



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAVI MATHEUS MOURA TITO DA CUNHA PRIMA

**O PLURALISMO RAZOÁVEL E A DELIMITAÇÃO DE DOUTRINAS E MODOS DE
VIDA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS**

JOÃO PESSOA

2025

DAVI MATHEUS MOURA TITO DA CUNHA PRIMA

**O PLURALISMO RAZOÁVEL E A DELIMITAÇÃO DE DOUTRINAS E MODOS DE
VIDA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (PPGF-UFPB), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros

JOÃO PESSOA

2025

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

P952p Prima, Davi Matheus Moura Tito da Cunha.

O pluralismo razoável e a delimitação de doutrinas e modos de vida na filosofia política de John Rawls / Davi Matheus Moura Tito da Cunha Prima. - João Pessoa, 2025.

91 f.

Orientação: Vitor Sommavilla de Souza Barros.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Pluralismo razoável. 2. Rawls, John. 3. Liberalismo político. 4. Feminismo. 5. Neutralidade agnóstica. I. Barros, Vitor Sommavilla de Souza. II. Título.

UFPB/BC

CDU 329(043)

Para minha avó Izácia (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

O processo de escrita desta dissertação transcorreu paralelamente a uma série de eventos em minha vida particular que, entrelaçados às exigências acadêmicas e profissionais, exigiram de mim muita força e coragem para prosseguir. Por isso, sou grato a Deus por manter-me firme em meus objetivos, a despeito de cada um dos percalços.

Ofereço meus sinceros agradecimentos a João Luiz, que tanto me motivou durante o último ano deste mestrado. Agradeço por me inspirar a continuar, especialmente nos momentos em que me senti incapaz; por cuidar de mim e se preocupar com meu bem-estar físico e mental, prezando para que eu tivesse condições de concluir este trabalho sem empecilhos.

À minha família, por desde sempre ter me proporcionado os meios para que eu pudesse trilhar a jornada acadêmica.

Aos meus amigos, com os quais compartilhei momentos de leveza e descontração, como os encontros após longas horas passadas na biblioteca.

Agradeço, ainda, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro concedido, sem o qual este percurso acadêmico teria sido ainda mais árduo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Vitor Somavilla, que tem sido, desde 2020, um verdadeiro mentor na pesquisa filosófica. Desejo, um dia, aproximar-me da competência e da lucidez que caracterizam a sua atividade docente.

Por fim, aos Profs. Drs. Narbal de Marsillac e Mariana Kuhn, membros da banca examinadora, agradeço profundamente. Suas sugestões e apontamentos feitos no Exame de Qualificação enriqueceram e abrilhantaram este trabalho.

RESUMO

O presente trabalho versa sobre os limites da pluralidade de doutrinas e modos de vida em um Estado democrático de Direito, tendo como base o liberalismo político de John Rawls. Examina-se o conceito de razoabilidade e o critério de reciprocidade utilizados por Rawls para justificar a exclusão de doutrinas vistas como irreconciliáveis com princípios democráticos, considerando a necessidade de preservar o pluralismo razoável e a estabilidade política. Nesse percurso, são analisadas as noções de concepção política de pessoa, consenso sobreposto, razão pública e os pressupostos de uma teoria ideal da justiça. São consideradas as críticas endereçadas por teóricas feministas, como Carole Pateman, Susan Okin e Marilyn Friedman, buscando investigar o papel da teoria rawlsiana frente às desigualdades de gênero. Como resposta a essas objeções, avalia-se a proposta de Elizabeth Brake de uma neutralidade agnóstica, baseada em critérios epistêmicos, como alternativa que compatibilize o liberalismo político com as exigências feministas. O trabalho defende a hipótese de que, apesar das objeções contemporâneas, a filosofia política de Rawls permanece relevante para pensar a delimitação de doutrinas e modos de vida em uma democracia constitucional.

Palavras-chave: John Rawls; pluralismo razoável; liberalismo político; feminismo; neutralidade agnóstica.

ABSTRACT

This work addresses the limits of the plurality of doctrines and ways of life in a democratic constitutional state, based on John Rawls's political liberalism. It examines the concept of reasonableness and the criterion of reciprocity used by Rawls to justify the exclusion of doctrines considered irreconcilable with democratic principles, taking into account the need to preserve reasonable pluralism and political stability. Along this path, it analyzes the notions of the political conception of the person, overlapping consensus, public reason, and the assumptions of an ideal theory of justice. The work considers the critiques put forward by feminist theorists such as Carole Pateman, Susan Okin, and Marilyn Friedman, aiming to investigate the role of Rawlsian theory in the face of gender inequalities. In response to these objections, Elizabeth Brake's proposal of agnostic neutrality, based on epistemic criteria, is evaluated as an alternative that reconciles political liberalism with feminist demands. The study defends the hypothesis that, despite contemporary objections, Rawls's political philosophy remains relevant for thinking about the delimitation of doctrines and ways of life in a constitutional democracy.

Keywords: John Rawls; reasonable pluralism; political liberalism; feminism; agnostic neutrality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA RAWLSIANA	14
1.1. Concepção política de justiça	15
1.2. A posição original e a teoria ideal	18
1.3. A noção de cidadãos livres e iguais e a concepção política de pessoa	21
1.4. A coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis	23
1.5. O construtivismo político	27
1.6. O consenso sobreposto e o problema da estabilidade	31
1.7. O ideal de neutralidade	35
2. A EXCLUSÃO DE DOUTRINAS NÃO RAZOÁVEIS	42
2.1. A razão pública e o princípio liberal de legitimidade	42
2.2. O critério de reciprocidade	46
2.3. O ideal de razão pública, o dever de civilidade e a autonomia política	50
2.4. A violação do critério de reciprocidade a exclusão de doutrinas abrangentes não razoáveis	51
2.5. A cidadania democrática	55
2.6. O liberalismo político e o conjunto de legitimação	58
3 CRÍTICAS FEMINISTAS E POSSIBILIDADES DE REFORMULAÇÃO	64
3.1. O feminismo enquanto teoria política	65
3.2. A influência de Carole Pateman para a crítica feminista	66
3.3. Susan Okin e a dicotomia público/privado	69
3.4. Considerações sobre as objeções de Okin	75
3.5. A possibilidade de uma aplicação feminista da teoria rawlsiana	78
3.6. Elizabeth Brake e a neutralidade agnóstica	81
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUÇÃO

As democracias contemporâneas possuem como característica distintiva e incontornável a crescente diversidade de doutrinas e modos de vida, as quais têm base em diferentes concepções morais, religiosas, filosóficas e culturais. Tal pluralidade, embora aponte para um progresso histórico a respeito da garantia de liberdades individuais, percebido em diversas constituições, apresenta sérios desafios em termos de estabilidade social. Neste sentido, podemos perguntar: como preservar a coesão política sem contrariar a diversidade? Como estabelecer critérios normativos comuns a todos, mas sem privilegiar uma doutrina ou modo de vida? Além disso, quais concepções de bem podem ser legitimamente aceitas em uma democracia constitucional e quais delas são consideradas ameaças ao bem estar social?

Essas questões justificam-se quando levamos em consideração um contexto geopolítico marcado pela ascensão de discursos autoritários e antidemocráticos, os quais reivindicam o seu lugar no debate público recorrendo a princípios como a liberdade de expressão. Ao observarmos o contexto de uma sociedade democrática, verificamos o desafio de preservar a pluralidade de doutrinas e modos de vida, tendo como princípios básicos a justiça, o respeito e a tolerância.

Levando isso em consideração, aponta-se para o liberalismo político como uma corrente sensível às demandas contemporâneas, em especial no que se refere ao pluralismo de doutrinas e modos de vida. Assim sendo, o liberalismo pode ser compreendido como uma concepção que pressupõe a garantia das liberdades individuais, ocupando-se não de descrever a vida boa ou o estilo de vida a ser adotado pelos cidadãos de uma dada sociedade, mas de criar as condições necessárias para que estes possam exercer a sua individualidade, segundo as suas próprias concepções morais, religiosas, filosóficas ou ideológicas.

Em decorrência do seu caráter polissêmico, o conceito de liberalismo é interpretado de diferentes maneiras, tendo em vista a perda de identidade provocada por anos de conflito ideológico (SHKLAR, 1989, p. 21). Ou seja, os embates políticos travados no decorrer do tempo fizeram com que o liberalismo assumisse múltiplos sentidos, moldando-se assim aos interesses de cada tradição política, seja de caráter conservador, socialista, neoliberal, social-democrata, entre outros. Assim, é pertinente ressaltar que a interpretação pressuposta nesta dissertação compreende a abordagem liberal como uma teoria política influenciada pelas tendências da modernidade, dando a devida atenção à pluralidade de valores e a promoção da tolerância e da liberdade de expressão em conformidade com os limites normativos. Além disso, assume-se como premissa a visão de liberalismo político proposta por John Rawls,

segundo o qual o pensamento liberal é influenciado pela repercussão da Reforma Protestante no século XVI, na medida em que a unidade religiosa medieval fora fragmentada, propiciando assim o pluralismo religioso (2011, p. XXIV).

Dessa maneira, é preciso desenvolver uma teoria política adequadamente atenta a uma sociedade pluralista, evitando assim recorrer a fundamentos metafísicos ou baseados em visões particulares do bem. Partindo dessa premissa, Rawls enxerga a sociedade democrática constitucional como um contexto no qual coexistem diversas doutrinas abrangentes, das quais grande parte, embora incompatíveis entre si, são tidas como razoáveis, uma vez que partem de indivíduos que fazem pleno uso de suas faculdades cognitivas e possuem uma disposição pela cooperação social em condições equitativas.

Assim, o liberalismo político de Rawls pressupõe que cabe ao Estado garantir a livre circulação de doutrinas abrangentes razoáveis, de modo a preservar as liberdades individuais e a igualdade política. Nesse sentido, não é da competência estatal o julgamento a respeito da verdade ou falsidade de tais doutrinas, todavia assegurar que cada cidadão seja contemplado com as condições básicas para que possam perseguir os seus projetos de vida em conformidade com as suas concepções de bem, desde que sejam compatíveis com os princípios democráticos. Entretanto, isso implica que deve ser desenvolvida uma distinção fundamental entre doutrinas razoáveis e não razoáveis, sendo então tidas como permissíveis apenas aquelas que sejam dotadas de razoabilidade.

Desse modo, o apreço pelo pluralismo presente no liberalismo político defronta-se com o desafio de, em nome da manutenção da ordem social e da estabilidade, combater doutrinas não razoáveis, a exemplo daquelas baseadas em pressupostos fundamentalistas ou discriminatórios. Isso conduz-nos a uma delimitação de doutrinas e modos de vida em um Estado democrático de direito, provocando uma discussão a respeito de conceitos como justiça, tolerância e legitimidade.

A presente dissertação busca explorar a maneira com que Rawls oferece mecanismos conceituais para a delimitação de doutrinas e modos de vida em uma sociedade democrática. Assim, abordaremos como o filósofo concebe a ideia de uma coexistência de múltiplas doutrinas razoáveis, as quais cumprem o que ele chama de critério de reciprocidade, cuja violação configura uma ameaça aos princípios democráticos. Desta feita, argumentaremos que doutrinas que promovem hierarquias morais, desigualdades estruturais ou a negação de direitos fundamentais não atendem ao critério de reciprocidade e, por conseguinte, devem ser excluídas do conjunto de doutrinas politicamente aceitáveis.

Nossa investigação leva em consideração a pertinência dos argumentos críticos ao liberalismo rawlsiano, com destaque para autoras feministas, as quais questionam a condição do gênero feminino em sua teoria política. Tais críticas promovem a discussão a respeito dos critérios de razoabilidade e neutralidade adotados pelo pensamento liberal, sendo então vistos como ferramentas de perpetuação de estruturas sociais e familiares patriarcais.

Assim, busca-se investigar de que maneira a teoria rawlsiana pode permanecer relevante, apesar de tais objeções. Com esse intento, recorreremos à proposta de Elizabeth Brake de uma neutralidade agnóstica, a qual defende um critério normativo mais elevado e mais atento aos problemas de gênero. Por meio de uma revisitação da teoria, objetiva-se ampliar a sua adequação às demandas por justiça de gênero, explorando em que medida o liberalismo político pode se mostrar compatíveis com as críticas feministas.

Esta dissertação é orientada pela hipótese que, apesar das críticas contemporâneas e de sua importância para a discussão, o liberalismo político de Rawls ainda se mostra um referencial teórico relevante para se pensar os desafios normativos em uma democracia constitucional, sobretudo no que tange à necessidade de limitar o conjunto de doutrinas e modos de vida permissíveis no Estado Democrático de Direito, considerando assim a estabilidade e a proteção de direitos fundamentais. No entanto, com a finalidade de que tal teoria seja mais inclusiva, é pertinente que sejam revisitados os seus conceitos-chave, como razoabilidade, neutralidade e razão pública, à luz das objeções feministas no que se refere à exclusão de modos de vida. Ademais, defende-se que tal revisitação não consiste em uma rejeição do projeto rawlsiano, porém em um refinamento de cunho normativo.

Para que a discussão dessa hipótese seja possível, adota-se uma abordagem teórico-interpretativa, tendo como ponto de partida a análise conceitual das principais categorias da teoria rawlsiana, como posição original, justiça como equidade, pluralismo razoável, consenso sobreposto e razão pública, tendo como referências as obras *Uma Teoria da Justiça*, *Liberalismo Político* e *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Além disso, nossa investigação inclui o exame das críticas formuladas por autoras feministas, como Marilyn Friedman, Carole Pateman e Susan Okin, cujas observações questionam as pretensas implicações excludentes do liberalismo político rawlsiano. Finalmente, por meio da incorporação do argumento de Elizabeth Brake, busca-se reinterpretar a teoria de Rawls à luz das críticas feministas.

A dissertação organiza-se em três capítulos. O primeiro capítulo trabalhará os conceitos básicos da filosofia política de Rawls com a finalidade de explicitar de que maneira eles estão articulados em defesa da exclusão de doutrinas irreconciliáveis com a ordem

democrática. Primeiramente, analisaremos os conceitos presentes em *Uma Teoria da Justiça* (TJ), como a justiça como equidade e a posição original, utilizados para se pensar um arranjo social justo. Com isso, buscamos evidenciar o caráter abstrato da proposta rawlsiana, uma vez que trata-se de uma teoria ideal, isto é, que pensa a justiça ao pensar em uma sociedade em condições favoráveis como modelo a ser seguido. Posteriormente, será abordada a transição para *O Liberalismo Político* (LP), dando atenção para a reformulação que Rawls faz ao considerar o pluralismo de doutrinas. Dessa maneira, serão abordados a concepção política de pessoa, o conceito de razoabilidade, a diferença entre o razoável e o racional, o construtivismo político e o consenso sobreposto. Além disso, trabalharemos o tema da neutralidade estatal, examinando de que maneira este conceito é pressuposto pela teoria rawlsiana.

O segundo capítulo, por sua vez, discutirá a ideia de razão pública, destacando o seu papel para a delimitação de doutrinas abrangentes. Com isso, objetiva-se apresentar o critério de reciprocidade como parâmetro de identificação de doutrinas permissíveis em um Estado Democrático de Direito. Veremos, então, como este critério vincula-se à ideia de cidadania democrática, de modo que a sua violação caracteriza uma doutrina como não razoável e, por conseguinte, alvo de exclusão. Esta exclusão nos conduzirá ao conceito de conjunto de legitimação, com base nas reflexões de Marilyn Friedman. Este termo corresponde ao grupo de doutrinas e modos de vidas permissíveis, uma vez que são tidos como razoáveis.

Por fim, o terceiro capítulo, a partir da ideia de conjunto de legitimação, tratará das críticas feministas à teoria de Rawls, tendo como contribuições os argumentos das autoras Carole Pateman e Susan Moller Okin. Partindo do entendimento de que a filosofia de Rawls adota uma perspectiva contratualista, discute-se como a ideia de contrato social foi utilizada para a perpetuação de normas patriarcais, principalmente no que se refere à distribuição de papéis entre homens e mulheres, bem como as injustiças presentes no âmbito familiar. Além disso, aborda-se como os conceitos de razoabilidade e neutralidade podem ser utilizados para a promoção de desigualdades de gênero. Retomando a discussão a respeito da teoria ideal, objetiva-se demonstrar de que maneira a teoria rawlsiana pode ser uma ferramenta para a correção de injustiças. Com isso em mente, abordaremos a proposta de Elizabeth Brake de reestruturação do liberalismo a partir do que ela chama de neutralidade agnóstica. Dessa forma, visa-se explorar a possibilidade de compatibilidade entre a teoria rawlsiana e as demandas feministas, discutindo de que maneira ela pode ser revisitada para uma maior promoção da justiça de gênero.

Como conclusão da dissertação, retomaremos a hipótese inicial de que a teoria rawlsiana, embora alvo de críticas relevantes, continue a oferecer um arcabouço conceitual

eficaz para o enfrentamento dos desafios das democracias contemporâneas. Assim, espera-se contribuir para o debate a respeito dos limites normativos do pluralismo de doutrinas e modos de vida em uma sociedade democrática, promovendo uma reflexão no que tange aos critérios necessários para a manutenção da ordem social e aos contornos dos princípios de liberdade de expressão e tolerância.

1. CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA RAWLSIANA

Neste capítulo, examinaremos como a filosofia política de John Rawls lida com o desafio de preservar a ordem e a estabilidade em uma sociedade democrática caracterizada pela pluralidade de doutrinas e modos de vida. Para isso, analisaremos uma série de conceitos-chave da obra rawlsiana, relacionando-os e explicitando de que maneira eles fundamentam a necessidade de delimitação das doutrinas aceitáveis em um Estado democrático, de acordo com os princípios do liberalismo político.

Iniciaremos com apresentação dos conceitos fundamentais em *Uma Teoria da Justiça* (TJ), obra na qual é elaborada a ideia de justiça como equidade. Nesse livro, o autor encara a justiça como uma base indispensável para o bom funcionamento das instituições democráticas e a manutenção da ordem social. Contudo, ao reconhecer no pluralismo razoável um aspecto intrínseco das sociedades democráticas em *O Liberalismo Político* (LP), Rawls propõe um novo caminho: uma “família de concepções políticas de justiça” que permitiria a coexistência de doutrinas distintas, com a justiça como equidade sendo apenas uma entre outras alternativas possíveis. A análise das diferenças entre o Rawls de TJ e o Rawls de LP será, portanto, indispensável para que seja compreendida a defesa de doutrinas abrangentes razoáveis.

Após esta transição, examinaremos o conceito de razoabilidade, que se torna central para estabelecer o parâmetro rawlsiano para excluir doutrinas e modos de vida que poderiam ameaçar a ordem democrática. Assim, destacaremos como Rawls diferencia o razoável do meramente racional e de que maneira esta distinção é importante para os aspectos normativos da cidadania democrática, na medida em que busca-se promover a cooperação social.

Na sequência, analisaremos o conceito de construtivismo político e consenso sobreposto, ideias essenciais para que Rawls pense a estabilidade social sem haver uma imposição de princípios morais ou metafísicos particulares. Finalmente, discutiremos o ideal de neutralidade pressuposto no liberalismo político, abordando as suas diferentes interpretações.

Assim, por meio dessa reconstrução conceitual, estaremos aptos a explorarmos no capítulo seguinte os critérios utilizados por Rawls para a defesa de uma delimitação de modos de vida, sendo assim determinado um limite ao pluralismo ao excluir do debate público doutrinas politicamente ilegítimas, as quais se afastam do estatuto de razoáveis. Além disso, a exposição destes conceitos será importante para que, no último capítulo, seja possível analisar

a teoria rawlsiana sob uma perspectiva crítica, tendo como foco as objeções e as reflexões de autoras feministas, que questionam os efeitos excludentes da concepção liberal.

1.1. Concepção política de justiça

John Rawls, em uma de suas principais obras, *O Liberalismo Político* (LP), dedica-se à elaboração de uma concepção política de justiça que sirva de estrutura para a sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos, sendo estes compreendidos como livres e iguais. Esta concepção política, de ordem liberal, caracteriza-se pela preocupação com a coexistência de doutrinas fundamentalmente distintas, sendo isto um traço marcante do âmbito democrático.

O liberalismo político, sob a perspectiva rawlsiana, é definido ao levar em consideração duas questões fundamentais: a justiça e a tolerância. Quanto à primeira questão, questiona-se qual concepção de justiça possui envergadura para apresentar-nos com clareza os “termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais” (Rawls, 2011, p.3). A segunda questão, por sua vez, aponta para a inevitabilidade da “diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e irreconciliáveis” (2011, p.3), sendo estas dotadas de razoabilidade e, portanto, dignas de serem mantidas em uma sociedade democrática.

Ao combinar ambas as questões, Rawls suscita o seguinte questionamento: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (2011, p.4). É a esta pergunta que o liberalismo político se volta, buscando assim apresentar soluções para os problemas advindos do contexto democrático, o qual tem como notória característica aquilo que Rawls denomina de pluralismo razoável, isto é, uma pluralidade de doutrinas que, embora incompatíveis entre si, são razoáveis. O pluralismo razoável, também compreendido como desacordo razoável, é o resultado que se espera do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres em um regime democrático constitucional (2011, p. XVII).

Antes de trabalharmos a ideia de razoabilidade no que diz respeito ao pluralismo de doutrinas em uma sociedade liberal, é preciso retomarmos alguns conceitos importantes da filosofia política de Rawls, sobretudo no que se refere à ideia de justiça. Tal retomada tem como finalidade apontar para a diferença de enfoque atribuída por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (TJ) e em LP. Em TJ, a filosofia política de John Rawls atribui à justiça um amplo

papel, de modo que é pressuposta uma primazia da justiça, a qual seria pensada intuitivamente (2016, p.4), e se faz necessária para a manutenção do que ele chama de sociedade bem-ordenada (2016, p.5). Para o filósofo, este pressuposto possui um caráter intuitivo na medida em que a justiça é vista como uma noção básica e compartilhada por todos os cidadãos, os quais possuem a capacidade de compreendê-la e reconhecê-la como um elemento crucial para a ordem social. Assim, enquanto no campo epistemológico tem-se apreço pela verdade, a justiça é alvo de destaque no que concerne às instituições sociais, de sorte que ela se coloca como parâmetro para a reformulação ou abolição de determinadas leis e instituições (2016, p.4).

Ao destacar o papel da justiça, Rawls contrapõe-se a uma das correntes filosóficas mais discutidas em meio aos debates éticos e ou políticos: o utilitarismo, compreendido como a teoria segundo a qual o bem estar geral deve ser considerado em primeiro lugar, mesmo que isto implique em injustiças. Para Rawls, cada pessoa é inviolável, uma vez que se tem a justiça como fundamento. Pressupondo tal inviolabilidade, portanto, infere-se a existência de direitos inegociáveis.

[...] a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens que desfrutam muitos. Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 2016, p.4)

Diante do caráter inegociável da justiça nas instituições sociais, um elemento inevitável do contexto democrático se coloca em questão: o conflito de ideias entre os membros da sociedade. Ora, as pessoas são profundamente divididas em relação aos modos de vida e às lentes com as quais enxergam o mundo ao redor, uma vez que são capazes de construir as suas próprias concepções de bem, de modo que a sociedade bem ordenada deve caracteriza-se pelo compromisso com tal pluralismo. É preciso então pensar de que modo, a despeito das diferenças, pode-se alcançar um certo acordo entre os mais distintos indivíduos: uma concepção pública da justiça.

Entre indivíduos com objetivos e propósitos díspares, uma concepção compartilhada de justiça define os vínculos da amizade cívica; o desejo geral de justiça limita a busca de outros fins. Pode-se imaginar a concepção pública da justiça como aquilo que constitui a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada. (RAWLS, 2016, pp.5-6)

Desse modo, considerando os desafios de uma sociedade democrática, Rawls busca investigar a maneira mais apropriada de lidar com as discrepâncias ideológicas entre os indivíduos de um corpo social, sendo estes “cidadãos considerados livres e iguais e membros plenamente cooperativos da sociedade” (2011, p.3), uma vez que são dotados de faculdades morais e faculdades da razão (2011, p.22). Desta feita, pergunta-se qual seria a concepção de justiça adequada para que se chegue a um suposto acordo entre tais cidadãos.

