absoluta, geral, utopia jurídica"[489]. Quanto à complementariedade entre as tradições, sintetiza que

> É mais do que nunca necessário que, junto à herança concreta do pensamento utópico social, um programa igualmente concreto do *cidadão* seja reconhecido. É mais necessário do que nunca que mesmo as diferenças nos campos intencionais finalmente sejam reconhecidas como funcionalmente relacionadas e praticamente superadas. Isso graças à certeza de que não pode haver dignidade humana sem o fim da miséria e da necessidade, mas também nenhuma felicidade humana sem o fim das velhas e novas formas de servidão.[490]

Seyla Benhabib busca levar adiante a intuição de Bloch segundo a qual é necessária uma dimensão da utopia social nos projetos críticos emancipatórios. Ela parte de uma crítica ao que chama de *filosofia do sujeito*[491]. Benhabib busca combater essa ideia – de um sujeito coletivo constituído teoricamente, com progressos e transformações *necessárias*, à parte de lutas morais e políticas em um processo histórico, que teria adesão em certas correntes marxistas, com o proletariado como sujeito necessariamente revolucionário – tentando encontrar nos escritos de Habermas um caminho para o paradigma comunicativo sem esta mácula. Em vez do sujeito político concebido dessa forma, se torna necessária uma "certa Utopia antecipatória, uma projeção do futuro como ele poderia ser"[492]. Dado que "as linhas de desenvolvimento levando

---

[488] BLOCH, Natural Law and Human Dignity, p. 206-207 (1996 [1961]).

[489] BLOCH, Natural Law and Human Dignity, p. 207 (1996 [1961]).

[490] BLOCH, Natural Law and Human Dignity, p. 208 (1996 [1961]).

[491] BENHABIB, Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, p. 330 (1986). Ela explica que essa filosofia supõe a aderência a quatro premissas: (1) há um modelo unitário de atividade humana nomeado 'objetificação' ou 'externalização'; (2) assume-se que há um sujeito transubjetivo na história; (3) reivindica-se que a história é a história deste sujeito; (4) a emancipação requer que nós no presente redescobrimos nossa identidade enquanto sujeitos constituídos do passado.

[492] BENHABIB, Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, p. 331 (1986).

do presente ao futuro são fundamentalmente indeterminadas, o teórico não pode mais falar a linguagem da evolução e da necessidade, mas precisa conceber-ce como um participante na formação do futuro"[493].

Contudo, não basta apenas uma antecipada "comunidade de direitos [*rights and entitlements*]" – que é também, segundo a autora, o foco da filosofia política de Habermas – mas é preciso também uma "comunidade de necessidades e solidariedade" encontrada nas utopias sociais[494]. Em uma obra posterior, ela explica que a primeira é uma *politéia*, uma "unidade democrática, pluralista, composta de muitas comunidades, e mantida unida por um aparato comum democrático-jurídico, político e administrativo", enquanto a associação de necessidades e solidariedade é uma "comunidade em ação, formada por um conjunto de valores e ideais compartilhados que sustentam a concretude do outro sob a base de reconhecer sua dignidade como um outro generalizado"[495]. Ditos de outra forma, a perspectiva e o intento utópicos defendidos por Benhabib colocam à frente uma "sociedade em que a associação (*Vergesell-shaffung*) é alcançada sem dominação – justiça – e a socialização sem repressão supérflua – felicidade"[496].

Defendo que, a partir da análise até aqui proposta do momento utópico da teorização de Rawls, é possível afirmar que esta engloba as duas formas de antecipação e *formação de futuro* concebidas por Bloch e desenvolvidas por Benhabib. Rawls se coloca abertamente, e é assim corretamente interpretado, na tradição do contratualismo político de Locke, Rousseau e Kant. Ele identifica nessa tradição a ideia central de justificação do poder político para "a razão de cada cidadão", e de que "uma ordem política legítima se baseia no consentimento unânime"[497]. Partindo dessa premisa, Rawls busca criar uma concepção de justiça que possa dar origem a instituições justas. Faz todo sentido ler esse projeto como a busca por uma *comunidade de direitos*. Afinal, o autor busca o acordo em torno de princípios definindo direitos e liberdades fundamentais (tendo prioridade lexical sobre outros princípios) que serão a base de uma Constituição política (escrita ou não), regulando o poder coercivo e burocrático de um Estado. Nessa sociedade bem-ordenada por uma Constituição e arranjos socio-econômicos justos, os

---

[493] BENHABIB, Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, p. 331 (1986).

[494] BENHABIB, Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, p. 339 (1986).

[495] BENHABIB, Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times, p. 189 (2011).

[496] BENHABIB, Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, p. 336 (1986).

[497] RAWLS, Lecutres on the History of Political Philosophy, p. 13.

cidadãos querem dar justiça uns aos outros, especialmente ao reconhecer e afirmar publicamente o estatuto de igual cidadania de todos os outros, com a garntia das suas liberdades e direitos fundamentais iguais.