Rawls, pensando numa justiça social, leva em consideração os diferentes pontos de partida em que são encontrados os indivíduos em uma mesma sociedade, sendo uns mais favorecidos que outros. Exemplificando, pode-se aferir historicamente as vantagens de pessoas brancas sobre pessoas pretas, pardas e indígenas no que tange às oportunidades no mercado de trabalho ou ao ingresso numa instituição de ensino. Tendo isso em vista, é comum que se conclua pela necessidade de políticas afirmativas que promovam estes grupos que se encontram em pontos de partida desvantajosos. Exemplos semelhantes podem ser pensados em relação a diferenças em matérias de classe social, gênero, orientação sexual, entre outros temas. Assim, Rawls, reconhecendo tal dinâmica de vantagens e desvantagens, opõe-se à ideia de que o mérito é o suficiente para justificar a existência de desigualdades:

A estrutura básica é o principal objeto da justiça porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início. Aqui a ideia intuitiva é que essa estrutura contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas, em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Essas são desigualdades muito profundas. Além de universais, atingem as oportunidades iniciais de vida; contudo, não podem ser justificadas recorrendo-se à ideia de mérito. É a essas desigualdades, supostamente inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que se devem aplicar em primeiro lugar os princípios da justiça social. (RAWLS, 2016, pp.14,15)

Este entendimento direciona-nos, enfim, ao conceito rawlsiano de justiça como equidade¹, sendo este um conceito importante em sua teoria política. Rawls argumenta que as instituições sociais devem ser estruturadas de tal modo que seja garantido um tratamento justo e imparcial a todos os membros da sociedade, de maneira que não haja favorecimentos injustos a nenhum indivíduo ou grupo. Para que isso seja possível, surge a tarefa de determinar quais seriam os princípios de justiça que permitiriam esta situação na qual os cidadãos subscreveriam termos equitativos de cooperação.

¹ Rawls salienta que os conceitos de justiça e equidade (*fairness*) não podem ser vistos como idênticos. Ver: RAWLS, 2016, p.15)

1.2. A posição original e a teoria ideal

Pode-se então questionar de que maneira é viável um acordo entre pessoas tão separadas pelo conflito de ideias, interesses ou concepções de vida boa. Rawls tenta apontar para este acordo por meio da formulação de uma situação puramente hipotética (2016, p.14), seguindo assim a esteira de filósofos contratualistas como Hobbes, Locke e Rousseau, os quais teriam imaginado um cenário de um pacto promovido entre indivíduos que, partindo de seu estado de natureza, chegariam ao estado civil. Rawls, de maneira semelhante, pensa no alcance de um acordo, a que se chegaria na dinâmica do que ele denomina de posição original (RAWLS, 2016, p.15), entendida como uma situação prévia ao contrato social:

Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero. Presumirei até mesmo que as partes não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância. Isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Já que todos estão em situação semelhante e ninguém pode propor princípios que favoreçam sua própria situação, os princípios de justiça são resultantes de um acordo ou pacto justo. (RAWLS, 2016, p.14,15)

A posição original assemelha-se à ideia de estado de natureza pensada pelos contratualistas, uma vez que é pressuposta uma determinada situação em que os indivíduos encontravam-se antes de efetivamente se tornarem cidadãos. Para Rawls, trata-se de uma situação inicial equitativa (2016, p.15) e é por meio dela que ele busca dar base à justiça como equidade, que, por sua vez, é alcançada na medida em que se chega à escolha de princípios de justiça a serem acordados pelos membros sob o véu da ignorância rawlsiano.

Além disso, com a descrição dessa situação inicial, Rawls espera encontrar princípios que coadunem com os juízos ponderados devidamente apurados e ajustados, chegando assim ao que ele denomina de equilíbrio reflexivo (2016, pp.22,25). Esta noção corresponde ao resultado de um exercício em que os indivíduos, na condição de pessoas livres e iguais, utilizam-se da razão (teórica e prática) e do senso de justiça para ponderar a respeito dos seus próprios juízos (2003, p.40).

Uma importante diferença entre a abordagem contratualista de Rawls, sendo esta tida como neocontratualista, e a abordagem dos contratualistas clássicos é que a primeira considera os princípios primeiros de justiça para a estrutura básica da sociedade, enquanto a última volta-se para a justificação de determinada forma de governo. Ademais, a posição

original possui um caráter mais abstrato, na medida em que o acordo é visto como hipotético e ahistórico:

- (I) É hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes (conforme foram descritas) poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram.
 (II) É ahistórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. E mesmo que o fosse, isso não faria nenhuma diferença. (RAWLS, 2003, p.23)

Para que seja fundamentada a ideia de justiça como equidade, tem-se como empreendimento explorar quais princípios de justiça seriam escolhidos na posição original, considerando que estes não poderiam ser razoavelmente rejeitados e promoveriam, por fim, a manutenção de uma sociedade bem-ordenada.

Enfrentamos aqui uma dificuldade comum a toda concepção política de justiça que se vale da ideia de contrato, tanto social quanto de outra natureza: precisamos encontrar um ponto de vista apartado dessa estrutura de fundo abrangente que não seja distorcido por suas características e circunstâncias particulares - um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas concebidas como livres e iguais possa ser alcançado. (RAWLS, 2011, p.27)

Pode-se objetar à ideia de um ponto de vista afastado das contingências, uma perspectiva que seja alvo de acordo entre indivíduos tão distintos. Quanto a isso, é preciso salientar que a teoria rawlsiana possui um componente abstrato idealizado, na medida em que pressupõe uma teoria ideal acerca dos arranjos sociais. Desse modo, Rawls explicita a sua posição no debate entre a teoria ideal e a teoria não ideal, sendo estas entendidas por ele como, respectivamente, teoria da obediência estrita e teoria da obediência parcial. Ter em mente esta abordagem mostrar-se-á relevante para posteriormente compreendermos as críticas endereçadas à teoria rawlsiana. Sendo assim, voltemo-nos a esta distinção, à guisa de destacar os aspectos ideais do projeto liberal.

Em primeiro lugar, é essencial citar que o embate entre o ideal e o não ideal não é um tema preciso, como aponta a filósofa Laura Valentini². Com a finalidade de mapear o debate em questão, Valentini propõe que há ao menos três formas de interpretar o debate em questão:

² “Este debate metodológico a respeito da natureza própria da filosofia política, e sua inabilidade em guiar a ação nas circunstâncias do mundo real, ficou conhecido como o debate sobre as teorias ideal e não ideal. Um rápido olhar no que se situa sob o título ‘teoria ideal/não ideal’, contudo, revela a heterogeneidade deste debate. Existem, pelo menos, três significados distintos atribuídos aos adjetivos ‘ideal’ e ‘não ideal’, cada um correspondendo a diferentes grupos de questões” (VALENTINI, 2012, p. 654, tradução nossa).

No original: This methodological debate on the proper nature of political philosophy, and its ability to guide action in real-world circumstances, has become known as the debate on ideal and non-ideal theory. A quick glance at what falls under the heading ‘ideal/non-ideal theory’, however, reveals the heterogeneity of this debate. There are at least three distinct meanings given to the adjectives ‘ideal’ and ‘non-ideal’, each corresponding to a different cluster of questions.

a teoria da obediência estrita em oposição à teoria da obediência parcial; a teoria utópica em oposição à teoria realista; e a teoria de estado final em oposição à teoria transicional. Contudo, nossa discussão se concentrará tão somente na primeira interpretação, haja vista que esta tem como gênese as discussões apresentadas em TJ. Como afirma a autora:

Nesse contexto, a ‘teoria ideal’ representa uma teoria construída sob duas suposições: (i) todos os agentes relevantes cumprem com as demandas de justiça a eles aplicadas; e (ii) as condições naturais e históricas são favoráveis [...] A “teoria não ideal” corresponde à negação de (i) e/ou (ii) (VALENTINI, 2012).

Nos termos de Rawls, a teoria não ideal consiste no estudo dos princípios que regem nossa conduta diante das injustiças percebidas na realidade social. Desse modo, são abrangidos tópicos como a teoria do direito penal, a doutrina da guerra justa e as variadas formas de oposição a regimes injustos. Além disso, trabalham-se questões da justiça compensatória e da comparação entre uma forma e outra de injustiça no âmbito institucional (2016, p.10). Portanto, trata-se de uma teoria fortemente sensível aos problemas cotidianos, tais como a injustiça de gênero, a que nos voltaremos de modo mais profundo no terceiro capítulo.

Neste sentido, o debate tem como objetivo identificar os princípios normativos em situações em que todos cumprem o que lhes é requerido em oposição a situações em que nem todos cumprem. Para Rawls, somente a teoria ideal enquanto teoria de obediência estrita pode servir de fundamento para a compreensão acerca das injustiças e problemas sociais apontados pela teoria não ideal, na medida em que consiste em um parâmetro de avaliação das circunstâncias factualmente percebidas.

[a teoria da obediência parcial] estuda os princípios que regem de que modo devemos lidar com a injustiça. Abrange temas como a teoria do direito penal, a doutrina da guerra justa e a justificação das diversas modalidades de oposição a regimes injustos, da desobediência civil e da objeção de consciência à militância de resistência e à revolução [...] É óbvio que os problemas da teoria da obediência parcial são questões prementes e urgentes. É com essas coisas que nos deparamos na vida cotidiana. O motivo para começar pela teoria ideal é que ela oferece, creio, o único fundamento para o entendimento sistemático desses problemas mais prementes (RAWLS, 2016, p. 10)

Compreendendo o debate dessa maneira, é comum argumentar que uma teoria construída tendo por base a idealização de um contexto marcado por condições favoráveis e no qual todos os indivíduos agem com justiça não nos traz respostas satisfatórias a respeito do

que é exigido nos contextos factuais, nos quais nem todos agem com a justiça requerida. Estes críticos da teoria ideal partem da rejeição da suposição rawlsiana de uma sociedade desenvolvida social e economicamente de modo suficiente para a realização de uma teoria da justiça (VALENTINI, 2012, p. 655). Ademais, grande parte das objeções denunciam as consequências negativas da posição original, sob o argumento de que ela pode mascarar injustiças e opressões. Posteriormente, veremos que esta crítica é recorrente em teóricas feministas, as quais alegam que a posição original constrói a imagem de um cidadão essencialmente masculino. Contudo, retomemos o foco para as bases conceituais da obra rawlsiana, de modo a obtermos um arcabouço mais sólido para as discussões feministas.

Ao tratarmos de conceitos básicos da filosofia de Rawls, como a primazia da justiça, a noção de justiça como equidade e a posição original, objetivamos lançar as bases para a compreensão de como Rawls argumenta a respeito das condições de possibilidade de uma visão acordada por pessoas separadas por controvérsias. Para isso, ele recorre ao conceito de razoabilidade, o qual deve ser elucidado para a compreensão da filosofia política rawlsiana, bem como para os objetivos desta dissertação.

Assim, nos encaminhamos para um conceito-chave para o presente texto, pois é a partir da ideia de razoabilidade que, no liberalismo político de Rawls, é construído um critério para a delimitação de doutrinas em uma sociedade democrática constitucional. Dessa forma, é pertinente explorar o que Rawls entende como razoável e, feito isso, será tratada a diferença entre o razoável e o racional, visto que tais conceitos comumente são vistos como sinônimos, ao passo que para Rawls são complementares. Todavia, cabe abordar com mais profundidade as noções de cidadãos livres e iguais, assim como a concepção política de pessoa, antes que volte-se à ideia de razoabilidade.

1.3. A noção de cidadãos livres e iguais e a concepção política de pessoa

Para que se compreenda a ideia de pessoas livres e iguais, é imprescindível que sejam consideradas as duas faculdades morais defendidas pela filosofia política rawlsiana, assim descritas:

(I) Uma dessas faculdades é a capacidade de ter um senso de justiça: é a capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agir a partir deles (e não apenas de acordo com eles).

(II) A outra faculdade moral é a capacidade de formar uma concepção do bem: é a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem. Tal concepção é uma família ordenada de fins últimos que determinam a concepção

que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida. Os elementos dessa concepção costumam fazer parte de, e ser interpretados por, certas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes à luz das quais os vários fins são ordenados e compreendidos. (RAWLS, 2003, p. 26)

Tais faculdades morais são requisitos para que um indivíduo seja capaz de envolver-se num sistema de cooperação social, possuindo assim a habilidade de agir conforme os termos equitativos da concepção política de justiça. Isto, contudo, ainda não explica no que consiste a noção de pessoas livres e iguais. Assim, além de considerar as duas faculdades morais, é também necessário aprofundar o conceito de pessoa em Rawls.

Tendo em vista que a teoria da justiça como equidade trata-se de uma concepção política de justiça, a ideia de pessoa também é trabalhada em termos políticos.

Isso significa que a concepção de pessoa não foi tirada da metafísica, da filosofia do espírito, ou da psicologia, e pode ter pouca relação com concepções do eu discutidas nessas disciplinas [...] A concepção de pessoa é, em si, normativa e política, e não metafísica ou psicológica. (RAWLS, 2003, p.27)

No discurso liberal rawlsiano, portanto, a ideia de pessoa não pode ser entendida da mesma maneira que, por exemplo, nos discursos religiosos, os quais consideram o ser humano numa abordagem metafísica. Contudo, é importante salientar que esta visão nem sempre esteve presente em Rawls, uma vez que, em TJ, o filósofo parte de uma visão kantiana, pautada em princípios como autonomia e racionalidade, os quais frequentemente são interpretados metafisicamente.

À medida que Rawls, em LP, passa a atentar-se de modo profundo para o fato do pluralismo de doutrinas e modos de vida em uma sociedade democrática, ele percebe que a concepção kantiana de pessoa não é um ponto de partida neutro para a formulação de uma teoria política, mas sim uma concepção da qual discordam muitas pessoas razoáveis em uma sociedade pluralista (WEITHMAN, 2011, p.19). Com isso em mente, ele então redefine a visão de pessoa em termos puramente políticos, sem vínculo com qualquer doutrina abrangente, seja ela religiosa ou secular. Essa nova concepção, ao buscar fundamentar-se em ideias presentes na cultura política democrática, estabelece uma base comum e pública, a qual ninguém pode razoavelmente rejeitar.

Assim, a pessoa é vista em termos puramente políticos, não se alicerçando em qualquer doutrina abrangente, seja religiosa ou secular. Como vimos anteriormente, possuir as duas faculdades forma a base necessária para que exista a igualdade entre os cidadãos, permitindo que estes sejam plenamente capazes de participar da vida cooperativa no contexto

social (Rawls, 2003, p.28). Este pressuposto é utilizado por Rawls para delimitar a diferença entre uma sociedade política e as variadas associações ou comunidades que podem existir no âmbito da vida social, dentre elas pode-se destacar igrejas, sociedades científicas, instituições culturais, universidades. Podemos também considerar ONG's, movimentos sociais, partidos políticos, agremiações, times esportivos, entre outros.

Os exemplos citados dizem respeito a modos de interação social nos quais é possível nos vincularmos de acordo com nossos desígnios, bem como deles nos retirarmos, se assim julgarmos prudente. Quanto à sociedade política, contudo, ela não se pode evitar. Afinal, trata-se de uma realidade na qual, via de regra, nos encontramos no momento em que nascemos e da qual somente mediante a morte é que se pode retirar-se (RAWLS, 2011, p.13).

É um erro grave não distinguir entre a ideia de uma sociedade política democrática e a ideia de comunidade. Uma sociedade democrática sem dúvida acolhe muitas comunidades dentro dela, e tenta ser um mundo social dentro do qual a diversidade possa florescer num clima de entendimento mútuo e concórdia; mas essa sociedade não é em si uma comunidade, nem pode sê-lo tendo em vista o fato do pluralismo razoável. Isso só seria possível mediante o uso opressivo do poder governamental, o que é incompatível com as liberdades democráticas básicas. (RAWLS, 2003, p. 29)

Assim, considerando a noção rawlsiana de pessoa, assim como a de pessoas livres e iguais, tendo as duas faculdades morais como base desta igualdade, podemos enfim compreender como o filósofo encara o fato do pluralismo razoável e, para isso, é preciso que inicialmente se esclareça o que se quer dizer com a palavra “razoável”.

1.4. A coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis

Na justiça como equidade, o razoável é compreendido como “uma virtude de pessoas engajadas na cooperação social entre iguais” (RAWLS, 2011, p. 57). A partir desta noção, Rawls busca construir uma base para a tolerância no âmbito democrático, o qual é caracterizado pelo pluralismo razoável. O conceito de razoabilidade é comumente atrelado ao de racionalidade, de modo que o primeiro é tido como derivado do último. Em Rawls, contudo, tal derivação é negada. Sendo assim, é preciso que seja destacada a distinção que há entre o razoável e o racional, para que finalmente a noção de razoável na filosofia política de Rawls seja assimilada.

Tal distinção remete à filosofia de Kant, quando este traça uma diferença entre o imperativo categórico e o imperativo hipotético. O imperativo hipotético refere-se às regras condicionadas pelos fins particulares de um indivíduo, agindo este de maneira interessada.

Por exemplo, se um indivíduo X possui o objetivo Y, ele deve realizar Z, ou seja, um conjunto de ações que o direcionam aos seus objetivos pessoais. Por sua vez, o imperativo categórico diz respeito a um princípio universal e incondicional, sendo assim independente de fins particulares. Dessa forma, age-se de acordo com uma lei universal.

A filosofia kantiana é incorporada na filosofia rawlsiana, na medida em que o imperativo hipotético e o imperativo categórico são análogos, respectivamente, como o racional e o razoável. Para Rawls, é importante que haja um equilíbrio entre a racionalidade e razoabilidade para que seja possível a construção de uma sociedade cooperativa. Voltemos, assim, à maneira com que o filósofo trabalha os dois termos, tendo como partida a racionalidade e a sua insuficiência para a possibilidade de uma cooperação social.

A ideia de racionalidade é um tópico frequentemente tratado ao longo da tradição filosófica, uma vez que é praticamente inviável falar do ser humano sem levar em consideração a sua característica básica, a saber, a de ser dotado de razão. A faculdade racional é um meio que possibilita o indivíduo a tomar decisões que o levem a atingir os seus objetivos pessoais, conforme afirma Rawls:

O racional aplica-se ao modo como esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma como são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e, nesse caso, é guiado por princípios conhecidos, como optar pelos meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais condições (2011, p.60),

Desse modo, a racionalidade é indispensável para a realização dos interesses de um indivíduo, habilitando-o a analisar e concluir a melhor forma de atingir o fim desejado, semelhantemente ao imperativo hipotético de Kant. Contudo, tendo em mente os objetivos de uma sociedade democrática aos moldes liberais, o aspecto da racionalidade mostra-se insuficiente para garantir um sistema equitativo de cooperação. Assim, ser somente racional não garante ao indivíduo uma postura capaz de abranger objetivos de vida diferentes dos seus. Afinal, é por meio da racionalidade que uma pessoa escolhe os seus fins individuais, além da habilidade de persegui-los, uma vez que são oferecidos meios de deliberação e julgamento que melhor satisfaçam tal objetivo, e isto pode muitas vezes implicar numa interferência nos objetivos alheios.

Levando em consideração a possibilidade de interferência, Rawls advoga em favor da necessidade da sensibilidade moral, uma espécie de virtude que permite ao indivíduo a capacidade de não limitar-se aos seus próprios interesses:

O que agentes racionais não têm é a forma específica de sensibilidade moral que está por trás do desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal e de fazê-lo em termos que se possa razoavelmente esperar que outros, na condição de iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável abranja a totalidade da sensibilidade moral, e sim que inclua a parte que tem relação com a ideia de cooperação social equitativa. Quando seus interesses se restringem a benefícios para si próprios, agentes racionais se tornam quase psicopatas. (2011, pp. 60-61)

Pressupondo a insuficiência da racionalidade para a manutenção da cooperação social, Rawls infere que há uma relação de complementaridade entre o razoável e o racional, de maneira que, para a garantia de uma sociedade cooperativa, os agentes sociais não podem ser apenas razoáveis ou apenas racionais:

Como ideias complementares que são, nem o razoável nem o racional podem dispensar um ao outro. Agentes que fossem somente razoáveis não teriam fins próprios que desejassem realizar por meio da cooperação equitativa; e agentes que são somente racionais carecem de um senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das demandas de outros. (2011, p. 62)

Em Rawls, o razoável é compreendido por meio de dois aspectos fundamentais, sendo o primeiro a disposição de propor termos equitativos de cooperação e de cumpri-los. Já o segundo aspecto é o reconhecimento dos limites da capacidade de juízo (2011, pp. 64-65), sendo compreendida como a habilidade de raciocinar, formular convicções e avaliar proposições. Nesse sentido, ser razoável inclui o entendimento de que as pessoas, embora racionais e razoáveis, não são capazes de chegar à mesma inferência a respeito de questões morais, religiosas ou filosóficas. Isso ocorre porque as contingências vivenciadas por cada indivíduo exercem papel significativo no processo formativo de suas percepções acerca da realidade.

Assim, os limites da capacidade de juízo são considerados as fontes do desacordo razoável, uma vez que, por exemplo, as disparidades das experiências vividas por diferentes pessoas igualmente razoáveis e racionais levam-nas a adotarem diferentes modos de vida:

[...] em uma sociedade contemporânea, com seus inúmeros cargos e posições, suas variadas divisões de trabalho, seus muitos grupos sociais e sua diversidade étnica, as experiências totais dos cidadãos são suficientemente díspares para que seus juízos sejam divergentes, ao menos em certo grau, em relação a muitos, quando não à maioria dos casos que tenham significativo grau de complexidade. (RAWLS, 2011, p.67)

Assim, o caráter contingente da experiência mostra-se um fator por muitas vezes determinante nas escolhas individuais de um cidadão, o que faz do desacordo uma

consequência inevitável em meio a pessoas razoáveis em uma sociedade suficientemente complexa.

[...] pessoas razoáveis são aquelas dispostas a propor, ou a reconhecer quando outros os propõem os princípios necessários para especificar o que pode ser considerado por todos como termos equitativos de cooperação. Pessoas razoáveis também entendem que devem honrar esses princípios, mesmo à custa de seus próprios interesses se as circunstâncias o exigirem, desde que os outros também devam honrá-los. É insensato não estar disposto a propor tais princípios, ou não honrar termos equitativos de cooperação que, espera-se, os outros possam razoavelmente aceitar; é pior que insensato quando a pessoa apenas parece ou finge propô-los ou honrá-los, mas está disposta a violá-los em benefício próprio assim que a ocasião o permitir. (RAWLS, 2003, p.9)

Além disso, Rawls destaca o caráter público do razoável, na medida em que é pelo razoável que adentramos ao mundo público de outros e nos dispomos a propor ou aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação (2011, p.63). Ser razoável, portanto, significa estar comprometido com um sistema de sociedade que contemple não apenas os seus interesses pessoais, mas também os interesses de pessoas, também razoáveis, cujas perspectivas morais, filosóficas ou religiosas muitas vezes são radicalmente distintas das suas.

A partir do entendimento de pessoas razoáveis, Rawls trabalha a noção do que ele chama de doutrinas abrangentes razoáveis, cuja circulação deve ser garantida, apesar das discrepâncias entre elas. A discordância entre indivíduos que subscrevem determinadas doutrinas abrangentes razoáveis é um pressuposto que Rawls adota para pensar um Estado democrático legítimo num contexto social caracterizado pela controvérsia. As pessoas tendem a discordar no que se refere às concepções de bem, sendo elas consideradas razoáveis no tocante ao exercício de suas capacidades cognitivas, na medida em que agem de boa fé e põem em prática o melhor de suas habilidades.

As doutrinas abrangentes razoáveis são aquelas que possuem como características a aceitação de valores democráticos fundamentais, como a liberdade e a igualdade entre os membros de uma sociedade democrática, e a capacidade de coexistência com outras doutrinas embora demasiadamente divergentes. Por outro lado, uma doutrina não é considerada razoável quando não possui tais características, de sorte que frequentemente busca se impor sobre as demais ou negar direitos fundamentais. Uma doutrina como esta, segundo Rawls, deve ser contida, para que a unidade e a justiça social não sejam corroídas (2011, p.XVII), e é a respeito disso que falaremos de maneira aprofundada posteriormente.

Quando uma doutrina é tida como razoável, não é levada em consideração a ideia de verdade ou falsidade, uma vez que um Estado liberal deve-se manter neutro diante das

concepções de bem. Consequentemente, atribui-se o caráter de razoável a variadas doutrinas, mesmo quando tão distintas umas das outras. Assim, por exemplo, uma doutrina cristã pode ser tão razoável quanto determinada doutrina muçulmana, embora historicamente sejam marcadas por uma forte rivalidade. O mesmo vale para qualquer doutrina religiosa ou não-religiosa, independentemente de ser verdadeira ou falsa.

O liberalismo político considera razoáveis muitas das doutrinas conhecidas e tradicionais - religiosas, filosóficas e morais - ainda que não possamos considerá-las seriamente para nós mesmos, por julgarmos que conferem peso excessivo a alguns valores e não reconhecem a importância de outros [...] A consequência evidente dos limites da capacidade de juízo é que as pessoas razoáveis não professam todas elas a mesma doutrina abrangente. Além disso, também reconhecem que todas as pessoas, sem exceção, incluindo elas próprias, estão sujeitas a esses limites e que há muitas doutrinas razoáveis que têm aceitação, mesmo não sendo possível que todas sejam verdadeiras (e mesmo sendo possível que nenhuma delas seja verdadeira). A doutrina que uma pessoa razoável aceita não é senão uma dentre outras doutrinas razoáveis. Ao aceitá-la, essa pessoa acredita, evidentemente, que é verdadeira, ou pelo menos razoável, conforme o caso. (RAWLS, 2011, p.71)

A coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis direciona-nos à discussão a respeito de um critério normativo que permita ao Estado liberal o efetivo exercício do seu poder, de modo a não interferir na circulação de tais doutrinas. Para que isso seja possível, é preciso que se utilize um procedimento que considere o fato do pluralismo razoável, de maneira que não acaba por impor sobre os cidadãos livres e iguais uma determinada concepção de bem. Com isso em mente, veremos que Rawls apresenta uma teoria apoiada em um modelo de fundamentação construtivista, conceito a que nos voltaremos agora. Feito isso, nos atentaremos ao conceito de consenso sobreposto e de neutralidade, que servirão de base para pensarmos o tema da exclusão de doutrinas irrazoáveis em uma democracia constitucional.

1.5. O construtivismo político

O construtivismo é uma posição metaética caracterizada por pensar a normatividade a partir da premissa de que os princípios morais não decorrem de fatos externos à mente. Neste sentido, identificar um princípio moral não consiste numa investigação de uma suposta realidade moral a ser aplicada no âmbito normativo, mas sim, por meio de um processo deliberativo, chegar a uma conclusão quanto aos princípios a serem adotados.

Em Rawls, o construtivismo restringe-se ao âmbito político, pressupondo que, uma vez alcançado o equilíbrio reflexivo, os princípios de justiça política podem emergir de um procedimento de construção. Nessa perspectiva, os agentes situados na posição original, na

condição de razoáveis e racionais, escolhem a partir de uma lista de princípios destinados a regular a estrutura básica da sociedade (2011, p. 106).

O significado pleno de uma concepção política construtivista encontra-se em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade que uma sociedade democrática tem de assegurar um consenso sobreposto acerca dos seus valores políticos fundamentais. A razão para que tal concepção possa ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes está no fato de que essa concepção desenvolve os princípios de justiça a partir das ideias públicas e compartilhadas de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como pessoas livres e iguais, valendo-se, para isso, da razão prática comum dos próprios cidadãos. Ao acatar esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes razoáveis. (RAWLS, 2011, p.107)

O construtivismo político é colocado em contraste com o intuicionismo racional³, que, por sua vez, pressupõe a existência de verdades morais autoevidentes ou metafisicamente fundadas. Rawls, buscando defender a sua posição construtivista, trabalha a diferença entre ela e a abordagem intuicionista sob quatro aspectos, os quais serão trabalhados paralelamente no presente texto.

Em primeiro lugar, o intuicionismo tem como característica a suposição de que os princípios fundamentais, quando corretos, são proposições verdadeiras sobre uma ordem independente de valores morais, além de não dependerem de nenhuma atividade mental (RAWLS, p. 108, 109). Em contraste, como já vimos, o construtivismo político descreve uma estrutura procedimental da qual são originados os princípios que compõem o conteúdo da justiça política.

Em segundo lugar, o intuicionismo afirma que os princípios morais fundamentais são conhecidos pela razão teórica, de modo que o conhecimento moral é encarado de maneira semelhante aos conhecimentos aritméticos e geométricos. Enquanto isso, o construtivismo político parte da razão prática para justificar os princípios políticos de justiça (RAWLS, pp. 109, 110).

Em terceiro lugar, o intuicionismo pressupõe uma concepção fraca de pessoa, limitando-se a levar em conta a noção de um agente cognitivo. Assim, não é feita a exigência de uma noção mais complexa como a concepção política de pessoa adotada por Rawls. Finalmente, em quarto lugar, o intuicionismo concebe tradicionalmente a ideia de verdade, considerando assim julgamentos morais vistos como verdadeiros e que independem de

³ É importante destacar que Rawls não se opõe diretamente ao intuicionismo, uma vez que trata-se de uma doutrina abrangente razoável. Dessa forma, é crucial que o construtivismo político não contradiga esta doutrina (2011, p.112).

valores morais. Em oposição, o construtivismo político não emprega o conceito de verdade, suplantando-o pela ideia do razoável, que viabiliza um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis (RAWLS, pp.109-111).

Ao adotar a ideia de que os princípios de justiça resultam de uma construção prática, e não da descoberta de verdades morais objetivas, é possível que inicialmente suspeite-se que a teoria rawlsiana carece de objetividade. Com isso em mente, Rawls busca demonstrar que o construtivismo político incorpora uma concepção própria de objetividade, adequada ao domínio político e consistente com o pluralismo razoável. Com essa finalidade, ele identifica seis elementos essenciais a uma concepção de objetividade, os quais garantem uma base compartilhada de justificação pública (2011, pp. 131–138)

O primeiro elemento refere-se à estrutura pública do juízo, ou seja, a exigência de que hajam meios que viabilizem a formulação e avaliação de juízos racionais, baseando-se em razões e evidências reconhecidas de maneira mútua entre os cidadãos. O segundo elemento consiste em um procedimento apropriado por meio do qual os juízos são considerados objetivos, sendo então endossados pela preponderância de razões obtidas. O terceiro elemento diz respeito às razões obtidas, as quais devem ser reconhecidas como obrigatórias ou prioritárias por agentes razoáveis.

O quarto elemento enfatiza a distinção entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista individual. Neste sentido, a objetividade requer que os princípios políticos de justiça sejam justificados independentemente das concepções particulares dos indivíduos, sendo então fundamentados pelo ponto de vista público compartilhado. O quinto elemento aponta para a possibilidade de acordo entre agentes razoáveis, considerando que eles tendem a convergir nos mesmos princípios quando estão sob condições justas e equitativas. Finalmente, o sexto elemento essencial a uma concepção de objetividade é um resultado dos cinco elementos anteriores e “requer que sejamos capazes de explicar os desacordos de certa maneira” (2011, p.133).

Os seis elementos citados relacionam-se intimamente com a noção de razoabilidade, a qual, conforme explicitado anteriormente, diferencia-se da racionalidade mediante o seu caráter público, na medida em que permite ao indivíduo a capacidade de agir conforme princípios relativos à cooperação. Quanto à relação entre tais princípios e a concepção de objetividade presente no construtivismo, Rawls afirma:

Estes princípios resultam de um procedimento de construção que expressa os princípios da razão prática, conjugados às concepções apropriadas de sociedade e de pessoa, e, como tais, podem ser empregados para fundamentar nossos juízos como

razoáveis. Juntos, nos fornecem uma concepção política de justiça para julgar nossas instituições básicas e especificar os valores políticos de acordo com os quais essas instituições podem ser avaliadas. Os elementos essenciais da objetividade são, portanto, aquelas características que se exigem de uma estrutura de pensamento e juízo, se o que se quer é que essa estrutura possa se constituir em uma base pública aberta de justificação para cidadãos percebidos como livres e iguais. Quando os cidadãos compartilham uma concepção política e razoável de justiça, compartilham também uma base comum mediante a qual a discussão pública de questões fundamentais pode se processar (2011, p.136)

Assim, para que se tenha uma base de justificação pública e compartilhada entre os agentes razoáveis, é fundamental que os seis elementos da objetividade estejam presentes. Além disso, para Rawls, tais elementos são satisfatórios, conferindo ao seu liberalismo político uma interpretação da objetividade que é suficiente para o projeto de uma concepção política de justiça. Levando isso em consideração, ele sustenta que o liberalismo político não precisa ir além de sua concepção de juízo razoável, legando às doutrinas abrangentes o conceito de julgamento moral verdadeiro (2011, p.138).

Dessa maneira, a objetividade é compreendida não em termos metafísicos, mas em conformidade com o que pessoas razoáveis e racionais tendem a acordar em um contexto favorável a um exercício deliberativo adequado:

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

A partir dessa interpretação da objetividade, é possível questionar de que maneira uma razão, em termos políticos, pode ser considerada objetiva. Em outras palavras, como podemos demonstrar que uma ordem objetiva de razões existe? Rawls busca contornar este questionamento recorrendo ao êxito da prática compartilhada, isto é, a efetiva funcionalidade do processo deliberativo no decorrer do tempo. Neste sentido, Rawls limita-se a um argumento pragmático, afirmando que, se o processo deliberativo efetivamente funciona entre cidadãos tidos como razoáveis, pode-se concluir que isso é suficiente para acreditar na existência de razões objetivas.

[...] o êxito da prática compartilhada entre aqueles que são razoáveis e racionais é que nos autoriza dizer que uma ordem de razões existe. A ideia é que, se aprenderemos a utilizar e aplicar os conceitos de juízo e inferência, fundamentação e

evidência, bem como os princípios e critérios que especificam os tipos de fatos que devem contar como razões de justiça política, e se descobrirmos que, raciocinando à luz desses critérios mutuamente reconhecidos, podemos chegar a um acordo no juízo ou, se não chegarmos a um acordo integral, pelo menos podemos reduzir nossas discordâncias em um grau suficiente para assegurar o que nos parecem ser relações justas ou equitativas, aceitáveis ou decentes entre nós, então tudo isso sustentará a convicção de que razões objetivas existem. Tais são os fundamentos que apoiam essa convicção (2011, pp.142, 143).

O projeto rawlsiano de identificar uma base pública de justificação entre cidadãos, razoáveis e racionais, conduzem-nos a um conceito-chave no liberalismo político: o de consenso sobreposto. Assumindo o construtivismo como procedimento normativo e o desafio de justificar a sua teoria em um contexto caracterizado pelo pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis, somos levados a perguntar como é possível alcançar a estabilidade. Levando isso em consideração, é introduzida a noção de consenso sobreposto, que Rawls utiliza para discutir a possibilidade de distintas doutrinas abrangentes razoáveis entrarem em um acordo no tocante a princípios políticos comuns.

1.6. O consenso sobreposto e o problema da estabilidade

Um dos desafios para a manutenção da ordem de uma sociedade democrática marcada por profundas discordâncias, dado o fato do pluralismo razoável, é o alcance da unidade social e da estabilidade, sendo esta entendida como a habilidade de uma sociedade manter-se em funcionamento no decorrer no tempo sem que seja necessário recorrer a uma geração excessiva⁴, isto é, a imposição de valores de doutrina abrangente específica.

A ideia de estabilidade é frequentemente mal compreendida, sendo muitas vezes interpretada como uma estabilidade estatal. Neste sentido, a estabilidade limita-se à preservação do poder de um estado no decorrer do tempo. Esta interpretação é insuficiente para o projeto rawlsiano, uma vez que, neste sentido, ser estável não garante a justiça por parte do estado. Wheatman argumenta:

Digamos que esse tipo de estabilidade seja obtido em um estado S por algum período, caso não haja nenhuma mudança extraconstitucional significativa nas fronteiras de S ou na estrutura de seu governo durante esse período, e haja cumprimento regular da lei por uma parcela suficientemente grande da população de S. A estabilidade do estado pode ser obtida mesmo que as leis cumpridas pelos

⁴ Este termo não é utilizado na obra de Rawls. Todavia, o conceito subjacente, o problema de uma sociedade tentar impor uma única doutrina abrangente, é discutido indiretamente em várias passagens de TJ e, mais profundamente, em LP.

cidadãos sejam injustas. De fato, como a história mostra, estados totalitários podem ser estáveis por períodos consideráveis de tempo (2011, p. 44, tradução nossa).⁵

Em Rawls, entretanto, a estabilidade é interpretada de outra forma, estando ligada à preservação, não do poder, mas da justiça no decorrer do tempo. Afinal, como verificado no exemplo acima, a mera estabilidade do poder muitas vezes pode estar atrelada à perpetuação de estados contrários aos princípios de justiça.

Em TJ, a estabilidade é vista como uma derivação da congruência entre a justiça e o bem individual. Nesse sentido, os princípios de justiça (entendida como justiça como equidade) seriam internalizados pelos cidadãos, sendo vistos como politicamente necessários na medida em que o bem-estar de cada um deles é promovido.

Em uma sociedade bem-ordenada, cada pessoa entende os princípios primeiros que regem todo o sistema conforme deve ser no decorrer de muitas gerações, e todos têm uma firme intenção de adotar esses princípios em seu plano de vida. Assim, o projeto de cada pessoa recebe uma estrutura mais ampla e rica do que teria em outra situação; e ajusta-se aos planos das outras pessoas por meio de princípios mutuamente aceitáveis (RAWLS, 2016, pp. 651-652)

Assim, a estabilidade seria estabelecida por meio de um consenso, de ordem moral, entre os cidadãos, cujas ações estariam em consonância com os princípios de justiça, promovendo seus interesses particulares. Contudo, em LP, o entendimento de que a estabilidade resulta de uma congruência passa a ser visto como irrealista, em virtude do pluralismo razoável como característica inevitável do âmbito democrático. Consequentemente, em vistas de alcançar a unidade social e a estabilidade, uma sociedade democrática não pode ter como base uma doutrina abrangente razoável.

Para que isso seja alcançado, é preciso que haja um consenso entre pessoas de diferentes doutrinas, um acordo cujas fontes sejam variadas, cada uma partindo de uma doutrina em específico. Com isso em mente, Rawls introduz a ideia de consenso sobreposto, que diz respeito a uma concordância no que se refere a uma concepção política, e não uma concepção moral específica, tendo em vista que, nos termos do liberalismo político, deve ser garantida a coexistência de múltiplas concepções morais.

⁵ No original: Let us say that this kind of stability obtains in a state S for some period just in case there is no significant extra-constitutional change in S's borders or in the structure of its government in that period, and there is regular compliance with the law by a sufficiently large portion of S's population. State stability can obtain even if the laws with which citizens comply are unjust. Indeed, as history shows, totalitarian states can be stable for considerable periods of time.

Em tal consenso, essas doutrinas subscrevem a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social se baseia em um consenso acerca da concepção política; e estabilidade se torna possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade e quando as exigências da justiça não conflitam por demais com os interesses essenciais dos cidadãos, considerando-se o modo como esses interesses se formam e são fomentados pelos arranjos sociais de sua sociedade (RAWLS, 2011, p.158).

Rawls defende que a estabilidade pode se dar por razões distintas e, em decorrência disso, procura destacar a diferença entre o consenso sobreposto e um mero *modus vivendi*, tendo como parâmetro a ideia de estabilidade. O termo *modus vivendi* usualmente refere-se a um tratado estabelecido entre dois Estados com conflito de interesses.

Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente que cada Estado agisse para assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e as condições do tratado sejam estabelecidos de tal maneira que seja de conhecimento público, não sendo vantajoso para nenhum dos dois violá-lo. Respeitar-se-á o tratado, então, porque cada uma das partes considera que fazê-lo corresponde a seu interesse nacional, que inclui o interesse de cada uma delas em manter a reputação de ser um Estado que cumpre os tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão dispostos a alcançar seus objetivos às expensas do outro e podem vir a fazê-lo caso as condições se alterem (RAWLS, 2011, p. 173)

A estabilidade deste tipo de consenso tem como base as circunstâncias sob as quais as partes se encontram. Levando em consideração a variabilidade das circunstâncias, é esperado que a estabilidade também sofra variação. Assim, a unidade social presente neste acordo é apenas aparente, uma vez que se trata de uma mera barganha política e, por conseguinte, trata-se de uma estabilidade alcançada por razões tidas como erradas.

Em contraste, o consenso sobreposto apresenta-se como um meio de alcance da estabilidade pelas razões corretas. Diferentemente de um simples acordo a se estabelecer dado um conjunto de circunstâncias variáveis, em um consenso sobreposto cada cidadão encontra, a partir da sua própria doutrina abrangente, razões para aceitar os princípios políticos de justiça, uma vez que estes asseguram as suas liberdades básicas. Nas palavras de Freeman,

Kantianos, utilitaristas, pluralistas, católicos, protestantes, judeus, muçulmanos, relativistas culturais, céticos morais, e assim por diante, aceitarão e endossarão uma concepção liberal de justiça por razões peculiares a cada uma de suas doutrinas abrangentes (se tiverem uma); e, se não tiverem, então simplesmente porque consideram uma concepção política liberal de justiça intrinsecamente razoável. A justiça, então, será racional para cada um – instrumentalmente ou intrinsecamente, dependendo de sua concepção particular de bem – e a sociedade demonstrará estabilidade pelas razões corretas (2007, p.367-368).⁶

⁶ No original: Kantians, utilitarians, pluralists, Catholics, Protestants, Jews, Muslims, cultural relativists, moral skeptics, and so on will all accept and endorse a liberal conception of justice for reasons peculiar to each of their comprehensive doctrines (if they have one); and if not, then simply because they find a liberal political conception of justice intrinsically reasonable. Justice will then be rational for each – instrumentally or

Dessa maneira, os cidadãos não estariam ligados a um acordo por mera estratégia ou conveniência, o qual poderia ser abandonado caso surgisse um acordo melhor. Pelo contrário, o consenso sobreposto fundamenta-se em uma justificação pública, tendo em vista que cada cidadão pode justificar a concepção política de justiça acordada a partir de suas próprias doutrinas abrangentes razoáveis, de modo que não haveria meio melhor de garantir suas liberdades básicas.

A ideia de consenso sobreposto é utilizada para explicar as condições de possibilidade de uma sociedade simultaneamente pluralista e estável. Assim, aponta-se para uma concepção política sem pretensão de validade ética, na medida em que é compatível com a diversidade de concepções éticas, não contestando a verdade delas. Portanto, o consenso sobreposto é essencialmente político-moral entre doutrinas abrangentes, de modo que o seu aspecto ético só é encontrado da perspectiva de cada doutrina (FORST, 2010, p.123).

A concepção política de pessoa, anteriormente trabalhada, ajuda-nos a pensarmos a ideia de consenso sobreposto, como argumenta Weithman:

A defesa pública da justiça como equidade foi então explicitamente dita como iniciada, não a partir de uma concepção metafísica de pessoa, mas a partir da concepção de cidadão encontrada na cultura política pública de uma sociedade democrática. Os princípios de justiça foram então justificados — via consentimento — por essa concepção política de pessoa. As premissas políticas da nova defesa poderiam, assim, servir como a base pública compartilhada dos princípios que Rawls esperava fornecer em TJ. Como os membros da sociedade bem-ordenada endossam essas premissas a partir de suas próprias doutrinas abrangentes, a "carta fundadora" da sociedade bem-ordenada é, por assim dizer, uma área de "sobreposição" entre doutrinas de divergentes de outra forma — daí a imagem de um "consenso sobreposto" (2011, p.19, tradução nossa).⁷

Nesse sentido, a concepção política de pessoa possibilita a formulação de uma base de justificação pública, dissociando a justiça de compromissos metafísicos ou morais abrangentes e promovendo um ponto de convergência entre doutrinas razoáveis em uma sociedade caracterizada pela pluralidade. Dessa maneira, tem-se uma estabilidade que não advém de uma uniformidade de doutrinas, mas da disposição das doutrinas abrangentes de

intrinsically, depending on their particular conception of the good – and society will evince stability for the right reasons.

⁷ The public defense of justice as fairness was then explicitly said to begin, not from a metaphysical conception of the person, but from the conception of the citizen found in the public political culture of a democratic society. The principles of justice were then said to be justified—via consent—by this political conception of the person. The political premises of the new defense could then serve as the shared, public basis of the principles that Rawls had hoped to provide in TJ. Because members of the WOS endorse those premises from within their own comprehensive doctrines, the “foundation charter” of the WOS is, as it were, an area of “overlap” among otherwise divergent doctrines — hence the image of an “overlapping consensus.” (Página 19).

endossarem os princípios políticos que asseguram a diversidade e as liberdades fundamentais de todos os cidadãos.

Ao analisarmos a ideia de um consenso sobreposto entre doutrinas, simultaneamente distintas e válidas em decorrência do seu caráter razoável, podemos observar uma característica marcante em diversas teorias liberais: o ideal de neutralidade. Em Rawls, a neutralidade estatal se evidencia na medida em que este asserta que o Estado não deve impor uma doutrina abrangente, mas sim propiciar um ambiente em que variadas doutrinas razoáveis, embora contraditórias, possam circular.

Desta feita, é importante que exploremos em que sentido a teoria rawlsiana consiste numa abordagem neutra para que, posteriormente, trabalhemos a noção de razão pública, uma vez que esta decorre da pressuposição de uma neutralidade estatal diante da multiplicidade de doutrinas, modos de vida e concepções de bem.

1.7. O ideal de neutralidade

Na introdução ao livro *Political Neutrality: Re-Evaluation*, Roberto Merrill descreve a história contemporânea da neutralidade política e destaca as possíveis interpretações que se pode ter ao considerar uma teoria política como neutra. Embora a ideia de neutralidade não esteja explícita na teoria, uma vez que Rawls não faz menção a este conceito, ela se encontra no coração do seu pensamento liberal. Merrill, tendo TJ como foco, observa:

[...] parece estar implícito na ideia de Rawls que os princípios de justiça corretos são aqueles que seriam escolhidos em uma posição original hipotética por indivíduos que ignoram suas concepções particulares de uma vida boa. A neutralidade também parece ancorada no desenvolvimento que Rawls faz da ideia de prioridade do justo sobre o bem (2014, p.2, tradução nossa⁸).

Desse modo, considerando a pressuposição da neutralidade na teoria rawlsiana, é pertinente que exploremos em que sentido e até que ponto o liberalismo político de Rawls mostra-se neutro, uma vez que existe mais de um tipo de interpretação do termo em questão. Com isso em mente, Merrill distingue os três tipos de neutralidade: 1) neutralidade de efeito; 2) a neutralidade de intenção; 3) a neutralidade de justificação. Sendo assim, analisaremos em que consiste cada um desses tipos e em qual deles a teoria rawlsiana se encontra. Veremos

⁸ No original: This is because it seems implicit in Rawls's idea that the correct principles of justice are those that would be chosen in a hypothetical original position by individuals who are ignorant of their particular conceptions of a good life. Neutrality also seems anchored in Rawls's development of the idea of the priority of the right over the good

que, apesar da aparente plausibilidade das duas primeiras, apenas a última coaduna com os princípios liberais.