Rawls expressa que a ordem justa buscada por sua teoria almeja a autonomia política plena, isto é, "o reconhecimento público e a aplicação informada dos princípios de justiça na sua vida política, e do modo como seu senso de justiça efetivo dirige"[498]. Parte do processo que leva a uma escolha legítima sobre esses princípios buscar a garantia de interesses políticos "da mais alta ordem" de todo cidadão: de desenvolver e exercer a capacidade de formar, revisar e perseguir uma concepção de bem e de deliberar a partir dela (o que envolve também o interesse de proteger e avançar alguma concepção determinada, ainda que inespecífica, de bem ao longo de uma vida completa, permitindo-se possíveis mudanças e conversões entre concepções) e de desenvolver e exercer a capacidade de entender, aplicar, e agir com base em princípios de justiça[499]. Uma parte fundamental dessa ideia de liberdade política rawlsiana é que os cidadãos são "fontes autoautenticáveis de reivindicações válidas" e "capazes de tomar responsabilidade por seus fins"[500]. É a partir dessa concepção de liberdade política, encontrada e elaborada em suas características mais básicas na cultura democrática pública, e desenvolvida e específicada pela reflexão teórica, que os elementos estruturantes da posição original são justificados por Rawls. Pode-se dizer que a escolha dos princípios, modelada pela posição original e lastreada em concepções fundamentais de sociedade e pessoa elaboradas no momento reconciliatório, busca criar uma espécie de *comunidade de direitos e reivindicações,* que tem como valor central a autonomia entendida no sentido político, o que envolve a manutenção de um status inegociável de dignidade baseada na igualdade de direitos e validade de reivindicações.

Busquei demonstrar que a não-dominação é parte central da proposta de autonomia e liberdade políticas rawlsiana, e que esta é desenvolvida de maneira importante no momento utópico. A não-dominação é parte da tradição das teorias de direitos, das *utopias jurídicas*. Afinal, não há garantia de direitos e liberdades individuais e de meios adequados para o uso equitativos dessas liberdades (oportunidades para ocupação de posições sociais, distribuição justificada da riqueza produzida socialmente) quando há significativa desigualdade de poder

---

[498] RAWLS, Political Liberalism, p. 77.

[499] RAWLS, Political Liberalism, p. 72-76.

[500] RAWLS, Political Liberalism, p. 72.

político (e, a depender da teoria, poder econômico, poder cultural[501]). Essa preocupação institucional é relevante mesmo do ponto de vista da tradição liberal interpretada como a mera garantia de condições para que os indivíduos persigam seus interesses individuais e realizem suas concepções éticas. Na teorização de Rawls o significado e a desejabilidade de um mundo sem dominação são elaborados em grande medida ao longo do argumento em favor da estabilidade, onde se encontra marcadamente o que chamo de momento utópico, antecipatório. É ali onde é esboçado um mundo social em que os indivíduos não são movidos predominantemente por uma ansiedade de acumular riquezas indefinidamente, e assim, se tornarem indomináveis e ao mesmo tempo dominadores. Esse mundo só é possível, contudo, em condições nas quais há um laço social que sustenta a confiança mútua entre os cidadãos e os afasta do egoísmo individualista.

Nesse ponto, vê-se que a *comunidade de direitos* e a *comunidade de necessidades e solidariedade* se sobrepõem mutuamente na teorização utópica de Rawls. Busquei demonstrar que suas antecipações utópicas desenvolvidas ao longo dos argumentos do *cuidado incondicional com o nosso bem* e da *atratividade de ter um senso de justiça* buscam estabelecer uma conexão normativa entre a cooperação social equitativa (e suas exigências de justiça) e o bem individual de cada cidadão. No cenário esboçado por Rawls, o bem individual de alguém, que tem como pilar fundamental o autorrespeito, (1) *depende* dos esforços recíprocos de outros indivíduos. Sua autoestima, seus desejos e planos e a confiança em sua possibilidade de realização, sua capacidade de perseguir fins e de cooperar com os outros, é moldada e mediada pela socialização e educação ao longo de diferentes esferas sociais. Em uma união social de uniões sociais justa, essa interdependência é tornada consciente, afirmada pelas instituições e pelos cidadãos, ganhando contornos igualitários. Desigualdades de riqueza só se justificam na medida em que beneficiam a todos.

As possibilidades de construção e realização do bem inidividual, além disso, são (2) *ampliadas* pelos efeitos de uma cooperação social que funciona com base na reciprocidade. Os interesses e capacidades dos indivíduos e grupos associados passam a ser complementares na produção social, com a inclusão de todos como membros politicamente autônomos e plenos da cooperação. Em vez de se ressentirem dos ganhos e habilidades dos outros, os cidadãos passam a vê-los como fontes de inspiração e oportunidades de novos tipos de associação, do

---

[501] Sobre uma defesa de que questões culturais devem ser tratadas como questões de justiça, ver YOUNG, Justices and the Politics of Difference.

desenvolvimento de talentos em novas direções, de planos de vida mais abrangentes, ou da produção de outros bens sociais. Por fim, o bem individual de cada cidadão passa a ser (3) *vinculado* ao dos outros cidadãos por laços positivos de amizade política e estima mútua. Com o funcionamento efetivo e estável desta união social de uniões sociais de base democrática, os seus membros percebem que esta só é possível graças "atividade conjunta dos cidadãos em mútua dependência das ações apropriadas feitas pelos outros"[502]. Surge aí o sentimento de pertencimento e orgulho à uma cooperação social justa e democrática.