Em uma neutralidade de efeito, os agentes políticos são impedidos de tomar alguma decisão cujo resultado seja o favorecimento de uma concepção de vida boa em particular. Este tipo de neutralidade, conforme aponta Merrill, pode se dar de dois modos: ou o estado se abstém de promover alguma concepção de bem em detrimento das outras ou ele deve promover todas as concepções de bem por meio de uma política pública que afete cada uma delas de maneira igualitária (2014, p.3).

Em uma primeira leitura, é possível concluir que esta visão de neutralidade relaciona-se com as demandas de uma dinâmica social marcada pelo pluralismo de doutrinas abrangentes pressuposto por Rawls, uma vez que ancora-se na preocupação nos efeitos injustos que podem decorrer de uma decisão política. Entretanto, Merrill alega que há um consenso que a neutralidade de efeito não é uma interpretação plausível do ideal de neutralidade, tendo em vista que é difícil prever as consequências que uma lei pode causar em todas as concepções de vida boa (2014, p.3). Ele exemplifica:

[...] conceder a todos o direito à educação gratuita não implica que todos serão capazes de se beneficiar igualmente dela. Pessoas diferentes podem se beneficiar de modo desigual tão somente porque suas preferências e capacidades são diferentes. Especificamente, os recursos que o Estado pode distribuir por meio de suas políticas possuem, em cada concepção de bem, o valor correspondente à hierarquia de valores específica de cada uma dessas concepções (2014, p.3, tradução nossa⁹).

De fato, é importante considerar, no que diz respeito aos efeitos de uma ação estatal, as variáveis que dependem mais dos elementos presentes no escopo das doutrinas e modos de vida de uma sociedade democrática do que do poder dos agentes políticos. Dessa forma, a implementação de uma neutralidade de tal tipo mostra-se implausível e até mesmo incompatível com o liberalismo, uma vez que isso requeriria um certo grau de intervencionismo estatal (MERRIL, 2014, p.3).

Por sua vez, a neutralidade de intenção consiste na ideia de que o Estado não deve agir com a intenção de promover determinada concepção de bem. Em uma leitura menos cuidadosa, é possível que a neutralidade de intenção seja interpretada como sinônimo da neutralidade de efeito, uma vez que ambas apontam para um estágio posterior à determinada política pública. Todavia, elas se diferenciam na medida em que a primeira foca na

⁹ No original: to give everyone a right to free education does not mean that everyone will be able to benefit equally from it. Different people may benefit unequally just because their preferences and capabilities are different. Specifically, the resources that the state can distribute in its policies have, in every conception of the good, the value of the hierarchy of values specific to each of these concepts.

intencionalidade da ação estatal, que não necessariamente encontra-se em sincronia com os efeitos de tal ação. Com isso em mente, Merrill argumenta que uma decisão estatal guiada por uma motivação neutra pode acabar gerando consequências não neutras:

Suponha que o Estado possua o objetivo de estabelecer uma língua oficial e, para isso, precise escolher uma entre várias disponíveis. Isso pode ser considerado neutro no sentido de não favorecer intencionalmente uma língua em detrimento das outras, sendo a escolha motivada pela necessidade de uma comunicação estatal mais efetiva. Embora do objetivo do Estado possa ser considerado neutro, a escolha de uma língua específica certamente teria uma consequência não neutra, uma vez que todos aqueles que não consideram a língua escolhida como sua preferida estarão em desvantagem em relação àqueles para os quais essa é a língua preferida (2014, p.4, tradução nossa¹⁰).

Ademais, pressupor a neutralidade de intenção é possuir a expectativa de sondar as intenções de um Estado, as quais são frequentemente difíceis de identificar. Assim, é possível que por trás de uma pretensa neutralidade, o estado esconda uma real motivação apoiada em premissas nem um pouco neutras. Assim, seguindo o exemplo dado anteriormente, é difícil assegurar que o objetivo estatal realmente seria aprimorar a sua conexão, e não, no fim das contas, beneficiar uma determinada língua em detrimento de outras (MERRIL, 2014, p. 4).

Levando isso em consideração, afirma-se que a neutralidade de intenção não se mostra elegível ao estatuto de neutralidade presente no liberalismo político, na medida em que, assim como é inviável saber com segurança as reais consequências de uma ação estatal, assim o é no que tange aos intentos de um determinado agente político.

Por fim, sendo endossada pela maioria dos defensores do ideal de neutralidade, a neutralidade de justificação defende que as políticas não podem ser justificadas pelo juízo de que um modo de vida é intrinsecamente superior aos outros (MERRIL, 2014, p.5). Para elucidar este conceito de justificação, Merrill trabalha a relação entre a neutralidade de justificação e a neutralidade de intenção, considerando o fato de que frequentemente alguns autores tratam-nas como intercambiáveis.

É compreensível que a neutralidade de intenção e a de justificação sejam assimiladas porque ambas são baseadas em razões justificando ações estatais. Contudo, é bem possível que o estado possa ter objetivos não neutros e ao mesmo justificar suas ações de modo neutro. E, por outro lado, é também possível justificar políticas

¹⁰ No original: suppose that the state aims to establish an official state language, and must therefore choose one language among several available. This can be considered neutral in the sense that it does not intentionally favor one language over others, but it is motivated by a need for more effective state communication. Although the purpose of the state can be considered neutral, the choice of a particular language would certainly have a non-neutral consequence, since all those who do not consider the chosen language as their preferred language will be disadvantaged compared to those by whom the chosen language is preferred one.

governamentais não neutras que tenham objetivos neutros (2014, p.5, tradução nossa¹¹).

Assim sendo, Merrill se propõe a destacar a distinção entre os dois tipos de neutralidade. A neutralidade de justificação difere-se na medida em que permite ao Estado adotar objetivos não neutros, desde que haja uma justificação neutra para isso. Desse modo, é possível que uma concepção plausível de neutralidade não implique necessariamente objetivos e justificações ao mesmo tempo (2014, p.7). Portanto, o estado pode ser não neutro, e ainda assim legítimo, caso seja capaz de fornecer uma justificativa neutra para os seus objetivos.

Merril identifica três principais tipos de razões que são usadas para justificar a neutralidade: as morais; as pragmáticas; e as epistemológicas, sendo as últimas adotadas pela teoria rawlsiana. As razões morais são aquelas que têm como base valores éticos tidos como fundamentais, tais como autonomia, respeito e igualdade. Neste sentido, beneficiar um modo de vida em particular significa violar tais valores. Por sua vez, as razões pragmáticas concentram-se nas consequências práticas das decisões políticas, tendo como critérios a estabilidade, a segurança e a eficiência.

Por fim, as razões epistemológicas apoiam-se nos limites do conhecimento no que se refere ao bem. A partir dessa premissa, podem surgir diversas razões epistemológicas distintas, a exemplo do argumento cético, que afirma que o estado não deve promover concepções específicas de vida boa, uma vez seria impossível saber quais modos de vida são melhores (MERRIL, 2014, p.11).

Diferentemente do ceticismo, a razão epistemológica defendida por Rawls se baseia no pressuposto do pluralismo razoável. Como temos trabalhado, Rawls reconhece que os cidadãos discordam radicalmente, porém de modo legítimo, sobre o que é uma vida boa. Considerando que cada um deles é dotado de razoabilidade, o estado deve garantir a circulação de doutrinas razoáveis e, para isso, deve manter-se neutro diante delas, não privilegiando nenhuma delas.

Além de identificar os três tipos de razões, Merrill afirma que há quatro métodos pelos quais elas podem ser organizadas como forma de justificar o ideal de neutralidade: 1) justificação ecumênica; 2) justificação dedutiva a partir de valores compartilhados; 3) justificação dedutiva a partir de uma concepção de bem; 4) justificativa dedutiva e ecumênica

¹¹ No original: It is understandable that neutrality of aims and justifications can be assimilated because both are based on reasons justifying state actions. However, as noted, it is quite possible that the state can have non-neutral aims while justifying his actions in a neutral way. And conversely, it is also possible to justify non-neutral government policies which have neutral aims.

a partir de valores compartilhados (2014, pp. 12,13). Analisemos, portanto, cada um desses métodos.

A justificação ecumênica caracteriza-se pela utilização do maior número possível de razões: epistemológicas, morais e pragmáticas, sem privilegiar nenhuma delas. Um exemplo disso é a abordagem de Bruce Ackerman, que justifica a neutralidade com base em princípios de diversas naturezas, como prudência, autonomia, experimentalismo moral e ceticismo (MERRIL, 2014, p.12).

A justificação dedutiva a partir de valores compartilhados busca manter uma coerência na noção de neutralidade, entendendo que esta é implicada por outros valores. Assim, faz-se uma derivação da neutralidade levando em consideração os princípios morais mínimos que são vistos como intrínsecos à cultura pública, como igualdade democrática, amizade cívica, reciprocidade e respeito mútuo. Esse método é utilizado por Charles Larmore, visto que ele busca deduzir uma moralidade mínima e comum a todos. (MERRIL, 2014, p.12)

Na justificação dedutiva a partir de uma concepção de bem, a neutralidade é deduzida de uma concepção particular de vida boa, sendo evocada um valor moral, como autonomia e utilidade. Trata-se de uma justificação explicitamente não neutra da neutralidade, sendo Ronald Dworkin um dos representantes mais notórios desta visão. Dworkin rejeita a visão contratual e deriva a neutralidade de uma concepção de bem.

Esta última abordagem difere radicalmente do método rawlsiano, uma vez que o Rawls, em seu procedimento construtivista, não adota uma concepção de verdade, sendo esta substituída pela noção de razoabilidade. Com isso, chegamos ao quarto método de justificação da neutralidade: a justificação dedutiva e ecumênica a partir de valores compartilhados, que combina elementos da justificação dedutiva de valores compartilhados com elementos da justificação ecumênica. Esse método, que aqui denominaremos de justificação mista, revela-se na teoria de Rawls, como aponta Merrill:

Esse é, por exemplo, o método utilizado por Rawls, segundo o qual a neutralidade deve ser entendida como uma variação do princípio da aceitabilidade, baseado em valores morais compartilhados na cultura pública das democracias liberais (abordagem dedutiva), como um requisito de um certo tipo de ideal moral de tratar os outros com respeito. Mas Rawls também justifica a neutralidade com a ideia de um consenso justaposto (justificação ecumênica), também defendendo a ideia de razão pública, principalmente como necessária para garantir a estabilidade de uma sociedade bem ordenada ao longo do tempo. (2014, p.13, tradução nossa¹²).

¹² No original: This is for example the method used by Rawls, according to whom neutrality must be understood as a variation of the principle of acceptability based on moral values shared in the public culture of liberal democracies (deductivist approach), as a requirement of a certain kind of moral ideal of treating others with respect. But Rawls also justifies neutrality with the idea of an overlapping consensus (ecumenical justification),

Vimos que o debate acerca do conceito de neutralidade é ambíguo e, de que maneira, o liberalismo de Rawls pode ser catalogado. Assim, podemos concluir que a teoria rawlsiana, embora não se utilize do termo, pressupõe um ideal de neutralidade, sendo este interpretado em termos de justificação. Inferimos também que o modo com que a neutralidade estatal apresenta-se em Rawls tem como base o uso de razões epistemológicas, as quais dialogam com a preocupação com o pluralismo razoável. Ademais, esta neutralidade tem como método a justificação mista, ou seja, que se utiliza de elementos dedutivos e ecumênicos, uma vez que pressupõe o aproveitamento dos valores da cultura pública e recorre aos conceitos de consenso sobreposto e razão pública.

Considerando o pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis como característica inevitável de um estado democrático, a teoria rawlsiana exige, embora implicitamente, um ideal de neutralidade para que se satisfaça a justiça política. A neutralidade de justificação, adotada por Rawls, permite que o poder estatal ofereça razões neutras como forma de justificar ações não neutras. Em outras palavras, é possível que seja introduzida na discussão política uma doutrina abrangente particular, desde que sejam oferecidas razões adequadamente públicas.

[...] doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas - e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes - para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. (RAWLS, 2011, p.549).

Neste sentido, a neutralidade estatal não denota isenção de consequências ou objetivos, mas a obrigatoriedade de justificativas que sejam razoavelmente aceitas por cidadãos livres e iguais que subscrevem diferentes doutrinas abrangentes razoáveis. É com bases nesses pressupostos que será incorporada à teoria liberal a noção de razão pública, que, como buscaremos demonstrar, é proposta por Rawls como um método justificatório fundamentado em princípios eminentemente políticos, ou seja, que dialogam com todas as doutrinas abrangentes razoáveis.

Assim, realizamos a introdução dos conceitos fundamentais da filosofia política de John Rawls, com enfoque nas reformulações presentes em LP, as quais objetivam lidar com o desafio do pluralismo razoável nas democracias contemporâneas. No decorrer do capítulo, investigamos noções como justiça como equidade, posição original, teoria ideal,

also defending the idea of public reason primarily as necessary in order to ensure the stability of well-ordered society over time.

razoabilidade, construtivismo político, consenso sobreposto e neutralidade, visando explicitar de que maneira elas se articulam para a defesa de uma delimitação de doutrinas e modos de vida politicamente aceitáveis.

Feito isso, no capítulo seguinte, examinaremos de maneira mais profunda a ideia de doutrinas abrangentes razoáveis, relacionando-a com os conceitos de razão pública e de critério de reciprocidade. Desta feita, analisaremos quais são os parâmetros normativos utilizados por Rawls para argumentar em favor da formação de um conjunto de doutrinas e modos de vida legítimos, bem como a consequente exclusão de doutrinas abrangentes vistas como não razoáveis, as quais configuram um risco para a manutenção de uma sociedade bem ordenada.

2. A EXCLUSÃO DE DOUTRINAS NÃO RAZOÁVEIS

No capítulo anterior, foram examinados os principais conceitos da teoria rawlsiana, com destaque para a justiça como equidade, a posição original, a concepção política de pessoa, o razoável, o construtivismo político e o consenso sobreposto, além do ideal implícito de neutralidade. Tendo sido feita essa exposição, finalmente nos ocuparemos de uma das implicações dos conceitos até então trabalhados: a exclusão de doutrinas consideradas não razoáveis. Assim, este capítulo objetiva analisar de que modo Rawls justifica tal exclusão, destacando os critérios utilizados para a delimitação legítima no âmbito público deliberativo.

Com isso em mente, teremos como ponto de partida a ideia de razão pública, indispensável para que pensemos os princípios e critérios pensados por Rawls para orientar o debate público em uma sociedade liberal marcada pelo pluralismo razoável. Observaremos como este conceito está associado ao princípio liberal de legitimidade, que, por sua vez, prevê que o exercício do poder político deve oferecer razões publicamente adequadas que todos os cidadãos, na condição de livres e iguais, possam aceitar.

Posteriormente, apresentaremos o critério de reciprocidade, que consiste numa condição necessária para que uma doutrina seja vista como razoável e, portanto, digna de inclusão. Além disso, veremos como tal critério fornece uma base para identificação dos aspectos que compõem a cidadania democrática.

Assim, a violação do critério de reciprocidade se mostrará o fundamento para a exclusão de doutrinas não razoáveis, as quais são incompatíveis com os ideais de uma democracia constitucional. Busca-se destacar que, para Rawls, tal exclusão não representa uma intolerância arbitrária, mas uma salvaguarda dos próprios termos equitativos de cooperação. No entanto, essa abordagem suscita uma série de questionamentos importantes, sobretudo no que tange aos limites da tolerância liberal e à possível tensão entre neutralidade e exclusão.

2.1. A razão pública e o princípio liberal de legitimidade

Tendo sido compreendidas as ideias de consenso sobreposto e neutralidade e como elas são importantes para a garantia da estabilidade em uma sociedade democrática, voltemos a uma ideia intimamente relacionada: a de razão pública, que, por sua vez, fornece meios de se pensar a possibilidade de legitimidade dentro de um Estado liberal.

Assumindo a existência de doutrinas abrangentes razoáveis, embora radicalmente distintas, e a preocupação liberal de preservar a sua circulação, chegamos ao entendimento do domínio político como um espaço onde predomina a controvérsia, cabendo ao Estado liberal exercer a sua autoridade com o objetivo de evitar um colapso civil. Contudo, há de se perguntar sobre a possibilidade de o Estado fazer uso do seu poder coercitivo de maneira justificada e, por conseguinte, legítima. Podemos a partir disso verificar o paradoxo do liberalismo (KORSGAARD, 2003, p. 112). Ora, como uma autoridade política pode se mostrar dotada de legitimidade e ao mesmo tempo agir com coerção em vistas da garantia da ordem do corpo civil? Como evitar abusos de poder e até mesmo tiranias? Haveria um fundamento que nos resguardasse deste risco?

Pressupondo este problema e aceitando que é preciso obter meios legítimos de coerção, uma vez que se considera a inevitável discordância entre os cidadãos, buscamos, portanto, regras de conduta que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Tendo isso em mente, emerge a ideia de razão pública, a qual é utilizada por Rawls como um requisito para o cumprimento do princípio liberal de legitimidade. Aqui, a legitimidade é entendida como a justificação que o Estado liberal, frente ao pluralismo razoável, deve oferecer para o exercício do poder político.

[...] nosso exercício do poder político é plenamente apropriado só quando exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum. Esse o princípio liberal de legitimidade (RAWLS, 2011, p.161)

Dessa forma, uma lei ou ação política só pode ser considerada legítima quando se encontra de acordo com uma constituição razoavelmente aceitável para os cidadãos de uma democracia. Como esclarece Freeman,

Leis que claramente violam as liberdades básicas não são nem justas nem legítimas, e não devem possuir qualquer autoridade legal ou política, pois nenhuma constituição é razoavelmente aceitável se violar tais liberdades. Rawls, assim, se distancia de uma concepção puramente legalista ou weberiana de legitimidade; ele rejeita a visão de que a conformidade com procedimentos reconhecidos e a aceitação geral, por parte de um povo, de leis e instituições políticas – por mais injustas que sejam – são suficientes para o exercício legítimo do poder político (2007, p.376, tradução nossa)¹³.

¹³ Laws that clearly violate the basic liberties are then neither just nor legitimate, and should have no legal or political authority, for no constitution is reasonably acceptable if it violates these liberties. Rawls then departs from a purely legalistic or Weberian account of legitimacy; he rejects the view that compliance with recognized procedures and general acceptance by a people of laws and political institutions – no matter how unjust they are – are sufficient for the legitimate exercise of political power.

Assim, considerando a necessidade de fornecer justificação a pessoas tidas como razoáveis e racionais e que são vistas como cidadãos livres e iguais, busca-se um conjunto de princípios e valores publicamente aceitos dentro de um corpo democrático e que não privilegiam um grupo em detrimento de outro. Com isso em mente, é introduzida a ideia de razão pública, fornecendo os termos de deliberação e debate a serem utilizados pelos cidadãos, para que estes apliquem politicamente a concepção política e justifiquem as leis com base nela (FREEMAN, 2007, p. 366), ou seja, sem recorrer a valores morais individuais, mas sim valores políticos. Dessa maneira, os cidadãos, em meio à dinâmica política marcada pelo conflito de ideias, aceitam valores e princípios da razão pública, os quais são de natureza política.

Em Rawls, o conceito de razão pública é importante para o objetivo de garantir a estabilidade de uma sociedade democrática cujo pluralismo razoável deve ser garantido, uma vez que corresponde ao conjunto de razões amplamente compartilhadas pelos cidadãos, independentemente de suas próprias convicções. As razões públicas devem possuir como característica a neutralidade, sendo assim baseadas em valores compartilhados por todos, a exemplo da liberdade e a igualdade. Mais uma vez, Freeman esclarece:

Numa democracia constitucional, cidadãos e oficiais costumam ter uma noção dos tipos de razões que são e que não são apropriadamente evocadas em fóruns legislativos e judiciais e quando vão discutir a respeito de leis e questões constitucionais nas quais existem pessoas sustentando visões religiosas ou filosóficas conflitantes. Nós frequentemente vemos em contextos públicos, em editoriais de jornais, por exemplo, que as pessoas se esforçam para recorrer apenas a razões compartilhadas pelos outros cidadãos. (2007, p. 382, tradução nossa)¹⁴

Desse modo, a ideia de razão pública estimula que os debates políticos ou decisões jurídicas de caráter essencial ao bem estar social sejam pautados em princípios amplamente aceitos, dos quais não se pode razoavelmente discordar. Exemplificando, as discussões concernentes aos Direitos Humanos devem ser fomentadas tendo como base, não valores religiosos, como a ideia de *Imago Dei*, mas sim princípios como o da dignidade da pessoa humana, sendo este amplamente acordado entre indivíduos dos mais diversificados segmentos religiosos e não-religiosos.

¹⁴ No original: In a constitutional democracy, citizens and officials normally have a sense of the kinds of reasons that are and are not appropriately invoked in legislative and judicial forums and when arguing about laws and constitutional issues with people holding conflicting religious or philosophical views. We often see in public contexts, in newspaper editorials for example, that people make an effort to appeal only to certain reasons shared with other citizens.

Ademais, é importante destacar que a razão pública é um conceito que somente encontra sentido quando circunscrito à dinâmica de uma sociedade democrática:

Nem todas as razões são públicas, pois existem as razões não públicas de igrejas e universidades e muitas outras associações da sociedade civil. Em regimes aristocráticos e autocráticos, quando se considera o bem da sociedade, isso não é feito pelo público, se caso existe, mas pelos governantes, quem quer que sejam. A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham do *status* da cidadania igual. (RAWLS, 2011, pp. 250-251)

Logo, entendendo a razão pública como um conceito aplicado ao âmbito democrático constitucional, pode-se concluir que, em uma sociedade teocrática, não se pode falar de razões públicas, mesmo que, em tese, todos os seus membros estivessem em concordância. Este recorte é importante de ser pontuado para que se enfatize que os conceitos trabalhados até aqui apontam para um ordenamento no contexto de um corpo social comprometido com princípios democráticos e amparados por uma constituição.

Além disso, a ideia de razão pública ajuda-nos a entender melhor os princípios que podem ser encontrados na constituição de determinado país, uma vez que ela, enquanto característica de uma democracia constitucional bem-ordenada, aponta para elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (RAWLS, 2011, p.531). As questões de justiça básica referem-se à estrutura básica da sociedade e a forma com que ela distribui direitos e deveres fundamentais, além de determinar a distribuição de vantagens sociais e econômicas. Quanto aos elementos constitucionais, afirma-se que existem dois tipos, a saber:

- a. os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do Legislativo, do Executivo e do Judiciário; o alcance da regra da maioria;
- b. os direitos e as liberdades fundamentais e iguais da cidadania que as maiorias legislativas estão obrigadas a respeitar, tais como o direito de voto e de participação na política, a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, assim como as garantias do Estado de direito. (RAWLS, 2011, p.268)

Rawls sustenta que existe uma importante diferença entre estes dois tipos: os elementos constitucionais descritos no item (a) especificam a estrutura geral do Estado e do processo político. Sendo assim, há uma variabilidade nas maneiras com que tais elementos são especificados, a exemplo da diferença entre regime presidencialista e parlamentarista, além de outras controvérsias sobre a estrutura do poder político que frequentemente podem ocorrer. Por sua vez, o item (b) aponta para os direitos e liberdades fundamentais e iguais dos

cidadãos, sendo estes mais rígidos, uma vez que somente podem ser especificados de um modo, salvaguardando pequenas variações. Dessa maneira, elementos como as liberdades de consciência, expressão, de voto, entre outros, são caracterizados de forma semelhante em todos os regimes livres (RAWLS, 2011, p.269).