É fundamental notar, porém, que as questões relacionadas ao bem individual (à *felicidade*, poderíamos dizer usando outro termo caro à tradição filosófica, associado às utopias sociais) abordadas por Rawls não perdem o seu caráter político. Uma vez que não há possibilidade de busca ou realização frutífera de objetivos e valores individuais sem o que Rawls chama de autorrespeito, e que o autorrespeito é profundamente relacional, em uma dinâmica dependente da estima alheia e da estima de si, a formação e a manutenção das condições ou bases sociais do autorrespeito são questões de justiça, que nunca saem de cena na utopia realista suposta por Rawls. Quando desigualdades elevadas são permitidas pela cooperação e a estrutura social/estilo de vida tornam visíveis a discrepância de riqueza e renda, produz-se o rebaixamento do autorrespeito dos mais prejudicados e a uma sensação de impotência, que por sua vez pode levar a surtos de inveja e ciúmes, e a atitudes violentas ou a posturas apáticas e cínicas. Como busquei demonstrar no 3.2.3 e 3.2.4, essas tendências estão intimamente relacionadas com a vontade de dominar e a atitudes de tendência à submissão.

Há, assim um círculo vicioso entre a degradação da autonomia política (dignidade) e o sofrimento dos indivíduos em sua busca por realização (felicidade). Inversamente, há um círculo virtuoso entre a igualdade de *status* política e a vinculação dos indivíduos por laços de amizade política e cooperação recíproca. Desse modo, vislumbra-se uma verdadeira sobreposição entre comunidade de direitos e comunidade de solidariedade e necessidade. A *politeia* encontrada em Rawls como, nos termos de Benhabib, "unidade democrática, pluralista, composta de muitas comunidades", não é mantida unida apenas por um "aparato comum democrático-jurídico, político e administrativo", mas por uma "comunidade em ação, formada por um conjunto de valores e ideais compartilhados que sustentam a concretude do outro"[503]. Afinal, na utopia rawlsiana os valores políticos fundamentais são compartilhados por todos os

---

[502] RAWLS, Political Liberalism, p. 204.

[503] BENHABIB, Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times, p. 189 (2011).

cidadãos, que se veem parte de um empreendimento comum, que depende de uma prática contínua. A utopia de Rawls é capaz de reunir assim elementos de utopia jurídica e utopia social, ao elaborar uma síntese que aponta para "como é possível para um regime de liberdade não apenas acomodar uma pluralidade de concepções de bem", mas também de "coordenar as várias atividades tornadas possíveis pela diversidade humana em um bem mais abrangente com o qual todos podem contribuir e no qual cada um pode participar"[504].

É preciso dizer, ainda, que não há garantia de felicidade no mundo social proposto por Rawls, com o qual os cidadãos de democracias podem se reconciliar. Ele escreve que há uma limitação das pretensões da utopia realista, que é "ser um mundo social em que muitos dos seus membros podem sofrer considerável infortúnio e angústia, e podem ser perturbados por um vazio espiritual (esta é a crença de muitos fundamentalistas)"[505]. Ele esclarece que o liberalismo político é um "liberalismo da liberdade", que busca garantir aos cidadãos "meios gerais (bens primários) de modo que possam fazer uso inteligente de suas liberdades", não garantindo, contudo, o "bem-estar espiritual"[506]. Aqui ele reafirma uma espécie de divisão de trabalho entre instituições sociais e políticas (das quais a política se ocupa) e "a sociedade civil com suas muitas e diversas associações", sem as quais não há, poderíamos dizer, felicidade. Como vimos, porém, a vida dos diversos indivíduos e associações afirmando concepções compatíveis com a justiça política é facilitada, pois passam a ter mais meios gerais para perseguir seus fins, mais liberdade para formar e revisar seus objetivos e planos (tanto no sentido mais negativo quanto no sentido de não-dominação, uma vez que não são pressionadas a buscarem atividades e interesses que as tornem indomináveis pelo acúmulo de riqueza) e, por fim, maiores possibilidade de alargamento do seu escopo, ao gozarem de um mundo social em que múltiplos tipos de associação podem florescer.

No polo de questões vinculadas às utopias sociais, podemos encontrar, ainda, como busquei demonstrar em 2.2.4 e 3.2.6, uma promessa de que o mundo social projetado por Rawls emancipe os cidadãos de ao menos três formas de alienação no sentido atribuído por Marx (ou, ao menos, no sentido atribuído por Rawls ao conceito de Marx). Ao endossarem a concepção de cooperação social equitativa as ideias fundamentais que a compõem, os cidadãos se veem como produzindo e reproduzindo coletivamente as condições da sua vida ao longo do tempo,

---

[504] RAWLS, Political Liberalism, p. 323.

[505] RAWLS, Law of Peoples, p. 127.

[506] RAWLS, Law of Peoples, p. 128.

ao longo das gerações, isto é, da sua *vida-de-espécie* (Gattungswesen). A união social de uniões sociais lhes permite tomar parte ativa e consciente desse processo histórico. Além disso, há uma promessa da superação dos piores traços da divisão do trabalho, na medida em que todos podem participar da cooperação do modo como se sentem inclinados, se libertando de atividades que entendam como nocivas ao seu *pensamento* e *sensibilidade*. Nesse sentido, não há alienação enquanto perda do significado da atividade produtiva. Por fim, os cidadãos deixam de estar *alienados uns dos outros*, ao passarem a fazer parte de um sistema político, social e econômico que torna seus interesses complementares. Mesmo aqueles que ocupem posições sociais mais bem remuneradas no sistema de ônus e recompensas, reconhecem que só podem esperar a cooperação motivada de todos os outros se os termos do esquema se mantiverem razoáveis. Esta forma de *desalienação* está fortemente vinculada com as bases da amizade cívica que sustenta o empreendimento como um todo da cooperação social. Benhabib destaca que a busca de uma utopia em torno tanto de justiça e felicidade "é uma reivindicação tardia de um dos insights centrais da primeira teoria crítica, de que uma sociedade emancipada e uma individualidade realizada implicam uma a outra, e de que o projeto do futuro começa também pela revolução das nossas necessidades e desejos"[507]. Vê-se que as formas de desalienação encontradas na teorização utópica de Rawls estão vinculadas de alguma forma à noção de realização individual por meio da cooperação, ainda que sem apelo direto à noção de felicidade. Ainda que de uma forma mais abstrata e menos específica – por contraste com a crítica cultural levada adiante por teóricos críticos como Marcuse ou Adorno – há uma aposta em uma revolução de um conjunto de desejos e necessidades (pelo acumulo de riquezas) que levam à dominação política e em uma liberação de desejos e necessidades indefinidos, a serem desenvolvidos pelos cidadãos conforme suas concepções éticas mais abrangentes.

Rawls não deixa de prever que nesta utopia há espaço para conflitos e divergências políticas. A afirmação pública dos mesmos valores e princípios políticos não previne possíveis divergências de interpretação para a formatação de leis, políticas públicas e práticas sociais e econômicas. A teorização acerca de um núcleo formado por princípios de justiça razoáveis (idealmente os princípios defendidos pelo autor, mas podendo envolver princípios alternativos, desde que preenchidos os critérios do liberalismo político) e de critérios de apresentação de razões em questões de justiça básica – reunidos em torno do conceito de *razão pública* – é um movimento do Rawls tardio em direção ao caráter realista de suas antecipações utópicas. Com

---

[507] BENHABIB, Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, p. 336. (1986).

a tomada de protagonismo do fato do pluralismo ético nas sociedades democráticas, não se pode supor que haverá consenso acerca dos termos da cooperação, e que não haverá conflitos de juízo acerca de qual a melhor aplicação dos princípios políticos compartilhados. Como vimos, o que Rawls chama de *limites do juízo* é característica inescapável da razão prática e especialmente das sociedades pluralistas das democracias modernas. Não é plausível esperar que haverá acordo sobre tudo na política de uma sociedade idealmente justa, mesmo entre pessoas bem-intencionadas, que buscam os termos mais justos para a cooperação. Como destacado por Rawls em suas lições sobre Marx, uma sociedade para *além da justiça* é algo impraticável. A manutenção de arranjos justos sempre dependerá da sustentação e exercício do senso de justiça das cidadãs e cidadãos, que precisam sempre estar dispostos a "entender outras pessoas" e "reconhecer suas reivindicações"[508]. Essas reivindicações são sempre potencialmente conflitantes entre si, visto que as circunstâncias da justiça são fatos perenes, que precisam ser encarados continuamente pela atividade política da cidadania. Rawls aqui segue Rousseau, ao entender que "dizer que a natureza humana é boa significa dizer que os cidadãos que crescem sob instituições razoáveis e justas (...) afirmarão essas instituições e agirão para assegurar que seu mundo social perdure"[509]. Não há o fim da política, portanto, na utopia jurídico-social de Rawls, e isso não é uma coisa ruim.

4.2 Considerações finais

A escrita desta tese é também um acerto de contas meu com John Rawls e com o papel da filosofia prática. Estou em contato com a sua obra há cerca de 10 anos, e, por interesse temático, mas também pelos acasos que me levaram aos caminhos que trilhei (as instituições pelas quais passei, os colegas e professores com os quais cruzei) foi um dos pensadores com os quais mais passei o tempo – lendo e relendo seus textos, discutindo e rediscutindo com colegas, escrevendo sobre a estrutura das suas ideias e tentando interpretar e conectar suas intuições. Às vezes sinto que Rawls me ajuda a tentar entender melhor o mundo e a agir sobre ele, às vezes sinto que atrapalha. Passei tanto tempo decifrando seus enquadramentos, modos de organizar os sentimentos e os pensamentos que volta e meia me vejo tão tragado pelo seu sistema que não consigo pensar fora dele. Esse sentimento ambivalente sempre me moveu a entender outros

[508] RAWLS, Lectures on the History of Political Philosophy, p. 372.