2.2. O critério de reciprocidade

Tendo em vista o pluralismo razoável, os cidadãos não podem chegar a um consenso tendo como base as suas próprias doutrinas abrangentes, uma vez que elas são irreconciliáveis. Assim, é preciso que eles considerem quais tipos de razões podem ser razoavelmente oferecidas mutuamente em matéria de questões políticas fundamentais. Com isso em mente, Rawls propõe que, na razão pública, as doutrinas abrangentes sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável, sendo esta direcionada aos cidadãos enquanto cidadãos (2011, p.523). Para isso que seja viável, Rawls propõe o que ele denomina de critério de reciprocidade, cuja satisfação é um requisito para que uma doutrina seja considerada razoável:

Do ponto de vista da razão pública, eles [os cidadãos] devem votar com base na ordenação de valores políticos que sinceramente consideram ser a mais razoável. De outra forma, deixam de exercer o poder político de maneiras que satisfazem o critério de reciprocidade (2011, p.569).

O critério de reciprocidade de Rawls é um princípio central em seu projeto para a construção de uma legitimidade em uma sociedade democrática aos moldes do liberalismo político, e ao longo do tempo se mostrará como o parâmetro pelo qual uma doutrina pode ser excluída do escopo de doutrinas permissíveis. A reciprocidade diz respeito a uma exigência de que os cidadãos devem defender e justificar leis e políticas das quais todos, em posição de igualdade, possam razoavelmente aceitar, embora subscrevam diferentes doutrinas morais. Dessa maneira, exige-se que as propostas políticas levem em consideração a liberdade e a igualdade dos cidadãos, estabelecendo valores públicos compartilháveis, ao invés de privilegiar convicções individuais.

O critério de reciprocidade frequentemente é interpretado como um conceito que incorpora a ideia de benefício mútuo. Neste sentido, ser recíproco é subscrever uma doutrina em que todas as partes são beneficiadas de determinada forma. Contudo, para Rawls, este entendimento é equivocado, uma vez que este benefício não pode ser garantido, conforme a sua exemplificação:

Suponha-se que transportássemos pessoas de uma sociedade na qual a distribuição de propriedade, em grande medida resultante da sorte e do acaso, é muito desigual para uma sociedade bem-ordenada, regulada pelos dois princípios de justiça. Nada garante que todos ganhariam com a mudança, caso a julgassem de acordo com suas atitudes anteriores. Aqueles que possuem vastas propriedades perderiam muito e, historicamente, sempre resistiram a mudanças desse tipo. Nenhuma concepção razoável pelo teste do benefício mútuo assim interpretado (2011, p.2)

Assim sendo, o critério de reciprocidade em Rawls não implica que necessariamente todas as partes sejam beneficiadas em uma proposta de mudança política, seja em termos materiais ou pessoais. Na verdade, o que ele exige é que uma mudança seja justificada em termos de princípios públicos de justiça, respeitando, desse modo, a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos. Portanto, tal mudança, mostrar-se-ia defensável nos ditames de uma razão pública baseada em justiça. Dessa forma, o critério de reciprocidade apresenta-se como uma peça fundamental para destacar os valores morais e políticos que devem reger a relação entre governo e cidadãos em um governo democrático constitucional, bem como o vínculo destes entre si (2011, p.523).

Rawls sustenta que o conteúdo da razão pública não se limita a uma única concepção política de justiça, como a justiça como equidade, mas sim a uma família de concepções políticas de justiça que tenham como característica delimitadora o critério de reciprocidade (2011, p.534). Dessa forma, averigua-se que, enquanto em TJ a justiça como equidade recebe um grande foco, em LP ela passa a ter um papel secundário, uma vez que Rawls passa a considerar de maneira mais cuidadosa o fato do pluralismo razoável. Ao revisitar sua obra, ele salienta que a justiça como equidade é apenas uma dentre as possíveis concepções políticas de justiça que podem ser admitidas pelo liberalismo político, de sorte que ela é tida como mais uma doutrina abrangente.

Desse modo, as concepções políticas de justiça consideradas razoáveis e, consequentemente, dignas de admissão, satisfazem o critério de reciprocidade, sendo este aplicado a cidadãos livres e iguais, os quais são vistos como racionais e razoáveis (2011, p.534). Diante disso, existem três características principais por meio das quais podemos identificar concepções políticas de justiça admissíveis:

Primeiro, uma lista de certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais (tais como os conhecidos de regimes constitucionais).

Segundo, uma atribuição de prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, em especial no que diz respeito às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas.

Terceiro, medidas que assegurem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados que lhes possibilitem fazer uso efetivo de suas liberdades (RAWLS, 2011, p.534)

As concepções políticas que compõem o escopo da razão pública devem satisfazer algumas condições: primeiramente, os seus princípios devem ser aplicados à estrutura básica da sociedade, ou seja, às instituições políticas e sociais básicas. Em segundo lugar, tais concepções podem ser formuladas de maneira independente de doutrinas abrangentes. Por fim, podem ser elaboradas tendo como base ideais fundamentais, como a de cidadãos como pessoas livres e iguais e a da sociedade como um sistema equitativo de cooperação, sendo estas ideias, por sua vez, vistas como implícitas na cultura política pública de um regime constitucional (RAWLS, 2011, p.537).

Este requerimento indica que a dinâmica da razão pública caracteriza-se pela utilização de valores políticos, os quais são sustentados por razões adequadamente públicas, na medida em que podem ser endossadas por diferentes doutrinas abrangentes razoáveis. Isto não quer dizer que, por exemplo, alguém motivado por uma doutrina católica, não possa argumentar contra o direito ao aborto. Todavia, os seus argumentos devem partir de premissas públicas, recorrendo então a valores políticos, e não a religiosos, tais como os presentes na tradição bíblica.

Dada a existência de um regime constitucional razoavelmente bem-ordenado, dois aspectos são centrais para o liberalismo político. Primeiro: as controvérsias acerca de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica devem, tanto quanto possível, ser resolvidas recorrendo-se somente a valores políticos. Segundo: ainda com relação a essas mesmas questões fundamentais, os valores políticos expressos pelos princípios e ideias do liberalismo político costumam ter peso suficiente para prevalecer sobre todos os demais valores que podem conflitar com eles (RAWLS, 2011, p.162).

A ideia de um conjunto de valores políticos a serem acordados por pessoas de diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, aponta para a especificação do domínio do político, o qual está vinculado a uma família de concepções políticas de justiça. Em um ponto de vista prático, podemos apontar para a necessidade de que os debates públicos sejam pautados nos ditames da Constituição, considerando que esta não privilegia uma religião em específico, garantido a laicidade e a liberdade religiosa.

Embora não se espere que ninguém coloque em risco sua doutrina religiosa ou não religiosa, é preciso que renunciemos para sempre à expectativa de mudar a Constituição para estabelecer a hegemonia de nossa religião ou à de qualificar nossas obrigações a fim de assegurar sua influência e seu sucesso. Conservar tais expectativas e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos livres e iguais (RAWLS, 2011, p.546)

A ideia de razão pública é aplicada às discussões presentes no que Rawls denomina de fórum político público, o qual é dividido em três partes: o discurso dos juízes; o discurso das autoridades públicas; o discurso de candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha. Esta divisão tripartite serve para destacar que a ideia de razão pública não se aplica a estes três casos da mesma maneira que em outros âmbitos (2011, p.525). Ou seja, a estes casos a razão pública é aplicada de maneira mais rigorosa e direta, uma vez que os agentes públicos possuem responsabilidades institucionais e discursivas que requerem um compromisso mais profundo com os princípios que regem a dinâmica democrática.

Ademais, tal divisão distingue-se do que Rawls denomina de cultura de fundo, a qual abarca as doutrinas abrangentes de todos os tipos, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais. Esta cultura concerne ao contexto social, uma vez que é percebida no cotidiano de diversas associações, como igrejas, universidades, sociedades científicas e profissionais, clubes, times, entre outras (2011, p.16). Em cada uma dessas associações, verifica-se a existência de razões não públicas, as quais não se aplicam a uma sociedade como um todo, na medida em que estão fundamentadas em concepções particulares de bem. Contrastando, há aquilo que Rawls chama de cultura política pública, a qual é voltada aos fundamentos de um Estado constitucional democrático. É neste âmbito que se percebe a ideia de razão pública (2011, p. 259), sendo compreendida como a exigência de que o debate público seja realizado com base em valores compartilháveis por cidadãos livres e iguais que subscrevem distintas doutrinas abrangentes.

Segundo Rawls, a prática deliberativa da Suprema Corte mostra-se como um caso exemplar em que a razão pública é utilizada (2011, p. 273). Assumindo que todos os membros da Corte estão se firmando em princípios constitucionais, é de se esperar que eles entrem em discordância. Todavia, os seus argumentos terão como base os valores políticos fornecidos pela razão pública, na medida em que estão empenhados em interpretar a Constituição à luz daquilo que enxergam como pertinente à concepção política e do que, de boa-fé, julgam que pode ser defendido como tal (2011, p.280).

2.3. O ideal de razão pública, o dever de civilidade e a autonomia política

Rawls estabelece uma distinção entre a ideia de razão pública e aquilo que ele chama de ideal de razão pública:

Este ideal é realizado ou satisfeito sempre que juízes, legisladores, chefes do Poder Executivo e outras autoridades públicas, assim como candidatos a cargos públicos, agem com base na ideia de razão pública, pautam-se por tal ideia e explicam a outros cidadãos suas razões para sustentar posições políticas fundamentais recorrendo à concepção política de justiça que consideram a mais razoável. Dessa maneira, cumprem o que denominarei seu dever de civilidade uns em relação aos outros e para com os demais cidadãos. (RAWLS, 2011, p.527)

Enquanto a ideia de razão pública corresponde ao conjunto de normas e princípios compartilhados pelos cidadãos em uma democracia liberal no tocante a questões fundamentais para a estrutura básica da sociedade, o ideal de razão pública refere-se a um nível de compromisso de maior profundidade, apontando para um padrão normativo de conduta no contexto de debates democráticos, cumprindo assim o dever de civilidade esperado entre pessoas racionais e razoáveis.

É pertinente questionar de que maneira os cidadãos comuns, na medida em que não fazem parte do grupo de autoridades políticas, podem realizar o ideal de razão pública. Afinal, no contexto de um governo representativo, não cabe a eles votar em leis particulares (com a exceção de deliberações a níveis estadual ou local, as quais geralmente voltam-se a questões não fundamentais), uma vez que estão limitados a votar em seus representantes, que, por sua vez, gozarão do poder de efetivamente votar em tais leis. Diante disso, Rawls defende que os cidadãos devem conceber-se *como se* fossem legisladores e questionar a si mesmos quais leis seria mais razoável aprovar, bem como as razões que as sustentam, não perdendo de vista o critério de reciprocidade (2011, p.527). Assim, é feito um convite a um exercício imaginativo aos cidadãos livres e iguais, os quais cumpririam seu dever de civilidade:

Recorde-se que a razão pública vê a posição do cidadão, com seu dever de civilidade, como análoga à do juiz, com seu dever de decidir casos judiciais. Da mesma maneira que os juízes devem decidir casos recorrendo a fontes legais, tais como precedentes, cânones reconhecidos de interpretação do Direito, e a outras fontes relevantes, os cidadãos devem argumentar recorrendo à razão pública e guiar-se pelo critério da reciprocidade sempre que elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estejam em jogo (RAWLS, 2011, p.568)

No âmbito democrático constitucional, é ilusório esperar que haja unanimidade nas deliberações políticas, especialmente naquelas ligadas a temas bastante controversos como o

aborto. Em virtude da diversidade de concepções razoáveis de justiça, diversas também são as conclusões a respeito da melhor decisão que deveria ser tomada. Além disso, aqueles que partilham de uma mesma concepção, por vezes podem entrar em desacordo no tocante a aspectos mais específicos. Dessa forma, o importante é que as autoridades públicas votem sinceramente em consonância com a ideia de razão pública e aqueles que, porventura, rejeitem a decisão tomada, façam isso apresentando argumentos de acordo com a razão pública.

[...] o liberalismo político não sustenta que o ideal de razão pública deva sempre levar a uma concordância geral de pontos de vista e que não é um defeito desse ideal que isso não ocorra. Os cidadãos aprendem com o conflito e a controvérsia e tiram proveito disso e, quando seus argumentos estão de acordo com a razão pública, mesmo quando não é possível chegar a um consenso, eles educam a cultura pública da sociedade e aprofundam sua compreensão mútua (RAWLS, 2011, p. 571)

A ideia de razão pública não tem a pretensão de uniformizar os membros de um corpo democrático, suprimindo as divergências. Pelo contrário, ao se reconhecer a pluralidade, a ideia de razão pública serve para nos oferecer mecanismos mais seguros que permitam a ordem social mediante o pluralismo e o desacordo, destacando critérios a serem adotados para aqueles que, partindo de suas visões abrangentes, possam defender ou posicionar-se de maneira controversa em algum tópico de deliberação política.

A consequência disso é a garantia do que Rawls entende como autonomia política, sendo esta diferente da autonomia moral. Ao passo que a última refere-se ao respeito pelas escolhas individuais de cada pessoa, a autonomia política aponta para a habilidade que os cidadãos possuem de se verem como autores das normas pelas quais são regidos, sendo estas pautadas em princípios públicos de justiça, os quais todos podem razoavelmente aceitar, ainda que tenham crenças distintas. Assim, tem-se um compromisso coletivo, marcado pelo reconhecimento de direitos fundamentais e de liberdades básicas, bem como do caráter legítimo das instituições, a exemplo do sistema judiciário.

2.4. A violação do critério de reciprocidade a exclusão de doutrinas abrangentes não razoáveis

Conforme tem sido exposto, Rawls defende a construção de uma base pública supostamente acordada por indivíduos razoáveis, sendo estes vistos como cidadãos livres e iguais, comprometidos com termos equitativos de cooperação social. Uma razão pública,

firmada pelo critério de reciprocidade e pelo cumprimento do dever de civilidade e que atende ao princípio liberal de legitimidade.

Quando o liberalismo político fala de um consenso sobreposto razoável de doutrinas abrangentes, o que se quer dizer é que todas essas doutrinas, religiosas e não-religiosas, dão apoio a uma concepção política de justiça que serve de base a uma sociedade democrática constitucional cujos princípios, ideias e padrões satisfazem o critério de reciprocidade. Assim, todas as doutrinas razoáveis afirmam tal sociedade com suas correspondentes instituições políticas: direitos e liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e a liberdade de religião (RAWLS, 2011, p.574).

Contudo, é preciso admitir o fato de que este tipo de compromisso não faz parte do pensamento de toda pessoa, pois, de fato, há indivíduos e grupos que, ao negarem tal base pública, praticam ações intolerantes e discriminatórias, pondo em risco, assim, o bem estar social.

Em virtude disso, chegamos a um ponto crucial: a sociedade bem ordenada com os princípios liberais anteriormente expostos, em vistas de se fazer efetivo no exercício de sua autoridade, precisa reconhecer a sua incapacidade de abranger a todos os pontos de vista com o objetivo de alcançar um consenso pleno. Como afirma Rawls, “nenhuma sociedade pode incluir em si todos os modos de vida” (2003, p.219), tendo como consequência a exclusão de determinadas doutrinas. Toda concepção política exclui, mesmo que busque ser inclusiva (LARMORE, 2020, p. 175). Até mesmo o liberalismo político, em sua preocupação com a garantia das liberdades individuais, é excludente. Todavia, esta exclusão deve se dar por motivos bem justificados e não arbitrariamente, ao privilegiar uma concepção em específico, pois isto evidentemente descumpriria os termos básicos do liberalismo político.

A pluralidade de crenças e opiniões certamente é um atributo do espaço democrático e se configura como uma dificuldade para um Estado que se propõe a preservá-la. Mesmo dotadas de racionalidade e razoabilidade, as pessoas chegarão a conclusões diferentes a respeito das mais variadas temáticas morais. A controvérsia é insuperável e as exclusões, em alguns sentidos, são não apenas impossíveis de serem evitadas, mas também necessárias para a manutenção da ordem social, uma vez que ideias intolerantes ou discriminatórias devem ser combatidas, visto que contribuem para a rompimento da ordem social e afrontam os princípios de justiça de uma sociedade bem ordenada.

Os conceitos até aqui trabalhados, em especial os de razoabilidade, consenso sobreposto, razão pública e reciprocidade, apontam para a discussão acerca da exclusão daquelas doutrinas tidas como não razoáveis. Doutrinas e pessoas não razoáveis não

encontram espaço em um consenso sobreposto, de maneira que seria irrazoável pensar tal cenário (FREEMAN, 2007, p.371). Assim, faz-se necessário explicitar quais são os critérios que Rawls utiliza para justificar essa exclusão e o porquê dela ser indispensável para a manutenção da ordem em uma sociedade constitucionalmente comprometida com os princípios liberais.

Para isso, é imprescindível que sejam explicitados os parâmetros pelos quais uma doutrina abrangente pode ser interpretada como razoável e, conseqüentemente, digna de preservação por parte do Estado. Ora, vimos anteriormente que a razão pública é caracterizada pela satisfação do critério de reciprocidade, que, uma vez cumprido, revela o dever de civilidade de cada cidadão. Considerando a violação de tal critério, seria então possível distinguir uma doutrina razoável de uma doutrina não razoável.

O critério de reciprocidade em geral é violado sempre que as liberdades fundamentais são negadas. Quais razões podem satisfazer o critério de reciprocidade e, ao mesmo tempo, justificar que se negue a algumas pessoas a liberdade religiosa, que outras sejam tratadas como escravas, que se imponha uma qualificação de propriedade ao direito de voto ou se negue o direito de voto às mulheres? (RAWLS, 2011, p.530)

Podem-se também considerar razões que busquem justificar a recusa de meios de ascensão social aos mais desfavorecidos, direitos às pessoas pertencentes à comunidade LGBTQIAPN+, a preservação da dignidade humana aos detentos ou a recepção de imigrantes, entre outras tentativas de negar liberdades básicas. Condutas como estas se contrapõem fortemente aos princípios de “qualquer concepção política razoável” (RAWLS, 2003, p.217), violando o critério de reciprocidade, na medida em que são negadas as liberdades básicas, como direitos civis, liberdades políticas e de associação, e liberdade de pensamento e consciência.

Analisaremos, agora, como cada uma destas condutas representa uma violação do critério de reciprocidade, de maneira que não seria razoável permiti-las em um arranjo democrático constitucional. Primeiramente, pensemos na negação de oportunidades de mobilidade social aos menos favorecidos, tendo como implicação a falta de acesso, por parte de alguns cidadãos, às condições necessárias para que possam gozar de uma vida digna. Ora, negar tais condições se traduz numa violação do critério de reciprocidade, pois nega-se a uma pessoa em desvantagem os meios de melhorar sua posição social, formando uma estrutura social que não mais trata os cidadãos como iguais.

Atentemos agora para um dos direitos da comunidade LGBTPQIAPN+, a saber, o da união estável entre pessoas do mesmo gênero. Quando um determinado grupo religioso

reivindica a proibição da união homoafetiva, é também reivindicada a negação, aos membros da referida comunidade, dos seus direitos fundamentais na condição de pessoas livres, em nome da imposição de uma doutrina particular. Diante disso, o critério de reciprocidade é violado e ao grupo que nega não se pode atribuir o estatuto de razoável, o qual requer a disposição de aceitar o pluralismo de doutrinas, respeitando a autonomia de cada cidadão.

Quanto aos membros da população carcerária, a despeito dos crimes que tenham cometido, ainda são dotados de dignidade que, quando desrespeitada, aponta também para a violação do critério de reciprocidade, uma vez que são tratadas como “menos humanos”, no momento em que lhe são negados direitos básicos, relativos à saúde, higiene, condições seguras de encarceramento ou oportunidade de reintegração à sociedade. Se a punição aos detentos despreza a preservação de sua dignidade, o critério de reciprocidade deixa de ser atendido, afinal, é de se esperar que alguém, estando na mesma posição, não aceitaria receber este tratamento.

Por fim, pensemos na questão dos imigrantes, sendo esta mais complexa na medida em que refere a indivíduos externos à cidadania de um determinado corpo social. Pode-se argumentar que quando uma sociedade impede a recepção de imigrantes, com destaque para aqueles que fogem de situações de perseguição ou pobreza extrema, ela falha em cumprir o critério de reciprocidade ao negar direitos que são razoavelmente esperados, o acolhimento e a assistência básica, que, por sua vez, apontam para a dignidade da pessoa humana.

Os exemplos acima servem para demonstrar como o critério de reciprocidade é indispensável para a manutenção da ordem em uma sociedade democrática constitucional. Violá-lo é agir de forma contrária à razoabilidade. Em Rawls, pode-se verificar a defesa de um leque de concepções do bem permitidas pela concepção pública de justiça em uma sociedade democrática (2011, p.38), de modo a traçar uma distinção entre pluralismo razoável e pluralismo num sentido amplo.

Assim, todas as doutrinas razoáveis afirmam tal sociedade com suas correspondentes instituições políticas: direitos e liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e a liberdade de religião. Por outro lado, as doutrinas abrangentes que não podem dar apoio a tal sociedade democrática não são razoáveis. Seus princípios e ideais não satisfazem o critério de reciprocidade e, de várias maneiras, deixam de reconhecer as liberdades fundamentais iguais. Como exemplos, considerem-se as muitas doutrinas religiosas fundamentalistas, a doutrina do direito divino dos reis, as várias formas de aristocracia; ainda, não se podem desconsiderar os muitos casos de autocracia e ditadura. (RAWLS, 2011, p.574)

Dessa maneira, o liberalismo político, ao pensar a ideia de razão pública, opõe-se a doutrinas não razoáveis, sendo estas entendidas como aquelas que violam o critério de reciprocidade, de sorte que o dever de civilidade não é cumprido.

A ideia de razão pública explicita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e a relação destes entre si. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser aquela que há entre amigo e inimigo ou entre os que são membros de uma comunidade religiosa ou secular particular e os que não o são, para a verdade inteira. O liberalismo político não fala para os que pensam dessa maneira. O fervor em incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática (RAWLS, 2011, p.524).

Algo mais precisa ser dito a respeito da cidadania democrática. Para tanto, será preciso resgatar a ideia de cidadãos como pessoas livres, na medida em que este conceito é importante para entendermos a base da cidadania e com que critérios alguém pode ser considerado de fora desta classificação.

2.5. A cidadania democrática

Rawls, com o objetivo de fundamentar a base da cidadania segundo os termos do liberalismo, concebe os cidadãos como pessoas livres a partir de três aspectos. Primeiramente, eles são livres no sentido de conceberem a si próprios e aos outros como dotados da faculdade moral de ter uma concepção do bem. Isto, entretanto, não significa que eles precisam terminantemente manter-se atrelados a tal concepção, pois a faculdade moral em questão permite que possam racionalmente fazer reformulações e revisões. Desse modo, é possível que mudem de concepção do bem, de sorte que tal conversão, num ponto de vista político, não altera a sua identidade pública (2011, p.35).

O segundo aspecto refere-se ao fato dos cidadãos se considerarem fontes autoautenticativas de demandas válidas (RAWLS, 2011, p.39). Ou seja, eles se enxergam no direito de fazer demandas às suas instituições com o intuito de promover as suas concepções do bem, exceto as concepções que não se encontrem dentro do leque permitido pela concepção política de justiça. Dessa maneira, as suas reivindicações possuem peso próprio, e não um valor conferido externamente por uma autoridade política. Quando este aspecto não é encontrado, o indivíduo é visto numa posição de não reconhecimento como pessoa, sendo o caso, por exemplo, da escravidão:

[...] os escravos são seres humanos que não são considerados fontes de reivindicação, nem mesmo de reivindicações baseadas em deveres e obrigações sociais, pois não se considera que sejam capazes de ter deveres ou obrigações. As leis que proíbem os maus-tratos a escravos não se baseiam em reivindicações deles próprios, mas em demandas que são provenientes dos interesses de seus senhores ou dos interesses gerais da sociedade, que não incluem os interesses dos escravos. Estes são, por assim dizer, socialmente mortos: simplesmente não são reconhecidos como pessoas (RAWLS, 2011, p.39).