[509] RAWLS, Law of Peoples, p. 7.

sistemas de pensamento, outras intuições menos sistemáticas, outros modos contemporâneos de pensar sobre ética e justiça social. Afinal, sempre intui que conhecimentos importantes sobre como devemos ver o mundo e como devemos agir sobre ele são produzidos coletivamente, a partir de diversas perspectivas, experiências no mundo, funcionamentos mentais e afetivos.

Ainda assim, parece que os grandes pensadores sistemáticos frequentemente exercem essa forte sedução monogâmica, englobante. Oferecem um enquadramento para o pensamento que faz com que analisar o mundo de modo mais ou menos consistente ou, ao menos, coerente, oferecendo alguma resposta, ainda que por vezes demasiado genérica, para diversos fenômenos e dilemas. O problema parece surgir quando esse sistema não dá mais conta dos problemas que se nos apresentam, seja porque não nos ajudam mais a entender algo sobre o mundo, seja porque não nos ajudam a agir sobre ele. Um colega um dia me disse sobre um modo menos forte e interessante de entender nossa relação com esses grandes sistemas de pensamento: mergulhamos na forma de um pensador ou pensadora olhar o mundo e tentar entendê-lo, passamos a partilhar de alguma forma daquele modo de pensar e perceber as coisas, de conectar diferentes fenômenos e opiniões; ao darmos esse mergulho, ainda que não concordemos com todos os seus traços e implicações, e ainda que nem sempre passemos a usar seus enquadramentos e conceituações para analisar o mundo ou agir sobre ele, dele não saímos ilesos. Produz-se uma mudança no nosso modo de pensar e sentir o mundo que é difícil de resumir com uma afirmação, uma tese ou um conjunto de argumentos que passamos a endossar plenamente.

Em muitos momentos me peguei pensando qual ou quais mudanças estudar, discutir e pensar com Rawls exerceu sobre o meu modo de pensar e agir. Se usasse o próprio sistema rawlsiano para tentar responder a essa pergunta, eu teria de entender quais juízos ponderados sobre justiça foram modificados ao longo desse processo. Afinal, o que Rawls mudou sobre meus juízos políticos como cidadão ou as ferramentas que eu passei a ter à disposição como pesquisador em filosofia (se é que é possível fazer essa diferenciação)? É difícil responder a essa pergunta, pois provavelmente nossos juízos vão se modificando, se reafirmando, se refinando, a partir de todos os modos de pensar e os argumentos aos quais temos acesso, aliados a todas as nossas experiências intersubjetivas, tudo isso possivelmente em conjunto com tendências inatas e inculcadas alheias ao nosso controle. Todavia, algumas ideias e raciocínios deixam uma marca mais vívida, influenciando talvez o conjunto inteiro dos nossos juízos. Afinal, a força da teoria de Rawls para mim está menos relacionada a juízos específicos organizados em torno de certos princípios. Em vez disso, o maior impacto dessa teoria sobre o

meu modo de ver as coisas reside nessa busca habilidosa, mas acima de tudo esperançosa, de (re)imaginar o mundo, a partir também de traços do que ele já é, de modo a podermos nos (re)conectar com ele. Para retomar uma passagem de Judith Butler citada na introdução desse trabalho acerca do que ela crê estar tentando fazer com sua filosofia prática (com a qual não estabeleci conexões específicas ao longo do texto, mas que de alguma forma direcionou o empreendimento como um todo), podemos entender Rawls como nos ajudando a entender "quem sou eu em relação aos outros, e como eu entendo essa relação", e a "abordar o mundo de um modo que tornaria a violência menos provável, que nos permitiria pensar sobre como viver em conjunto dada a nossa raiva"[510].

Minha aposta é que um mergulho em Rawls pode – e é isso que tentei fazer nesta tese – nos ajudar a abordar o mundo de um modo que pode tornar a violência (a opressão, a dominação, a arbitrariedade) menos provável, e a justiça mais provável. Muitas teorias críticas, algumas delas vinculadas ao ideário socialista, nos impelem a resistir ao mundo, lutar contra sua lógica, suas formas de funcionamento e modos de nos domesticar. Para resistir e a acreditar que a luta e todos os sacrifícios que ela envolve valem a pena, contudo, precisamos entender não apenas *a que* estamos resistindo, mas também *para que* estamos resistindo. As experiências de injustiça que assolam diferentes indivíduos e grupos sociais em seus diferentes contextos são influenciadas e interpretadas em grande medida através de filtros hegemônicos disponíveis em nossa cultura política, cada vez mais influenciada por uma ideologia individualista, reunida em torno do que muitos teóricos chamam de neoliberalismo. O socialismo funcionou por muito tempo como filtro anti-ideológico de intepretação dos sofrimentos sociais, como promessa de futuro emancipado, tendo levado a transformações profundas em nosso mundo. Os efeitos do fracasso prático do mundo soviético, contudo, não podem ser ignorados. O mundo parece ter se distanciado progressivamente da perspectiva projetada do socialismo, que não move mais a imaginação e nem a luta política. O que sobra, então, como imaginário de igualdade, liberdade, solidariedade emancipadas? O sofrimento social permanece e se aprofunda, mas não encontra vias de interpretação e de ação frutíferas. O que sobra é depressão, cinismo ou ressentimento.

Tentei em encontrar em Rawls traços de possibilidade para a construção de novos horizontes de futuro, que possam servir como base para a mobilização política emancipatória. Não estou certo de que essa empreitada é útil para os fins que a subjazem. Estou seguro de que

---

[510] BUTLER, Judith Butler Wants us to Reshape our Rage (entrevista concedida a Masha Gessen, do *The New Yorker*, em 09/02/2020).

existem outras fontes teóricas (algumas mencionadas ao longo deste trabalho), quiçá mais frutíferas, que podem levar adiante essa tarefa. De qualquer forma, ao menos sinto que fui na direção correta, seguindo uma tentativa de encontrar maneiras de dar conta disso que penso ser uma angústia coletiva, a partir de um dos mergulhos filosóficos mais profundos e pacientes que tive a oportunidade de levar a cabo. Busquei perseguir o fio segundo o qual a teorização utópica, ao mostrar como é possível uma ordem política e social justa, é "suficiente para banir os perigos da resignação e do cinismo", independentemente "do nosso sucesso ou fracasso" na conquista desse mundo[511]. Ainda que essa tese se mostre verdadeira, fica em aberto pensar de que modo se dá a relação entre a utopia e a ação política concreta. O plano inicial deste trabalho era estabelecer conexões entre o imaginário idealizado elaborado por Rawls e sua teorização *não-ideal*, dirigida a orientar ações políticas para lidar com a injustiça. Tratei parcialmente desse tópico em 3.2.3, apontando ali alguns problemas e limitações da obra rawlsiana. Afinal, podemos saber mais sobre o mundo social que queremos com a ajuda de uma teorização *reconciliativa* e *utópica* bem-elaborada como a de Rawls, o que por sua vez pode expandir nossa caixa de ferramentas analítica para identificar o que exatamente há de errado com o atual estado de coisas, a interpretar experiências (as nossas e as alheias) de injustiça, moldando nossos afetos políticos de forma distinta, além de nos motivar a resistir a injustiças do presente – pois, afinal, há um outro futuro possível. De que forma, porém, pode uma tal teoria orientar aos *modos* como devemos resistir? De que forma ela pode ajudar na formulação de políticas que devemos apoiar para a superação de injustiças do presente? Existe boa literatura de qualidade sendo produzida sobre a relação entre teoria ideal e teoria não-ideal. Há ainda muito para avançar nesse campo, contudo. Espero que a empreitada que aqui termina, ao oferecer um modo de interpretar o papel da teoria ideal, possa facilitar futuras investigações sobre esse debate.

[511] RAWLS, The Law of Peoples, p. 128.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, M. The Value of Ideal Theory. In Sarah Roberts-Cady & Jon Mandle (eds.), John Rawls: Debating the Major Questions. New York: Oup Usa, 2017.

ALBORNOZ, S. G. Trabalho e Utopia na Modernidade. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, bol. 6, pp. 1-13, 2003.

ANDERSON, E. What is the Point of Equality? Ethics, Vol. 109, nº 2 (Jan. 1999). p. 287-337. Chicago: The University of Chicago Press.

APPIAH, K A. As If: Idealization and Ideals. London: Harvard University Press, 2017.

ARAGÃO MACIEL, Reflexões acerca do marxismo "herético" de Ernst Bloch. In Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 11, nº 3, Edição Especial, 2018, p. 139-155. Dossiê Bicentenário Karl Marx.

BALDWIN, T. Rawls and Moral Psychology. In Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BENHABIB, S. Critique Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times. Cambridge: Polity Press, 2011.

_____. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. Cambridge: Polity Press, 2007 [1992].

BLOCH, E. Natural Law and Human Dignity. Trad. Dennis J. Schmidt. Cambridge: MIT Press, 1996 [1961].

_____. O Princípio Esperança. Vol. I, Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005 [1959].

_____. The Spirit of Utopia. Trad. Anthony A. Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000 [1964].

_____. The Principle of Hope. Cambridge: MIT Press, 1995 [1959].

BROWN, Wendy. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution. New York: Zone Books, 2015.

BUENO, A. What Comes After Depression? The Crisis of Neoliberal Subjectivity and the New Authoritarian Wave in Brazil. Krisis 41 (1): 45-64. 2021 issue 1.

BUTLER, J. The Force of Non-violence: An Ethico-Politico Bind. New York/London: Verso, 2020.

BUTLER, J. Judith Butler Wants us to Reshape our Rage. Entrevista concedida a Masha Gessen, do The New Yorker, em 09/02/2020). Acesso em https://www.newyorker.com/culture/the-new-yorker-interview/judith-butler-wants-us-to-reshape-our-rage.

COHEN, G. A. Rescuing Justice and Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

CONSIGLIO FILHO, Mais socialista do que eu? As semelhanças entre normatividades críticas para o socialismo de Rawls e Honneth. Voluntas Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria, v. 13, n.1, e7, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.5902/2179378667903.