Finalmente, o terceiro aspecto diz respeito à capacidade que os cidadãos têm de assumir a responsabilidade por seus próprios fins, habilitando-os a avaliar as diferentes demandas apresentadas, de modo que eles podem ajustar os seus objetivos àquilo que razoavelmente é esperado que façam. Os cidadãos, assim, são aqueles que reconhecem que suas aspirações e desejos, mesmo que racionais em seu ponto de vista, não podem determinar o peso de suas demandas e, por vezes, deverão ser restringidos, partindo da ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação (RAWLS, 2011, p.40). Este aspecto reforça a relação que deve haver entre racionalidade e razoabilidade, uma vez que ser apenas racional não garante a cooperação social.

Os três aspectos mencionados, à guisa de simplificação, serão aqui nomeados de aspectos: 1) da identidade pública, 2) da autoautenticação e 3) da responsabilidade com a cooperação¹⁵. Tais aspectos representam a base da cidadania democrática e sua ausência parece indicar um critério para distinguir pessoas não razoáveis.

Podemos perceber a relação entre os três aspectos segundo os quais os cidadãos são vistos como livres e o critério de reciprocidade. Analisemos, portanto, esta relação, tendo a intenção de destacar as características distintivas de uma doutrina razoável. Primeiramente, levemos em consideração o aspecto da identidade pública.

Como foi visto no exemplo citado, a conversão de uma religião para outra não implica uma mudança da identidade de um indivíduo em um sentido institucional. Por exemplo, mesmo que ele abandone os pressupostos cristãos e adote crenças de matriz africana, politicamente trata-se da mesma pessoa, uma vez que permanece participando do sistema de direitos e deveres em meio ao âmbito da cultura pública. Vale ressaltar que o mesmo vale para mudanças de ordem ideológica, filosófica, moral, entre outras.

Não obstante, a liberdade para mudar de concepção de bem não é ilimitada, pois, tendo em vista uma concepção pública de justiça, tal mudança deve ser consistente com os princípios de justiça, de modo a não apresentar riscos à ordem pública ou à estabilidade das

¹⁵ Tais aspectos não se encontram categoricamente nomeados dessa forma na obra de Rawls, de modo que optamos por estas denominações para fins de apresentação.

instituições democráticas. No caso de inconsistência, verifica-se uma ruptura com a identidade pública, violando assim o critério de reciprocidade. Quando este é violado, conforme temos trabalhado, atribui-se o estatuto de não razoável. Assim, uma doutrina que busque impor um sistema de crenças ou valores desrespeita a identidade pública dos outros, sendo este o caso de, por exemplo, doutrinas autoritárias, as quais são tidas como irrazoáveis.

O aspecto da autoautenticação, conforme visto, requer que os cidadãos possam perceber suas reivindicações como legítimas perante as instituições políticas, desde que essas reivindicações respeitem os limites da justiça pública. Para Rawls, existem casos excepcionais em que certas concepções do bem não são permitidas pela concepção pública de justiça, uma vez que estão em dissonância com o critério de reciprocidade. Se uma concepção do bem não satisfaz este critério, conseqüentemente dela se ausenta o aspecto da autoautenticação e, por conseguinte, ela não encontra espaço na cidadania democrática, pois não atende plenamente aos aspectos desta.

Aplicando a um contexto prático, podemos pensar em doutrinas fundamentalistas religiosas, ou seja, aquelas que defendem a imposição de suas crenças morais. Ao reinvidicarem a implementação de leis religiosas em nível estatal, tais doutrinas violam o critério de reciprocidade, haja vista que não reconhecem como igualmente válidas as crenças religiosas de outros grupos. Um outro exemplo são doutrinas autoritárias ou totalitárias, que, ao pressuporem a supremacia de uma única ideologia, desconsideram as liberdades individuais e promovem o controle estatal sobre a vida privada dos cidadãos, violando também o critério de reciprocidade.

Ambos os casos são concernentes a doutrinas impositivas, na medida em que não satisfazem o critério de reciprocidade. Doutrinas impositivas são aquelas que não permitem que outras pessoas façam reivindicações legítimas a partir de suas próprias doutrinas, negando assim o aspecto da autoautenticação. Portanto, tendo em mente uma sociedade que valoriza a cooperação social, a concepção pública de justiça não confere espaço a tais doutrinas, pois são incompatíveis com os princípios de uma cidadania democrática constitucional, devendo assim ser excluídas do conjunto de doutrinas razoáveis.

Por último, a relação entre o terceiro aspecto da cidadania e o critério de reciprocidade é percebida na medida em que é levada em conta a insuficiência da racionalidade para que os cidadãos possam cooperar socialmente, havendo assim a necessidade da razoabilidade, a qual os habilita a considerar os direitos que os outros têm de formular suas próprias concepções de bem. O aspecto em questão revela a capacidade de um indivíduo de ajustar seus interesses pessoais ao que é razoavelmente esperado no âmbito de uma cooperação social e se faz

necessário para que uma doutrina seja incluída no leque de doutrinas razoáveis. Dessa maneira, uma doutrina razoável mostra-se em conformidade com o aspecto da responsabilidade com a cooperação, balanceando os interesses pessoais com o bem coletivo.

Dentre outros exemplos que se podem ter para ilustrar a relação entre a reciprocidade e o aspecto da responsabilidade e cooperação, pensemos em situações ligadas a vantagens econômicas. Embora o filósofo não faça uma prescrição de medidas concretas de política pública, tal critério funciona como parâmetro normativo para avaliar se instituições ou práticas sociais efetivamente atendem aos princípios de justiça. Suponhamos que o Estado tem o poder de regular as condições de trabalho nas empresas por meio da instituição de leis trabalhistas que estabeleçam salários mínimos, limites de jornada de trabalho, férias remuneradas, bem condições seguras para os funcionários. A partir de uma perspectiva estritamente racional, o poder estatal poderia optar por não intervir nestas condições de trabalho, visando assim o crescimento econômico. Tal postura pode ter como consequência um contexto de exploração e insegurança trabalhista, afetando assim o bem estar da classe trabalhadora. Analisando este foco na maximização de lucro em detrimento de direitos fundamentais razoavelmente esperados em uma cooperação social, verificamos mais uma situação em que o critério de reciprocidade é violado.

Os três critérios mencionados apontam para a ideia de pessoas livres e iguais, compondo assim a base da cidadania, aos moldes rawlsianos. Eles atuam de maneira integrada, alinhados ao critério de reciprocidade, sendo indispensáveis para a delimitação de doutrinas razoáveis em uma sociedade democrática constitucional.

2.6. O liberalismo político e o conjunto de legitimação

No capítulo anterior, investigamos os fundamentos teóricos estabelecidos por John Rawls para o desenvolvimento de uma sociedade democrática que preze por uma sistema equilibrado de justiça, liberdade e tolerância. Vimos que, em TJ, Rawls apresenta a justiça como equidade, propondo uma estrutura de cooperação social que valoriza a igualdade e a imparcialidade. Além disso, levamos em consideração os conceitos de posição original e véu de ignorância, os quais são necessários para entender a teoria política rawlsiana. Em seguida, observamos como o autor reformula parte desta teoria em LP, à guisa de incluir a noção de pluralismo razoável, segundo a qual múltiplas concepções do bem devem poder coexistir em uma sociedade democrática, fazendo-se necessário distinguir doutrinas abrangentes razoáveis de doutrinas abrangentes não razoáveis.

Na transição entre TJ e LP, constatamos a ampliação da discussão acerca da justiça por meio da ideia de uma família de concepções políticas de justiça, nas quais está inclusa a justiça como equidade. Conforme buscou-se destacar, esta mudança é necessária para acomodar uma diversidade de doutrinas sem que a estabilidade democrática seja comprometida. Com essa ampliação, Rawls se volta ao conceito de razoabilidade como um critério essencial para distinguir quais doutrinas podem ser razoavelmente toleradas em uma sociedade democrática constitucional. Nesse contexto, exploramos o papel do consenso sobreposto e da razão pública, importantes para se pensar um espaço comum de discussão e justificação entre cidadãos de diferentes doutrinas, permitindo que o poder político seja exercido de forma legítima.

Todo este caminho trilhado direcionou-nos ao critério de reciprocidade, que emerge como um ponto central, uma vez que não somente define a razoabilidade de uma doutrina, mas também estabelece os limites da tolerância dentro de uma sociedade liberal. Doutrinas ou modos de vida que não satisfazem esse critério, ao negarem direitos e liberdades fundamentais, são consideradas por Rawls como incompatíveis com o Estado democrático e, portanto, não são dignas de autorização. No entanto, existem possíveis problemas com a exclusão de doutrinas tidas como não razoáveis no liberalismo político. Tendo em vista que o conceito de razoabilidade gera um grupo de doutrinas e modos de vida politicamente legítimos, é esperado que esta delimitação seja encarada de maneira crítica, na medida em que pode ser utilizada para a promoção de injustiças.

No oitavo capítulo de seu livro *Autonomy, Gender, Politics*, Marilyn Friedman discute acerca da exclusão de doutrinas não razoáveis no liberalismo de Rawls. Segundo a autora, o pensamento rawlsiano estabelece o que ela chama de “legitimation pool” (2003, p.163), que pode ser traduzido como “conjunto de legitimação”. Essa expressão refere-se ao grupo de pessoas cujas opiniões são legitimamente validadas: os cidadãos razoáveis e racionais, que como vimos, estariam dispostos a endossar termos equitativos de cooperação social. Friedman observa que, segundo a tradição liberal, a legitimidade do poder estatal está relacionada à autonomia política dos cidadãos, os quais são considerados livres e iguais. Tais indivíduos possuem autonomia política quando, por conta própria, especificam os seus termos de cooperação social (2003, p.166).

No que se refere ao liberalismo rawlsiano, com base na ideia de razoabilidade, compreende-se que há grupos e indivíduos excluídos do conjunto de legitimação, pois, ao violarem o critério de reciprocidade e falharem em cumprir o dever de civilidade, são considerados não razoáveis e, assim, não possuem o estatuto de cidadãos livres e iguais.

Levando isso em consideração, a autora argumenta que tal exclusão representa uma negação da autonomia política a estes grupos e indivíduos. Neste sentido, o comprometimento liberal com a autonomia política aparenta ser ameaçado por meio da recusa em conceder autonomia política às pessoas que rejeitam o sistema que advoga em favor desta autonomia (FRIEDMAN, 2003, p. 169).

Assim, enquanto os defensores de doutrinas razoáveis gozarão de direitos e liberdades básicos, os defensores de certas doutrinas não razoáveis, em particular aquelas que rejeitam as liberdades democráticas, serão tratados como portadores de uma peste. Sua autonomia política será negada de duas formas. Primeiramente, eles serão excluídos do conjunto de legitimação, aquele conjunto de cidadãos cujo consentimento ao sistema político confirma sua legitimidade. Em segundo lugar, na vida cotidiana, eles serão privados da plena proteção de seus direitos e liberdades básicos, particularmente a liberdade de expressão (2003, p.170, tradução nossa)¹⁶

Conforme discutido, a razoabilidade é um critério que Rawls defende para a identificação de doutrinas que devem ser permitidas em uma sociedade democrática. Friedman, todavia, considera esse critério preocupante, sustentando que ele gera “resultados mistos” (2003, p.173). Ou seja, a maneira como Rawls concebe o razoável pode levar a diferentes formas de exclusão, dependendo de como o conceito é interpretado.

Friedman dedica-se a refletir sobre quais pessoas seriam excluídas do conjunto de legitimação, partindo do pressuposto de que existem motivos bons e motivos ruins para esta exclusão. Em suas palavras,

[r]aça e sexo são motivos ruins, e queremos nos certificar que ninguém seja excluído, seja intencionalmente ou inadvertidamente, por razões como essas. Devemos assegurar que nossa estratégia de legitimação invoque apenas bons motivos, se houver, para excluir pessoas. Por outro lado, ser alguém que deseja dominar os outros parece ser um bom motivo para ser excluído do conjunto de legitimação. Também devemos garantir que a aplicação desses bons motivos não seja excessivamente inclusiva — ou seja, que não exclua equivocadamente pessoas que pertencem ao grupo de legitimação. (2003, p. 171)¹⁷

¹⁶ No original: Thus, while supporters of reasonable doctrines will enjoy basic rights and liberties, supporters of certain unreasonable doctrines, in particular those that reject democratic freedoms, will be treated like the bearers of a pestilence. Their political autonomy will be denied in two ways. First, they will be excluded from the legitimation pool, that collection of citizens whose consent to the political system confirms its legitimacy. Second, in daily life, they will be denied the full protection of its basic rights and liberties, particularly freedom of expression. .

¹⁷ No original: Race and sex are bad reasons, and we want to make sure that no one is excluded, either intentionally or inadvertently, on grounds such as these. We must make sure that our legitimation strategy invokes only good reasons, if any, for excluding people. On the other hand, being someone who wants to dominate others looks like a good reason for being excluded from the legitimation pool. We must also ensure that the application of those good reasons is not overinclusive—that is, that it does not exclude by mistake any persons who do belong in the legitimation pool.

Neste sentido, existem modos de vida cuja necessidade de exclusão aparentemente mostra-se intuitiva, na medida em que, ao não se mostrarem dotados de razoabilidade, caracterizam-se como violadores de princípios caros à democracia constitucional. Friedman, contudo, critica a noção de razoabilidade em Rawls, argumentando que, dependendo de certas interpretações, este pode conduzir a exclusões injustas, sobretudo de grupos que historicamente foram privados dos direitos e privilégios da cidadania liberal, sob a consideração de serem fracos em seu raciocínio e incapazes de agir de maneira imparcial em nome do bem comum (FRIEDMAN, 2003, p. 171). Como ilustração, Friedman examina como, a partir de uma interpretação do conceito de razoabilidade rawlsiano, as mulheres poderiam ser excluídas do conjunto de legitimação, sendo legado a estas um âmbito de irrazoabilidade e parcialidade.

Partindo da premissa de que a razoabilidade requer a disposição de procurar termos justos de cooperação social e o entendimento de que pessoas razoáveis podem discordar em questões fundamentais de religião, moralidade e filosofia, Friedman questiona se estas atitudes se assemelham às diversas imagens e concepções que se tem acerca do gênero feminino (2003, p. 171). Com isso, ela passa a levar em consideração os estereótipos de gênero historicamente construídos e a maneira com que eles podem comprometer o conceito de razoável de Rawls.

Friedman, buscando entender as condições de possibilidade do aceite do liberalismo político de Rawls por parte de uma perspectiva feminista, investiga de que maneira mulheres podem ser vistas como não razoáveis por alguém que estabeleça uma interpretação de cunho sexista do conceito rawlsiano de razoabilidade. Para isso, ela considera os estereótipos de gênero construídos no decorrer dos séculos:

Os estereótipos de gênero estudados por psicólogos raramente são tão específicos quanto os traços que constituem a concepção de razoabilidade de Rawls. Como é bem conhecido, os homens têm sido estereotipados em termos de agência e instrumentalidade; adjetivos desejáveis para homens incluem independente, decidido, ambicioso, agressivo, competitivo e dominante. Em contraste, as mulheres têm sido estereotipadas em termos de emocionalismo e relacionamentos sociais; adjetivos desejáveis para mulheres incluem afetuosa, compassiva, calorosa, gentil, compreensiva e terna. Esses estereótipos femininos comuns obviamente não dão suporte à ideia de que as mulheres são irracionais em nenhum dos sentidos propostos por Rawls (FRIEDMAN, 2003, p.171, tradução nossa)¹⁸.

¹⁸ No original: The gender stereotypes studied by psychologists are rarely as specific as the traits that constitute Rawls's conception of reasonableness. As is well known, men have been stereotyped in terms of agency and instrumentality; desirable adjectives for men include independent, forceful, ambitious, aggressive, competitive, dominant. Women have been stereotyped, by contrast, in terms of emotionality and social relationships; desirable adjectives for women include affectionate, compassionate, warm, gentle, understanding, and tender.³⁰ These common feminine stereotypes do not obviously support the view that women are unreasonable in either of Rawls's senses.

Devido a esses estereótipos e a uma má interpretação do conceito de razoabilidade em Rawls, as mulheres poderiam ser vistas como não razoáveis, sob o argumento de que a suposta tendência a serem “afetadas pelas emoções” as tornaria menos aptas para a cooperação social, colocando em segundo plano o bem comum. Esta visão reducionista e passível de acusação por parte de quem defende a igualdade entre os gêneros, encontraria sustentação no pensamento de Hegel, segundo o qual a mulher possui uma predisposição natural aos sentimentos, sendo assim mais influenciada por eles do que pela racionalidade, que, por sua vez, seria uma característica marcante do gênero masculino.

Nesse ponto de vista hegeliano, as mulheres seriam incapazes de uma participação política imparcial, pois não conseguiriam se desvincular da lealdade aos seus familiares. As mulheres simplesmente favoreceriam “os seus” e não tratariam todos os cidadãos como iguais abstratos. Se as mulheres realmente fossem, em grande medida, guiadas politicamente por lealdades parciais, então dificilmente buscariam termos justos de cooperação social com os demais cidadãos. Em vez disso, elas tentariam promover o bem-estar dos próprios entes queridos por meio do processo político. Se as mulheres realmente favorecessem substancialmente “os seus” mais do que os homens no processo político, enquanto os homens alcançassem com maior facilidade uma atitude cívica imparcial, então as mulheres poderiam, de fato, ser mais não razoáveis do que os homens e, portanto, poderiam merecer a exclusão do conjunto de legitimação (FRIEDMAN, 2003, p.172, tradução nossa).¹⁹

Assim, ao homem estaria destinado o ofício político, em virtude da sua suposta superioridade em relação à mulher em termos de imparcialidade. Para Friedman, esta abordagem sexista certamente não faz parte do projeto filosófico de Rawls. Contudo, é uma possível consequência do seu conceito de razoabilidade, isso porque, a partir de uma interpretação equivocada deste conceito, as mulheres, em virtude dos estereótipos sob os quais são estigmatizadas, podem ser consideradas não razoáveis e, por conseguinte, colocadas de fora do conjunto de legitimação. Portanto, Friedman não acusa Rawls diretamente de propor um critério excludente de mulheres ou outros grupos minoritários. Antes, para ela o problema com a visão rawlsiana consiste no fato de que tal perspectiva abre espaço para uma interpretação excludente, mesmo que não a endosse.

Levando em consideração as possíveis implicações negativas do conceito de razoabilidade presente no liberalismo político, é preciso que encaremos o tema da delimitação

¹⁹ No original: On this Hegelian view, women are incapable of impartial political participation because they cannot rise above loyalty to their own family members. Women simply favor “their own” and do not treat all citizens as abstract equals. If women really are, to a great degree, guided politically by such partial loyalties, then they would scarcely seek fair terms of social cooperation with other citizens. They would try instead to promote the welfare of their own loved ones through the political process. If women really favored their “own” substantially more in the political process than men, while men much more readily attained an impartial civic attitude, then women might indeed be more unreasonable than men and might merit exclusion from the legitimation pool.

de modos de vida frente às objeções contemporâneas. Cabe-nos, portanto, dar a devida atenção à literatura rawlsiana, com a finalidade constatar de que maneira o filósofo verdadeiramente encara a posição feminina na sociedade bem ordenada. Busca-se identificar se a obra do autor realmente pode servir de base para abordagens sexistas, de modo a excluir mulheres do conjunto de legitimação, sob o estigma de serem tidas como não razoáveis.

No capítulo seguinte, exploraremos as críticas à filosofia de Rawls sob um viés feminista, recorrendo às reflexões de Carole Pateman, Susan Moller Okin e Elizabeth Brake. Municiados desses argumentos críticos, estaremos mais habilitados para avaliar se a filosofia política de Rawls possui ferramentas adequadas e suficientes para lidar com a necessidade de excluir doutrinas extremas das sociedades democráticas, atendendo às demandas contemporâneas e sem cair em contradições.

3 CRÍTICAS FEMINISTAS E POSSIBILIDADES DE REFORMULAÇÃO

Este capítulo tem como alvo de discussão algumas das principais críticas endereçadas a Rawls no tocante ao modo com que sua teoria, em tese, teria consequências consideradas preocupantes a partir de uma perspectiva feminista. De acordo com as observações feitas por Friedman, o conceito rawlsiano de razoabilidade como base para a exclusão de doutrinas e modos de vida pode servir de instrumento para abordagens nocivas às demandas feministas. Com isso em mente, daremos atenção à maneira com que teóricas feministas costumam encarar as questões relativas ao gênero no contexto da teoria liberal de Rawls, visando compreender o lugar feminino dentro do conjunto de legitimação.

Primeiramente, analisaremos como o feminismo, na medida em que se configurou como teoria política, buscou responder ao conceito de indivíduo presente nas teorias contratualistas, das quais Rawls teria tido influência. Para isso, exporemos as contribuições da cientista política Carole Pateman, sobretudo no que tange à sua acusação de o contratualismo ter perpetuado normas patriarcais por meio da dicotomia entre esferas pública e privada. Veremos como este tema nos apontará para o ideal de neutralidade presente na teoria rawlsiana, a qual é acusada de mascarar projetos sexistas em nome de uma pretensa abordagem neutra.

Em segundo lugar, observaremos a influência de Pateman no pensamento da filósofa Susan Moller Okin, que, por sua vez, volta-se à teoria de Rawls de maneira mais incisiva que a primeira, levantando discussões a respeito do caráter político da instituição familiar, a qual seria a principal responsável pela promoção da desigualdade entre os gêneros, na medida em que ela realiza a divisão de trabalho entre homens e mulheres. Diante de tais apontamentos, serão feitas observações acerca de aspectos pontuais do argumento de Okin, retomando o debate entre a teoria ideal e a teoria não ideal.

Posteriormente, nos valeremos da proposta da filósofa Elizabeth Brake, segundo a qual o liberalismo rawlsiano pode coadunar com os objetivos feministas, se reformulado de tal modo a evitar o mau uso dos seus conceitos de neutralidade e razoabilidade. Por meio desse percurso, objetiva-se discutir de que maneira a sua teoria política pode manter-se creditável, a despeito das críticas feministas a ela endereçadas. Atentando-se à literatura de Rawls, são analisadas as condições de possibilidade de o liberalismo rawlsiano promover a justiça de gênero, atendendo assim às demandas feministas. No que diz respeito ao ideal de neutralidade e ao tratamento da instituição família, discutiremos as possíveis reformulações internas à estrutura normativa da teoria.

3.1. O feminismo enquanto teoria política

A literatura feminista passou por uma notória mudança de ênfase no decorrer da década de 80. Até então, autoras como Simone de Beauvoir analisavam a condição feminina sob uma perspectiva filosófica e social, destacando o conceito de mulher enquanto construção social e os limites impostos à agência feminina. Apesar das claras implicações políticas de tais reflexões, o feminismo da época ainda não defrontava-se diretamente com as tradições da teoria política institucional. Como observa Miguel:

[...] o foco está na construção social da mulher e nos limites impostos à sua agência autônoma. São questões eminentemente políticas, é claro, e o feminismo desde então contribui para forçar e redefinir os limites do que entendemos como política. Mas a atenção dada à política institucional e o diálogo com as tradições da teoria política são praticamente nulos (2017, p.2).

Contudo, posteriormente o feminismo passou a se consolidar como teoria política, ampliando suas discussões para discutir a posição da mulher na vida pública e questionar conceitos fundamentais da teoria política moderna. Uma das críticas centrais foi dirigida à clássica distinção entre o público e o privado, historicamente perpetuada pelos liberais. Essa dicotomia foi identificada como um dos mecanismos para a subordinação das mulheres, ao restringi-las à esfera privada, associada a sentimentos e emoções, enquanto os homens assumem o papel ativo na vida pública.