DANIELS, D. Meritocracy. In Arthur and Shaw (eds.): Justice and Economic Distribution. New Jersey: Englewood Cliffs: 1978. p. 164-178.

DARDOT & LAVAL, A Nova Razão do Mundo: Ensaio Sobre a Sociedade Neoliberal. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

EDMUNDSON, W. John Rawls: Reticent Socialist. New York: Cambridge University Press, 2017.

FORRESTER, In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2019.

FORST, R. Justificação e Crítica: Perspectivas de uma Teoria Crítica da Política. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FORST, R. The Method of Insulation: On the Development of Rawls's Thought after A Theory of Justice. In Rawls's A Theory of Justice at 50. Paul Weithman (Ed). New York: Cambridge University Press, 2023.

FRASER, The Old is Dying and the New Cannot Be born: From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond. London: Verso Books, 2019.

FRASER, Nancy. Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World. In Transnationalizing the Public Sphere. Ed. Kate Nash. Malden: Polity Press, 2014.

FRASER N. & JAEGGI R. Capitalismo em Debate: Uma Conversa na Teoria Crítica. Trad. Nathalie Bressiani. 1 ed., São Paulo: Boitempo, 2020.

FREEMAN, S. Congruence and the Good of Justice. In Samuel Freeman (ed). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambdridge University Press, 2003.

FREEMAN, Samuel. Iliberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View. Philosophy and Public Affairs, Spring 2001, Vol 30 (2):105-151.

FISHER, M. Capitalist Realism: is there no Alternative? Zero Books. 2009.

GERBAUDO, Paulo. The Mask and the Flag: Populism, Citizenism and Global Protest. Oxford: Oxford University Press, 2017.

GOODIN, R. E. Political Ideals and Political Practice. British Journal of Political Science Vol. 25, No. 1 (Jan., 1995), pp. 37-56.

HACKER & PIERSON. Winner-Take-All Politics: Public Policy, Political Organization, and the Precipitous Rise of Top Incomes in the United States. Politics & Society. 38(2) 152-204, 2010.

HAN, B. Psicopolítica – O Neoliberalismo e as Novas Técnicas do Poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2018.

HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? In Philosophical Review. Vol. 64. No2 (April, 1955). pp. 175-191.

HOCHSCHILD, Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning in the American Right. New York: The New Press, 2016.

HONNETH, Axel. A ideia de socialismo: Tentativa de Atualização. Trad. TOLDY, M. e TOLDU, T. Lisboa: Edições 70, 2015.

HONNETH, Luta por Reconhecimento: para uma Gramática Moral dos Conflitos Sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, O Direito da Liberdade, Trad. KRIEGER. S. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HORKHEIMER, M. Traditional and Critical Theory. *In* Critical Theory – Selected Essays. Trad. M O'CONNEL, M. Continuum: New York, 1972. p. 188-243.

JAMES, William. Pragmatism: a new nome for some old ways of thinking. New York: Longmans, Green and Co., 1922.

JAMES, William. Pragmatism. In Writings 1902-1910. New York: Literary Classics of the United States, 1987.

JAMESON. The Politics of Utopia. The New Left Review 25, jan-feb, 2004, p. 35-54.

KELLY. Circumstances of Justice. In Rawls's A Theory of Justice at 50. Paul Weithman (Ed). New York: Cambridge University Press, 2023.

KING, Martin Luther. Stride Toward Freedom: The Montgomery Story. New York: Harper & Row, 1986 [1958].

KING, Martin Luther. Where Do We Go from Here: Chaos or Community. Boston: Beacon Press, 2010 [1968].

KRAUSE, S. Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation. Princeton: Princeton University Press, 2008.

KRISHNAMURTY, M. Martin Luther King Jr. on Democratic Propaganda, Shame, and Moral Transformation. Political Thoery 2022, Vol. 50(2), p. 305-336.

KUCH, H. Difficulties in Nurturing a Sense of Justice. Journal of Social Philosophy, 13 June 2023.

LADEN, A. Constructivism as Rhetoric. In: MANDLE, J., REIDY, D. A Companion to Rawls. Oxford: Wiley Blackwell, 2014. p. 59-72.

_____, Reasoning: a Social Picture. New York: Oxford University Press, 2012.

_____, The Practice of Equality. In *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Ed. Rainer Forst: Bloomsbury Academic, 2014. 103–126.

MARX, K. A Ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.

MCVEIGH & ESTEP, The Politics of Losing: Trump, the Klan, and the Mainstreaming of Resentment. New York: Columbia University Press, 2019

MILL, John Stuart. Principles of Political Economy with some their Applications to Social Philosophy. In *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. 3*. Ed: J. M. Robson, 33 vols. Toronto: University Toronto Press, and London: Routhledge & Kegan Paul, 1963-91.

MILLS, Charles. White Supremacy and Racial Justice. In Mills, From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism (Rowman & Littlefield, 2003). 195-218.

MORE, T. Utopia. Lisboa: Europa-América, 1973.

MOROZOV, E. The Net Delusion: How Not to Liberate the World. London: Penguin Books, 2012.

_____. Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política. São Paulo: Ubu, 2018.

MOUFFE, Chantal. The Return of the Political. London/New York: Verso, 1993.

_____. La Politique et la Dynamique des Passions. Politique et Sociétés 223 (2003): 143–154. DOI :10.7202/008854ar.

NILGES, M. Right-wing Culture in Contemporary Capitalism: Regression and Hope in a Time Without Future. New York: Bloomsbury Academic, 2020.

NOZICK, R. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books, 2013 [1974].

NUNES, R. Do Transe à Vertigem: Ensaios sobre Bolsonarismo e um Mundo em Transição. São Paulo: Ubu, 2022.

NUSSBAUM, Martha. Introduction. In Rawls's Political Liberalism. Ed. Thom Brooks and Martha C. New York: Columbia University Press, 2015.

NUSSBAUM, Martha. Political Emotions: Why Love Matters for Justice. New York: Columbia University Press, 2016.

OFFE, Democracy in Crisis: Two and a Half Theories about the Operation of Democratic Capitalism. OpenDemocracy, July, 2012.

PEREIRA, Imaginarios y Aplicación de la Justicia Cinquenta Años Después de la Teoría de La Justicia. Lua Nova, São Paulo, nº 117: pp. 71-94, 2022.

PETTIT, Republicanism: A Theory of Freedom and Government. New York: Oxford University Press, 1997.

PINZANI, Clash of Narratives: The Neoliberal Systemic Doctrine as Cause of Second-Order Suffering. In Neoliberal Techniques of Social Suffering: Political Resistance and Critical Theory from Latin America and Spain. Ed. Laura Quintana and Nuria Sánchez Madrid. London: Lexington Books, 2023.

PINZANI, Neoliberalismo Como Doctrina Ética. In Erasmus, Año XXI nº 1 y 2 – 2019, pp. 137 –156.

PRZEWORSKI, Capitalism and Social Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

RAWLS, J. (2001). Justice as Fairness: a Restatement. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, J. Justice as Reciprocity. In John Rawls: Collected Papers. Ed. Samuel Freeman. London: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. Kantian Constructivism in Moral Theory. *In* The Journal of Philosophy, vol. 77, nº 9 (Sep. 9, 1980). p. 515-5.

RAWLS, J. The Law of Peoples. London: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. Lectures on the History of Moral Philosophy. London: Harvard University Press, 2000.

RAWLS, J. Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge: Columbia University Press, 2007.

RAWLS, John. Political Liberalism (Expanded Edition). New York: Columbia University Press, 2005 [1993].

RAWLS, J. The Ideia of Public Reason Revisited. In Political Liberalism (Expanded Edition). New York: Columbia University Press, 2005 [1997].

RAWLS, John. A Theory of Justice (Revised Edition). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SANDEL, M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1982].

SCANLON, T. Rawls on Justification. *In* The Cambridge Companion to Rawls. (Ed. Samuel Freeman). New York: Cambridge University Press, 2003. p. 139-167.

SCHWARZENBACH, S. 'Rawls, Hegel, and Comunitarianism'. *In*: Political Theory**,** vol. 19, nº 4 (Nov., 1991). p. 539-571.

SEN, Amartya. The Idea of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

SHELBY, Race and Social Justice: Rawlsian Considerations. In Fordham Law Review 72, nº 5 (2004): 1697-1714.

SHKLAR, Judith. Ordinary Vices. London: Harvard University Press, 1984.

SWIFT, Adam. The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances. Social Theory and Practice, Vol. 34, No. 3, Special Issue: Social Justice: Ideal Theory, Nonideal Circumstances (July 2008), pp. 363-387.

URBINATI, Nadia. Reflection on the Meaning of the "Crises of Democracy". Democratic Theory, Vol. 3, Issue 1, Summer 2016, pp 6-31.

VALENTINI, Valentini. Ideal vs Non-ideal Theory: A Conceptual Map. Philosophy Compass 7/9 (2012): 654–664.

VITA, Por que uma Teoria Ideal da Justiça? 28. Voluntas Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria, v. 13, n. 1, e9, p. 1-33, 2022. DOI 10.5902/2179378671026. Disponível em: https://doi.org/10.5902/2179378671026. Acesso em: 02/08/2024.

YOUNG, I. M. Justice and the Politics of Difference. Princeton: Princeton University Press, 2011 [1990].

WALDRON, J. Law and Disagreement. New York: Oxford University Press, 1999.

WALZER, M. Politics and Passions: Toward a More Egalitarian Liberalism. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

WERLE, D. Construtivismo não metafísico e reconstrução pós-metafísica: o debate Rawls-Habermas. *In*: **Habermas e a reconstrução.** Orgs: NOBRE, M. e REPA, L. Campinas, Papirus, v. 1. p. 169-195, 2012.

WERLE, D. Notas para uma teoria crítica da justiça. *In*: **Justiça, Teoria Crítica e Democracia**. Org. Werle, Piroli, Borba, Sell, Ali e Xavier. Florianópolis: Nefiponline, 2017. p. 400-422.

WOLF, J. An Introduction to Political Philosophy. New York: Oxford University Press, 2016.