Com isso em mente, é indispensável levar em consideração as provocações feitas pela cientista política Carole Pateman, cuja obra *O Contrato Sexual* desempenhou um papel central na problematização da separação entre o público e o privado. Pateman argumenta que o contrato social, longe de ser um pacto de liberdade e igualdade, é um instrumento de dominação masculina, pois pressupõe uma estrutura patriarcal em que as mulheres são relegadas ao espaço privado e subordinadas aos homens.

Assim, dado que a teoria de Rawls parte de premissas contratualistas, embora numa versão reformulada, é essencial investigar como os argumentos feministas de Pateman podem contribuir para uma crítica ao liberalismo rawlsiano, especialmente no que se refere à sua concepção de justiça e ao papel da família dentro da estrutura básica da sociedade. Com isso, objetiva-se destacar as contribuições da autora para a construção do argumento de filósofas, que, posteriormente, se empreenderam em fazer uma objeção feminista ao liberalismo de

Rawls e ao modo como ele trabalha a delimitação de doutrinas e modos de vida em um Estado democrático.

3.2. A influência de Carole Pateman para a crítica feminista

Pateman sustenta a tese de que, por muito tempo, os teóricos políticos contaram apenas metade da história no que se refere ao contrato social, silenciando-se a respeito do contrato sexual (1993, p.15). A cientista política observa que o contrato original, longe de promover uma liberdade civil universal, inaugura uma sociedade civil caracterizada por uma ordem social patriarcal:

O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal - isto é; o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres -, e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens aos corpos das mulheres [...] O contrato está longe de se contrapor ao patriarcado; ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno (PATEMAN, 1993, p. 17).

Na obra em questão, a autora, ao analisar pensadores contratualistas como Hobbes, Locke e Rousseau, infere que o contrato social foca tão somente na esfera pública, ao passo que o modo de organização da esfera privada é ignorado. Segundo Pateman, no contrato social encontra-se implicitamente um “contrato sexual”, sendo este utilizado para legitimar a dominação masculina no âmbito privado, com destaque para as relações familiares. Neste sentido, o casamento heterossexual é interpretado como um contrato que impõe à mulher um papel de submissão, sob a escusa de se tratar de um ato de consentimento. Disso, decorreriam, então, os variados problemas em termos de desigualdade de gênero, a exemplo dos constantes casos de violência doméstica ou sexual sofridas por mulheres, além da falta de representatividade política para este grupo.

Pateman observa a suposição de que existem diferenças naturais entre homens e mulheres, de maneira que aos primeiros atribui-se um grau mais elevado de racionalidade que às últimas. Desse modo, a partir do entendimento de que fazer parte do contrato original requer um certo nível de racionalidade, mulheres estariam excluídas deste pacto, não sendo a elas atribuído, por conseguinte, o estatuto de indivíduos.

O artifício do estado natural é utilizado para explicar por que, dadas as características dos homens nesse estado, a entrada no contrato original é um ato racional. A questão essencial, que é omitida, refere-se ao fato de os homens primitivos serem diferenciados sexualmente e, para todos os autores clássicos (com exceção de Hobbes), as diferenças de racionalidade derivam de diferenças sexuais

naturais. As análises dos textos atenuam o fato de os teóricos clássicos construírem uma versão patriarcal da masculinidade e da feminilidade, do que é ser macho e fêmea. Somente os seres masculinos são dotados das capacidades e dos atributos necessários para participar dos contratos, dentre os quais o mais importante é a posse da propriedade em suas pessoas; quer dizer, somente os homens são “indivíduos”. (PATEMAN, 1993, p.21)

Assim, a participação no contrato social, vista como um ato racional, é concedida tão somente ao gênero masculino. Tendo em vista a suposta diferença natural, apenas os homens dispõem das capacidades e dos atributos necessários para participar dos contratos, ao passo que as mulheres são excluídas da categoria de “indivíduo” (PATEMAN, 1993, pp. 21, 22). A partir desta observação, a autora afirma que a diferença sexual é uma diferença política, sendo assim compreendida como a diferença entre liberdade e sujeição (1993, p.21). O fato de as mulheres encontrarem-se fora do conjunto de “indivíduos” é utilizado como justificativa para a sua exclusão na esfera pública, uma vez que, de acordo com as supostas diferenciações sexuais anteriormente citadas, elas não disporiam de faculdades racionais suficientemente válidas para o exercício da vida política. Isto resulta da separação entre esferas pública e privada, a que finalmente nos voltaremos agora.

Em linhas gerais, o contratualismo ilustra a transição de um estado natural para uma sociedade civil e é por meio desta transição que, segundo Pateman, verifica-se o surgimento da distinção entre as esferas pública e privada. Ela aponta que apenas a esfera pública recebe a devida atenção, sendo caracterizada pelas noções de legislação civil, liberdade e igualdade civis, contrato e indivíduo. Quanto à esfera privada, por sua vez, raramente pergunta-se a respeito de sua origem (1993, p.27).

Esta separação entre esferas tem como aliada a ideia de que existe uma diferenciação essencialmente natural entre os gêneros, tendo como consequência a justificação para o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres (PATEMAN, 1993, p.35). Ademais, para Pateman, a noção de indivíduo contratualista, implicitamente entendida sob os moldes da masculinidade, reforça o domínio masculino, na medida em que as mulheres são tidas como naturalmente menos racionais.

Nesse sentido, a autora sustenta que, apesar de uma aparência de universalidade, o indivíduo pensado pelos teóricos do contrato trata-se, de fato, de um sujeito masculino, em decorrência da diferenciação sexual. Ao observar a situação inicial no neocontratualismo de Rawls, a chamada posição original, Pateman defende que, assim como os contratualistas clássicos, Rawls pressuporia um indivíduo masculino, sendo este compreendido como um “chefe de família”:

A condição original de Rawls é uma construção lógica no sentido mais perfeito; é um domínio da razão pura, destituído de qualquer característica humana - com exceção do fato de Rawls inevitavelmente introduzir, de modo natural, como Kant o fez antes dele, seres masculinos e femininos personificados e reais no decorrer de sua discussão. Antes de o desconhecimento dos “aspectos característicos” ser postulado, Rawls já havia sustentado que as partes têm “descendentes” (com quem elas se preocupam), e diz que pretende, de um modo geral, tratar as partes como “chefes de família”. Ele simplesmente dá por certo que pode, simultaneamente, postular a existência de partes despersonificadas e destituídas de todas as características essenciais, e admitir que a diferença sexual existe, que a relação sexual acontece, que os filhos nascem e que as famílias se formam. Os participantes do contrato original de Rawls são, ao mesmo tempo, meras entidades pensantes e “chefes de família”, ou homens que representam suas esposas (PATEMAN, 1993, p.72).

Desta forma, Rawls teria caído em uma contradição entre a abstração e a realidade percebida socialmente. Ou seja, embora busque atingir uma neutralidade, ele implicitamente teria assumido premissas socialmente construídas que promovem a centralidade masculina na tomada de decisão em uma unidade familiar, como a divisão tradicional dos papéis de gênero, a diferença natural entre homens e mulheres e a hierarquia sexual. Assim, Pateman busca demonstrar que a teoria de Rawls não é tão neutra e imparcial quanto pretende ser, uma vez que são consideradas assunções que perpetuam estruturas patriarcais, não dando a devida atenção às desigualdades de gênero.

Tendo em vista que Pateman, ao destrinchar as teorias contratualistas, insiste na tese de que o contrato social, embora aparente gozar de neutralidade e imparcialidade, acaba mascarando pressupostos patriarcais ao construir uma noção de indivíduo implicitamente masculina, sua crítica fomenta dúvidas a respeito da legitimidade presente nos pressupostos de tais teorias. Dentre os pressupostos assumidos, destacam-se a divisão tradicional de papéis de gênero, a dicotomia entre as esferas pública e privada e a liderança masculina no núcleo familiar.

Na obra em questão, Pateman não tem um foco na teoria rawlsiana, uma vez que busca-se apontar uma tendência geral entre os teóricos contratualistas. Contudo, a discussão promovida pela cientista política será incorporada por pensadoras feministas, como Susan Moller Okin, a qual dará uma maior atenção ao pensamento rawlsiano. Okin intensifica a discussão no que se refere à posição original no liberalismo político de Rawls, sob a premissa de que tal conceito ignora importantes desigualdades sociais, com destaque para as questões de gênero.

3.3. Susan Okin e a dicotomia público/privado

A filósofa Susan Moller Okin, comprometida com ideais feministas, observa a temática da filosofia de Rawls frente às demandas de gênero, dando a devida atenção à dicotomia entre as esferas pública e privada, sendo a última constantemente compreendida como esfera doméstica. Analisando a teoria rawlsiana, Okin questiona as condições de possibilidade do liberalismo político assegurar às mulheres os meios de emancipação frente a um histórico de subordinação e exploração decorrente do modelo familiar tradicional caracterizado pela divisão de trabalho entre os gêneros. De acordo com a filósofa, o pensamento rawlsiano carrega uma ambiguidade, a qual Rawls busca disfarçar por meio da ideia de pessoa autônoma, sendo esta relacionada à noção contratualista de indivíduo.

O conceito de indivíduo presente no contratualismo, que é incorporado ao liberalismo rawlsiano, possui a pretensão de, em nome de uma suposta neutralidade, corresponder a um sujeito abstrato, distanciado das contingências sociais, dentre as quais inclui-se o gênero. Okin, seguindo a esteira de teóricas feministas como Pateman, opõe-se a tal conceito, alegando que ele, aparentemente universal e neutro, na verdade restringe-se ao gênero masculino, de sorte que ao feminino é legado um estatuto de não indivíduo. Para ela, quando os teóricos contratualistas falam de indivíduos, eles estariam se referindo às autoridades masculinas de um ambiente doméstico. A ambiguidade ocorre na medida em que tais homens, supostamente independentes, são na verdade radicalmente dependentes dos trabalhos realizados pelas figuras femininas não mencionadas, como esposas e mães:

[...] é apenas graças às mulheres não mencionadas em seus lares — as esposas e mães — que esses "chefes masculinos" existem, que são nutridos para crescer e que aparecem todos os dias no mercado, no local de trabalho e nos espaços políticos da sociedade limpos, alimentados e vestidos. Na verdade, todos eles são radicalmente dependentes do trabalho e dos esforços das mulheres (OKIN, 2005, p.234, tradução nossa).²⁰

Ao defender esta tese, Okin assume a premissa do contrato sexual desenvolvida por Pateman. Neste sentido, o contrato é interpretado como um acordo em que as mulheres encontram-se subordinadas às necessidades masculinas (OKIN, 2005, p.234). Assim, as teorias contratualistas falhariam em garantir um espaço de emancipação feminina, em virtude de uma negligência para com as necessidades deste grupo, sob a alegação de tratar-se de uma

²⁰ No original: [...] it is only because of the unmentioned females in their households, the wives and mothers, that these 'male heads' exist at all, that they are nourished so as to grow up, and that they appear each day in the marketplace, workplace, and political spaces of society clean, fed, and dressed. They are all, in fact, radically dependent on the work and other efforts of women.

abordagem neutra e imparcial. Para Okin, em Rawls, esta abordagem é verificada em sua posição original, que, por sua vez, é alvo de crítica feminista na medida em que, em função do véu da ignorância, negligenciaria as demandas particulares de grupos marginalizados. Quanto às características cobertas pelo véu da ignorância, Rawls descreve:

Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, classe nem *status social*; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais; sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção do bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade. Isto é, não conhecem a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar. As pessoas na posição original não sabem a qual geração pertencem (2016, p.166).

Esta lista de contingências, embora aparentemente exaustiva, ignora certas características sociopolíticas às quais uma teoria política genuinamente comprometida com as demandas contemporâneas costuma dedicar atenção, a exemplo das questões concernentes a raça, orientação sexual e gênero, sendo o último o alvo de preocupação de Okin. Assim, a neutralidade defendida por meio do conceito de véu da ignorância pode se tornar uma ferramenta para o apagamento de certas desigualdades, como a de gênero.

Com isso em mente, ela analisa criticamente a forma com que a família, enquanto uma das instituições sociais, é trabalhada na teoria rawlsiana. Antes de explorarmos a objeção que Okin endereça ao modo com que Rawls discute a instituição familiar, é preciso explicitar as premissas adotadas pela filósofa no que se refere ao tema da família no contexto de discussão a respeito da dicotomia entre as esferas pública e privada.

No livro *Justice, Gender And The Family*, Okin disserta a respeito da família estruturada em função de gênero, ou seja, a ideia do núcleo familiar em que a noção de gênero impõe aos membros uma divisão de papéis, promovendo assim desigualdade e injustiça. Utilizando o slogan “o pessoal é político”²¹, a autora sustenta que a dicotomia entre as esferas pública e doméstica é uma construção enganosa (1989, p.111) e dedica-se a defender que existe um caráter político nas relações pessoais e domésticas, de sorte que não seria possível dissociar o público do privado.

Assumindo essa premissa, ela sustenta que a instituição familiar deve ser encarada politicamente, de maneira que, atribuir às relações familiares um caráter meramente privado,

²¹ Popularizado pela ativista feminista Carol Hanisch, "the personal is political" é um slogan político utilizado pelo movimento feminista de segunda onda nos anos 1960 e 1970.

trata-se de permitir que injustiças sejam praticadas no âmbito doméstico, sobretudo no que se refere às mulheres.

"O pessoal é político" é a mensagem central das críticas feministas à dicotomia entre o público e o doméstico. Essa é a ideia central da maior parte do feminismo contemporâneo. Embora muitas das pessoas que lutaram nos séculos XIX e início do XX pelo sufrágio e pela abolição do status legal opressivo das esposas estivessem bem cientes das conexões entre a dominação política e pessoal das mulheres pelos homens, poucas feministas antes da década de 1960 questionaram o papel especial das mulheres na família. Enquanto defendiam direitos iguais, como o voto ou o acesso à educação, a maioria aceitava a suposição predominante de que a estreita associação das mulheres com o cuidado da família e sua responsabilidade por ele eram naturais e inevitáveis (OKIN, 1989, p.125, tradução nossa).²²

Okin não defende uma aplicação literal do slogan, entendendo que, em um certo sentido, a distinção entre esferas possui uma utilidade em um sentido didático. Assim, Okin objetiva explicitar o caráter político das vivências femininas no âmbito doméstico. Com esse intento, ela argumenta que pode-se identificar um aspecto político no âmbito privado a partir de quatro observações: 1) a família possui uma dinâmica de poder; 2) o Estado interfere na esfera doméstica; 3) é primeiramente no ambiente familiar que o gênero é construído; 4) a divisão de trabalhos domésticos afeta a igualdade de oportunidade.

A primeira observação que revela um aspecto político no contexto familiar refere-se ao fato da vida pessoal e doméstica não ser imune à dinâmica de poder, que tipicamente é vista como uma característica distintiva da esfera política. (OKIN, 1989, p.128). Exemplificando, observa-se a naturalização de ideias como a autoridade do marido sobre a esposa, em contextos heteronormativos, ou o poder que um pai exerce sobre seu filho. Como consequência dessa equivocada sensação de poder, não são raros os episódios de violência doméstica, seja sobre a mulher, seja sobre a criança. Levando isso em consideração, Okin acredita ser impossível alegar que a família é privada e apolítica ou que o poder é um fator insignificante para esse âmbito (1989, p.129).

A segunda questão que problematiza a dicotomia público/doméstico reside na constatação de que os tipos de comportamentos aceitáveis e não aceitáveis em um ambiente familiar são resultados de decisões políticas (1989, p.129). Dessa forma, afirma-se que o

²² No original: "The personal is political" is the central message of feminist critiques of the public/domestic dichotomy. It is the core idea of most contemporary feminism. Though many of those who fought in the nineteenth and early twentieth centuries for suffrage and for the abolition of the oppressive legal status of wives were well aware of the connections between women's political and personal dominations by men, few pre-1960s feminists questioned women's special role in the family. While arguing for equal rights, such as the vote or access to education, most accepted the prevailing assumption that women's close association with and responsibility for the care of the family was natural and inevitable.

Estado sempre influenciou a instituição familiar, seja legislando sobre casamento, divórcio, trabalho ou economia. Quanto ao casamento, Okin argumenta:

De inúmeros modos, o estado determina e impõe os termos do casamento. Durante centenas de anos, o direito consuetudinário privou as mulheres de sua personalidade jurídica ao se casarem. Ele assegurava os direitos dos maridos sobre a propriedade de suas esposas e até mesmo sobre seus corpos, tornando praticamente impossível para as mulheres se divorciarem ou até mesmo viverem separadas de seus maridos. Muito tempo depois de as mulheres casadas conquistarem direitos sobre sua própria propriedade e a possibilidade de divórcio, como vimos, o casamento continuou a ser um contrato peculiar — um contrato de status pré-determinado cujos termos foram impostos de inúmeras formas (1989, pp.129,130)²³

Nesse sentido, o casamento seria uma instituição baseada, não num acordo livremente negociado entre as partes, mas sim em normas que beneficiam os homens. Tal visão do casamento enquanto um contrato assemelha-se à perspectiva de Pateman, que, por sua vez, ao analisar os textos contratualistas clássicos, defende que o contrato sexual transformou-se em um contrato matrimonial. Por meio deste contrato, o direito patriarcal propagou-se por toda a sociedade civil, não somente no que tange às relações trabalhistas, mas também às relações matrimoniais. Com isso em mente, Pateman sustenta que as duas esferas não são totalmente separáveis, uma vez que o domínio público não pode ser compreendido sem o domínio privado (1993, pp.18,19). De maneira análoga, Okin afirma que o casamento possui uma estrutura patriarcal, sendo esta reforçada pela ideia de que o exercício feminino nas esferas de trabalho, mercado e política interferiria na realização de responsabilidades no âmbito doméstico (1989, p.130).

A terceira razão para invalidar uma clara dicotomia entre as esferas pública e privada concerne ao fato de que a maior parte do processo de socialização humana ocorre no seio familiar, contribuindo assim para o entendimento de como identificamos o nosso gênero (OKIN, 1989, p.131). Em outras palavras, a dinâmica familiar tem forte influência na formação de meninos e meninas, construindo em sua mentalidade a ideia de que cada gênero possui um papel específico a ser cumprido.

Por fim, como consequência da segregação de gênero, observa-se o quarto aspecto que demonstra o caráter político da esfera doméstica: com a divisão de trabalho dentro do contexto familiar, são levantadas barreiras psicológicas e práticas contra as mulheres nos demais contextos. Um exemplo disso é a exclusão de vozes femininas no ambiente

²³ No original: In innumerable ways, the state determines and enforces the terms of marriage. For hundreds of years, the common law deprived women of their legal personhood upon marriage. It enforced the rights of husbands to their wives' property and even to their wives' bodies, and made it virtually impossible for women to divorce or even to live separately from their husbands. Long after married women gained rights over their own property and the possibility of divorce, as we have seen, marriage has remained a peculiar contract, a preformed status contract whose terms have been enforced in innumerable ways.

profissional, de sorte que mulheres em posições de poder enfrentam a dificuldade de fazer com que a sua autoridade seja reconhecida, uma vez que poder e autoridade são atributos comumente associados ao gênero masculino (OKIN, 1989, p.132).

Por meio destes quatro tópicos, a filósofa busca demonstrar como a fronteira entre o público e o privado é pouco discernível, de maneira que é impossível que estas esferas estejam realmente separadas. Este entendimento dialoga com a afirmação de Pateman de que os homens constantemente cruzam tal fronteira, transitando entre a esfera privada e a pública, em função do domínio masculino nos dois domínios. Neste sentido, a dicotomia público/privado serviria para mascarar a dominação patriarcal (1993, p.29).

Assim, relacionando a observação de Pateman com os quatro tópicos apontados por Okin, podemos destacar a relevância de se explicitar a intersecção entre o doméstico e o político. Para Okin, o público e o doméstico não são, de modo algum, reinos distintos e separados, de maneira que a crença de que existe uma clara dicotomia entre eles depende de uma visão tradicional masculina, a qual pressupõe uma diferença natural entre os papéis masculino e feminino. Ela conclui, portanto, que as esferas pública e privada, na verdade, estão intimamente ligadas a um ciclo de desigualdade entre os gêneros (1989, p.133).

A partir da sua perspectiva da família enquanto uma instituição necessariamente política, Okin direciona críticas ao modo com que Rawls trabalha o contexto doméstico. A sua objeção reside no fato de o filósofo postular a família como uma importante instituição para a estrutura básica da sociedade, sendo esta considerada por ele o tema principal da justiça. A estrutura básica pode ser entendida como a maneira com que as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens que provêm da cooperação social. Ademais, a constituição e os arranjos sociais, dentre os quais a família está incluída, são as instituições mais importantes, uma vez que definem os direitos e deveres dos homens e influenciam suas perspectivas de vida (RAWLS, 2016, p.8). No que tange à instituição familiar, Rawls afirma:

A família é parte da estrutura básica, visto que um de seus principais papéis é constituir a base da produção e reprodução ordenadas da sociedade de sua cultura de uma geração para outra. A sociedade política sempre é considerada como um sistema de cooperação social ao longo do tempo, indefinidamente; a ideia de um momento futuro em que seus assuntos devam ser concluídos e a sociedade dissolva-se é alheia à concepção da sociedade política. Assim, o trabalho reprodutivo é socialmente necessário. Aceitando isso, um papel central da família é prover de maneira razoável e efetiva a criação e o cuidado dos filhos, assegurando seu desenvolvimento moral e sua educação para a cultura mais ampla. Os cidadãos devem ter uma percepção da justiça e dos valores políticos que sustentam as instituições políticas e sociais. A família deve assegurar a criação e o

desenvolvimento de tais cidadãos, nas quantidades adequadas à preservação de uma sociedade duradoura (2011, p.555).

Assim, a família é posta como uma instituição social de grande importância, na medida em que ela é considerada pelo filósofo como um ambiente de promoção da justiça. Contudo, conforme aponta Okin, não é o que se verifica empiricamente, tendo em vista a frequência com que os lares, ao invés de promoverem justiça aos membros, estimulam a divisão de trabalhos, tendo como critério o gênero.

Perguntamos: como poderia Rawls, um pensador incrivelmente inteligente e criativo, ter se equivocado a ponto de especificar como seus princípios de justiça afetariam o funcionamento de todas as outras partes da estrutura básica da sociedade, mas, ao mesmo tempo, simplesmente assumir que as famílias, que ele muito razoavelmente designou como parte da estrutura básica e nas quais confiava como o lugar onde o senso de justiça dos futuros cidadãos começa a se desenvolver, eram instituições justas? Parece que a razão para isso tem muito a ver com aquela ambiguidade do liberalismo com a qual comecei. Embora Rawls às vezes descreva os sujeitos de sua teoria como "pessoas livres e iguais", ele também passa muito facilmente a afirmar que aqueles na posição original são os "chefes de família" (OKIN, 2005, p.236, tradução nossa)²⁴

Okin, ao se debruçar sobre a ideia rawlsiana de estrutura básica de sociedade, considera intrigante o modo com que Rawls considera a família, mais precisamente dentro dos moldes monogâmicos, como uma das instituições sociais mais importantes. A crítica de Okin reside na verificação de que a família, em boa parte dos casos, promove a injustiça na medida em que impõe aos gêneros uma divisão de papéis. Neste sentido, Rawls estaria equivocado em considerar a família como uma instituição justa, uma vez que esta se coloca como um potencial obstáculo para as oportunidades iguais às mulheres. Dessa maneira, Rawls não estaria considerando a complexidade das relações familiares ao simplesmente assumir que famílias são justas (OKIN, 2005, p. 236, 238).

A teoria da justiça de Rawls continha problemas sérios, não apenas para qualquer leitora feminista preocupada com a justiça para as mulheres e crítica à divisão tradicional do trabalho, mas também para a coerência de seus argumentos sobre o desenvolvimento moral. As famílias são, obviamente, como Rawls reconheceu no início do livro, uma parte importante da estrutura básica da sociedade. Elas influenciam fortemente as chances de vida de seus membros, mas, como feministas vinham apontando, especialmente as chances de seus membros femininos, quando as famílias são estruturadas por gênero. Embora Rawls tenha se apoiado fortemente,

²⁴ No original: We ask: how could Rawls, who was an incredibly intelligent and creative thinker, have made such a mistake as to specify how his principles of justice would affect the workings of all the other parts of the basic social structure, but at the same time simply assume that families, which he had very reasonably designated as part of the basic structure and which he relied upon as the place where future citizens' sense of justice begins to develop, were just institutions? It seems that how this happened has quite a lot to do with that ambiguity of liberalism I began with. Whereas Rawls sometimes describes the subjects of his theory as 'free and equal persons', he also very easily slips into saying that those in the original position are the 'heads of families'.

em sua explicação sobre o desenvolvimento de um senso de justiça considerado essencial para a estabilidade de uma sociedade justa, em famílias que ele assumiu serem justas, ele não forneceu nenhuma razão para essa suposição nem qualquer discussão sobre mudanças nas estruturas sociais ou políticas que poderiam melhor justificá-la (OKIN, 2005, p. 238, tradução nossa).²⁵

Dessa forma, é inferido que falta a Rawls a percepção de que a instituição familiar não se faz importante tão somente pelo fato de promover a formação moral dos indivíduos, mas também por ser um âmbito responsável por reproduzir as assimetrias de gênero, as quais perpassam ambas as esferas, conforme foi trabalhado anteriormente.

3.4. Considerações sobre as objeções de Okin

Embora seja importante a observação de que a teoria rawlsiana carece de um tratamento mais profundo acerca das injustiças de gênero dentro da instituição familiar, parece-nos que a crítica de Okin falha em reconhecer que tal ausência não implica um compromisso de Rawls com arranjos patriarcais. Ao defender a família como parte da estrutura básica da sociedade, o filósofo demonstra compreender como o âmbito familiar impacta diretamente na distribuição de oportunidades e direitos entre os membros da sociedade. De fato, é pertinente criticar a teoria rawlsiana por não ter se dedicado a uma elaboração extensa dos problemas internos à instituição familiar. No entanto, a inclusão dela na estrutura básica sugere que, do ponto de vista normativo, ela deve submeter-se aos mesmos critérios de justiça que outras instituições sociais.

Encorajado pelas críticas feitas por Okin, Rawls, em *A ideia de razão pública revisitada*, reelabora algumas de suas ideias com a finalidade de afastar a acusação de que sua teoria endossa desigualdades entre os gêneros. Inicialmente, ele revisita o seu pensamento a respeito da família como estrutura básica, discorrendo sobre de que forma a justiça pode ser aplicada ao âmbito familiar. Para ele, os princípios de justiça devem ser aplicados diretamente à estrutura básica da sociedade - entendida como a ordenação das principais instituições sociais presentes em um sistema unificado de cooperação social ao longo do tempo - mas não

²⁵ No original: Rawls's theory of justice contained serious problems, not only for any feminist reader who was concerned with justice for women and critical of the traditional division of labor, but also for the coherence of his arguments about moral development. Families are obviously, as Rawls recognized at the beginning of the book, an important part of the basic structure of society. They strongly influence the life chances of their members, but, as feminists had been pointing out, especially those of their female members, when the families are gender structured. Although Rawls relied heavily, in his account of the development of a sense of justice that he considered essential to the stability of a just society, on families that he assumed were just, he provided no reasons at all for this assumption nor any discussion of changes in social structures or policies that might better justify it.

à vida interna das variadas associações dentro dela. Com isso em mente, o filósofo aponta para a compreensão equivocada de que os princípios de justiça, ao não serem aplicados diretamente à vida interna das famílias, são incapazes de assegurar justiça igual tanto para mulheres como para homens (2011, p.556). Visando combater essa interpretação, Rawls sustenta que tais princípios impõem restrições a associações como igrejas, universidades e famílias. Quanto ao domínio familiar, ele afirma:

[...] os princípios políticos não se aplicam de modo direto à sua vida interna, mas realmente impõem-lhe restrições essenciais como instituição e assim garantem os direitos e as liberdades fundamentais, a liberdade e as oportunidades dos seus membros. Isto tais princípios fazem, como afirmei, especificando os direitos fundamentais dos cidadãos iguais que são membros das famílias. A família, como parte da estrutura básica, não pode violar essas liberdades. Como as mulheres são cidadãs em situação de igualdade com seus maridos, todas têm os mesmos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais que eles, e isto, juntamente com a aplicação correta dos outros princípios de justiça, é suficiente para assegurar sua igualdade e independência (RAWLS, 2011, p.557).

Assim, ao defender que os princípios políticos têm algo a dizer no que tange às relações familiares, Rawls conduz-nos ao entendimento de que as esferas pública e privada não estão rigidamente separadas em sua teoria, diferentemente do que supôs Okin. Nas palavras de Rawls,

Um domínio ou esfera da vida não é, então, algo que já esteja dado, à parte de concepções políticas de justiça. Ele não é um tipo de espaço ou de lugar, e sim, de maneira mais precisa, é aquilo que resulta do modo como os princípios de justiça política são aplicados de forma direta à estrutura básica e indireta às associações que existem dentro dela. Os princípios que definem as liberdades e oportunidades básicas iguais dos cidadãos são inalienáveis e protegem-nos onde quer que estejam. As distinções de gênero que limitam esses direitos são excluídas. Assim, as esferas do político e do público, do não público e do privado seguem-se do conteúdo e da aplicação da concepção de justiça e seus princípios. Caso se afirme que a chamada esfera privada é um espaço isento de justiça, então não existe tal coisa (2011, pp. 559, 560).

Uma análise mais acurada das obras de Rawls conduz-nos ao entendimento de que o filósofo não se omite completamente em relação às injustiças enfrentadas pelo gênero feminino. Ao fazer uma revisitação da ideia de razão pública, Rawls afirma que o âmbito político e o âmbito não político não estão alheios um ao outro, de sorte que os princípios de justiça presentes na dinâmica da vida pública devem repercutir nas instituições privadas, incluindo a família. Neste sentido, a esfera privada não é isenta de justiça e, por conseguinte, não cabe imputar a Rawls a supressão de direitos inalienáveis das mulheres.

Agora voltemo-nos ao uso que Rawls faz da expressão “chefes de família” para designar os representantes da posição original. Ao observar tal expressão, é comum que se conclua que estariam fora do escopo da posição original as mulheres, bem como grupos familiares distintos dos moldes tradicionais e monogâmicos. Afinal, a ideia de chefe de família é tipicamente associada ao gênero masculino. Contudo, levando em consideração a controvérsia deste termo, Rawls destaca:

[...] nenhuma forma particular da família (monogâmica, heterossexual ou de outro tipo) é exigida por uma concepção política de justiça, contanto que a família seja ordenada de maneira que cumpra essas tarefas de modo efetivo e não contrarie outros valores políticos. Note-se que esta observação estabelece a maneira como a justiça como equidade lida com a questão dos direitos e deveres de *gays* e *lésbicas* e o modo pelo qual afetam a família. Se esses direitos e deveres são compatíveis com a vida familiar ordenada e a educação dos filhos, eles são, *ceteris paribus*, plenamente admissíveis (2011, p. 555, n. 60).

Portanto, embora Rawls não tenha desenvolvido uma teoria da justiça sistematizada a ponto de voltar-se diretamente ao recorte de gênero, ele oferece conteúdos normativos proveitosos para tal projeto, uma vez que é exigida à família, enquanto instituição de uma estrutura básica de sociedade, a promoção de direitos fundamentais que permitam a igualdade entre os gêneros. Dessa forma, a crítica de Okin, ainda que pertinente, não invalida necessariamente os princípios de justiça.

Ademais, é importante que levemos em consideração um aspecto metodológico da teoria rawlsiana trabalhado anteriormente, a saber, o fato de ela tratar-se primordialmente de uma teoria ideal da justiça. Sendo assim, Rawls tem compromisso com a postulação de um modelo ideal de sociedade, pensando as circunstâncias sociais de modo idealizado. Assim, assume-se como pressuposto que os cidadãos são razoáveis, que as instituições são suficientemente justas e que as pessoas livres e iguais possuem a disposição para a cooperação. Portanto, a teoria tem como foco a identificação de princípios normativos necessários para a regulação da estrutura básica de uma sociedade bem ordenada.

Dessa maneira, pode-se afirmar que a crítica feminista costuma ter como premissa uma teoria não ideal da justiça, dada a preocupação com as problemáticas factualmente percebidas no corpo social. De fato, as objeções aqui trabalhadas estão corretas em afirmar que a teoria rawlsiana não descreve de maneira adequada e detalhada as diversas formas de opressão enfrentadas pelo gênero feminino, como pode ocorrer nas teorias não ideais. Todavia, o que buscamos argumentar é que estas lacunas não apontam que Rawls nega ou negligencia os problemas de gênero. Afinal, a partir da sua abordagem ideal, o filósofo tem

como finalidade propor um modelo normativo de justiça a partir do qual podemos combater as imperfeições aferidas no mundo real, dentre as quais as desigualdades, injustiças e opressões, inclusive as de gênero.

Exemplificando, a teoria da justiça exige que todos tenham direito à igualdade justa de oportunidades. De um ponto de vista prático, defende-se que tal princípio contribui para o enfrentamento à disparidade salarial entre os gêneros: embora a teoria ideal tenha como ponto de partida uma sociedade plenamente justa, caracterizada pela obediência estrita, ela fornece um critério normativo que permite a identificação de uma injustiça presente no corpo social. Dessa maneira, observar que uma mulher, embora possua a mesma qualificação profissional que um homem, lida com desafios concernentes à baixa remuneração e à inserção no mundo do trabalho, leva-nos à constatação de que o ideal de justiça foi violado.

Assim, tendo como parâmetro um modelo ideal de sociedade, é possível pensar em formas de mitigar injustiças de gênero no mundo trabalhista, a exemplo de políticas como transparência salarial obrigatória e o estabelecimento de uma cota mínima de mulheres em empresas estatais ou de economia mista. Portanto, medidas como estas podem contribuir para que a realidade social, caracterizada pela injustiça, possa aproximar-se do ideal normativo.

Entretanto, Okin aponta para impasses ainda mais desafiadores, levantando uma crítica contundente ao ideal de neutralidade adotado pela teoria rawlsiana. De acordo com a filósofa, tal neutralidade colabora para a presença de doutrinas sexistas no âmbito político de uma sociedade liberal. Discute-se até que ponto a definição de doutrinas razoáveis tem a capacidade de reconhecer e conter práticas de opressão de gênero disseminadas por determinadas tradições, sejam elas religiosas ou culturais. Assim sendo, voltemo-nos às objeções de Okin, visando questionar de que maneira o liberalismo Rawls pode ser consistente com a igualdade de gênero.

3.5. A possibilidade de uma aplicação feminista da teoria rawlsiana

Considerando a perspectiva rawlsiana acerca da família, Okin analisa o lugar da mulher na teoria liberal. No que se refere à delimitação de modos de vida em uma sociedade liberal, ela afirma que Rawls compreende como inaceitáveis doutrinas repressivas com base em raça ou etnia, mas não faz o mesmo em relação a doutrinas sexistas. Com isso em mente, a filósofa critica Rawls por considerar como doutrinas razoáveis todas as religiões históricas, com exceção de certos tipos de fundamentalismo, e ignorar que muitas delas estão firmadas

em premissas sexistas (2005, pp. 241, 242). Alegando que Rawls não se opõe frontalmente ao problema de gênero, Okin argumenta:

Se doutrinas e práticas racistas são vistas como ameaças à liberdade e igualdade necessárias para manter uma sociedade justa, por que doutrinas e práticas sexistas não deveriam ser igualmente suspeitas? Se, por exemplo, a exposição de crianças pequenas a exemplos evidentes de racismo, apoiados ou tolerados pela sociedade, pode minar sua autoestima, reduzir suas oportunidades na vida ou privá-las da igualdade política que Rawls afirma ser um direito de todos, então por que o sexismo institucionalizado não deveria ser igualmente problemático? Como poderia uma menina católica, por exemplo, que se identifica com o sacerdócio e deseja segui-lo em sua vocação, manter sua autoestima ou sua igualdade política ao ser informada de que é impossível que ela se torne sacerdotisa simplesmente por ser uma menina? (2005, p.242, tradução nossa)²⁶.

Além disso, Okin, ao analisar a posição original idealizada por Rawls, afirma que o filósofo ignora o gênero ao não incluí-lo na lista de características cobertas pelo véu da ignorância (2005, p.239).

Ele [Rawls] omite o sexo da lista de características pessoais que estão ocultas daqueles na posição original e [...] especifica que aqueles que raciocinam na posição original são os “chefes de família”. Embora ele tenha indicado vários anos depois que o sexo deveria ser considerado uma característica contingente, ele não deu nenhuma indicação de que isso exigiria uma revisão substancial de aspectos centrais de sua teoria (OKIN, 2005, p.237, tradução nossa).²⁷

A autora, tendo em mente os problemas advindos da ambiguidade que ela considera fazer parte da teoria rawlsiana, propõe uma versão revisada tendo como parâmetro o projeto feminista. Com isso, a autora pensa os modos pelos quais a ideia de posição original pode ser atualizada de modo a ser aproveitada por teóricas feministas, em vez de fomentar o apagamento das demandas particulares de um grupo em condições desfavoráveis:

Tão logo o véu da ignorância é entendido de forma a ocultar dos seus participantes o seu sexo, assim como outras características e circunstâncias particulares, e tão logo a suposição injustificada dos “chefes de família” é abandonada, a posição original torna-se um conceito poderoso para desafiar a estrutura de gênero. Quando dispensamos as suposições liberais tradicionais sobre as esferas pública versus

²⁶ No original: If doctrines and practices of the former type are regarded as likely to undermine the freedom and equality of citizens that is necessary to maintain a just society, then why should sexist doctrines and practices not be similarly suspect? If, for example, small children’s exposure to clear examples of racism, endorsed, supported, or even tolerated by their society, is likely to undermine their self-respect, reduce their opportunities in life, or deprive them of the likelihood of achieving the equal worth of political liberty that Rawls says is everyone’s due, then why should institutionalized sexism not be similarly suspect? How can a small Catholic girl, for example, who identifies with the priest and seeks to emulate him in her future life, be expected to retain her self-respect or her potential for political equality on being told that it is impossible for her to become a priest, simply because she is a girl?

²⁷ No original: He [Rawls] omits sex from the list of personal characteristics that are veiled from those in the original position and [...] specifies that those who reason in the original position are the ‘heads of families’.¹⁴ Though he indicated several years later that sex was to be regarded as such a contingent characteristic, he gave no indication of recognizing that this required substantial revision of major aspects of his theory.¹

privada e política versus não política da vida, podemos usar a teoria de Rawls como uma ferramenta para a crítica feminista, uma ferramenta para pensar em como alcançar a justiça entre os sexos, tanto dentro da família quanto na sociedade como um todo. Como resultado, a teoria da justiça seria significativamente aprimorada. Ela refletiria a presença dos pontos de vista de mulheres e homens na posição original. Além disso, não seria mais enfraquecida pela dependência, nas primeiras etapas do desenvolvimento moral, de uma instituição social básica que ou era ingenuamente assumida como justa ou à qual os princípios de justiça não eram considerados aplicáveis (OKIN, 2005, p.240, tradução nossa)²⁸.

Assim, por meio de uma adaptação do conceito rawlsiano de posição original, discute-se como a teoria liberal de justiça de Rawls pode atender ao desafio de incluir mulheres como iguais aos homens (2005, p.234).

Em seu artigo *'Forty acres and a mule' for women: Rawls and Feminism*, Okin se utiliza da célebre expressão "40 acres e uma mula", uma promessa feita em 1865, posteriormente ao término da Guerra Civil, por um general da União aos ex-escravos dos Estados Unidos. Tal promessa consistia em cada um deles receber 40 acres de terra e uma mula como uma forma de obter meios de se ascender socialmente, agora na condição de libertos. Contudo, este compromisso não se efetivou plenamente, de modo que a maior parte das terras concedidas aos ex-escravos foram devolvidas aos proprietários brancos e muitos destes libertos, em função de oportunidades econômicas escassas, retornaram ao trabalho no campo. Apesar da ineficácia desta promessa, Okin utiliza esta ilustração para pensar em ações reparativas ao gênero feminino, tal como esperava-se que fossem feitas aos negros libertos da escravidão. Assim, a partir desta analogia, Okin busca investigar de que maneira a filosofia rawlsiana pode ser relevante ao projeto feminista de reparar os danos historicamente causados às mulheres, seja no aspecto profissional, acadêmico, sexual, entre outros. Dessa maneira, a autora questiona qual é o equivalente a "quarenta acres e uma mula" para as mulheres (OKIN, 2005, p. 240).

Considerando a provocação feita por Okin, buscaremos então pensar os meios pelos quais o projeto rawlsiano de sociedade pode ser uma ferramenta feminista para a promoção da justiça entre os gêneros. Os argumentos da autora sugerem que o problema fundamenta-se na

²⁸ Once the veil of ignorance is understood as hiding from its participants their sex as well as their other particular characteristics and circumstances and once the unjustified 'heads of households' assumption is relinquished, the original position is a powerful concept for challenging the gender structure. Once we dispense with the traditional liberal assumptions about public versus private, political versus non-political spheres of life, I argued, we can use Rawls's theory as a tool for feminist criticism, a tool with which to think about how to achieve justice between the sexes, both within the family and in society at large. As a result, the theory of justice would be greatly improved. It would reflect the presence of women's as well as men's points of view in the original position. Moreover, it would no longer be weakened by its reliance, for the first stages of moral development, on a basic social institution that was either naively assumed to be just or to which the principles of justice were not considered to be applicable.

neutralidade liberal, implícita na obra de Rawls. Embora utilizada como um meio de propiciar a imparcialidade estatal dentro de um contexto caracterizado pela multiplicidade de concepções de bem, a ideia de neutralidade é fortemente questionada por pensadoras feministas, as quais acusam a abordagem neutra de ser indiferente às injustiças e desigualdades presentes na estrutura social.

Dessa maneira, é pertinente que exploremos o ideal de neutralidade liberal com a finalidade de refletir se, de algum modo, ele pode ser interpretado como uma omissão do estado frente aos problemas de gênero. Exemplificando, no ponto de vista prático de uma política pública considerada neutra, é possível que ela legitime uma assimetria social ao não se opor de modo efetivo às hierarquias presentes em determinadas doutrinas religiosas ou culturais. Neste sentido, uma legislação educacional que não leve em consideração a distribuição desigual entre meninas e meninos no âmbito doméstico pode acabar acentuando vivências escolares, utilizando-se da falsa premissa de que existe um tratamento igualitário.

Com isso em mente, teóricas feministas costumam concluir que uma abordagem neutra ignora o contexto histórico de subordinação feminina, reproduzindo assim injustiças. Dessa forma, uma possível solução para a conciliação entre o liberalismo e o feminismo seria a dissolução do ideal de neutralidade, buscando assim dar maior ênfase às desigualdades estruturais. Em contraste com essa tendência, Elizabeth Brake propõe uma leitura reconstrutiva da teoria rawlsiana, mantendo o ideal de neutralidade, porém com um maior rigor a fim de combater efetivamente os problemas de gênero. Assim, analisaremos agora esta alternativa de conciliação.

3.6. Elizabeth Brake e a neutralidade agnóstica

Observando a crítica feita por autoras como Pateman e Okin acerca do espaço da mulher na teoria liberal, podemos observar de que maneira o ideal de neutralidade de Rawls é visto como problemático por parte considerável das teóricas feministas. Esta problematização considera que a abordagem neutra do liberalismo político consiste num artifício de promoção de estruturas patriarcais. Neste sentido, sob a projeção de um indivíduo desvinculado de contingências sociais, estaria sendo perpetuado o entendimento do cidadão enquanto sujeito masculino.

Consequentemente, a neutralidade por diversas vezes é tratada como um obstáculo a ser superado para que seja possível promover de modo efetivo a justiça entre os gêneros. Ora, é justo que se admita que Rawls não dedicou-se muito a discorrer a respeito de temas de

gênero, uma vez que não há obras em que ele trate direta e exaustivamente sobre a posição feminina em uma sociedade bem ordenada. Afinal, como já foi discutido, trata-se de uma teoria ideal, de modo a dar ênfase à suposição de um arranjo social a ser visto como parâmetro para os contextos não ideais.

Entretanto, é possível sustentar que o liberalismo de Rawls, com o seu ideal de neutralidade, pode ser compatível com os objetivos feministas. Tendo isso em vista, Brake argumenta em favor de uma possível aliança entre o liberalismo e o feminismo, afirmando que as aspirações liberais pela neutralidade dão suporte aos objetivos feministas (2004, p. 295). Assim, investiguemos de que maneira a teoria liberal pode dialogar com as demandas de um projeto político feminista.

Conforme foi exposto no capítulo primeiro, a teoria liberal de Rawls parte da premissa de que o estado deve manter-se neutro no processo justificatório das doutrinas abrangentes. Brake, ao analisar a neutralidade justificatória adotada por Rawls, afirma que ela é insuficiente para promover a igualdade entre os indivíduos, na medida em que por vezes acaba por legitimar certas formas de opressão. Considerando tal insuficiência, a filósofa aponta para a necessidade de considerar a neutralidade no nível das decisões políticas, isto é, no processo de formular e implementar políticas públicas.

Visando uma reformulação da teoria rawlsiana no que concerne ao tema da neutralidade, Brake propõe um modelo de procedimento moralmente neutro, uma vez que não se apela a nenhuma concepção de bem específica, porém que utiliza um argumento epistêmico que exclui doutrinas que negam a igualdade. Desse modo, mantém-se uma neutralidade justificatória de maneira apropriada (2004, p.300).

Ademais, Brake afirma que tal abordagem visa explicitar como o feminismo pode se beneficiar com o liberalismo de Rawls, na medida que tem como ponto de partida um ideal de igualdade moral incompatível com visões que promovem uma hierarquia de gênero. Assim, são excluídas do processo de justificação visões sexistas e racistas, bem como outras formas de discriminação ilegítima (2004, p.302). Visando fundamentar a sua proposta, Brake se utiliza do argumento de William Clifford, que defende um tratamento mais rigoroso em relação às crenças adotadas pelos indivíduos.

Em sua obra *Ethics of Belief* (1877), Clifford discute a respeito da credulidade, entendida como a aceitação de uma crença sem indícios suficientes. Para ele, possuímos um dever ético diante de nossas crenças: devemos investigar, suprimir as dúvidas e buscar fundamentos que nos concedam o direito de acreditar no que acreditamos. Caso contrário, somos moralmente responsáveis por endossar crenças infundadas. Com isso em mente,

Clifford declara sua máxima: “é errado sempre, em qualquer lugar, e para qualquer pessoa, crer em algo com base em evidência insuficiente”²⁹.

Nesse sentido, o que está em questão não é a verdade ou a falsidade das crenças, mas o modo com que elas são adotadas. Assim, a perspectiva de Clifford acerca da credulidade demonstra um alto rigor em matéria de filosofia da crença, estabelecendo uma ligação entre epistemologia e ética. Dessa maneira, ainda que uma crença seja verdadeira, ela pode ser censurada de um ponto de vista ético se não for adotada com base em razões que adequadamente a justifiquem.

Com o intuito de oferecer razões para a exclusão de doutrinas tidas como ilegítimas, Brake recorre ao argumento de Clifford, de que é eticamente errado sustentar qualquer tipo de crença sem evidência suficiente. Neste sentido, a credulidade, acreditar em algo sem possuir evidência, é uma falha epistêmica e, conseqüentemente, um indicativo de irrazoabilidade (BRAKE, 2004, p.303).

No nível mais fundamental da justificação, a sugestão de Clifford de que a credulidade é um vício epistemológico explica o motivo pelo qual crenças sem evidência suficiente não são razoáveis, ou seja, por que elas falham em respeitar o processo de oferecer razões. [...] Acreditar sem evidência suficiente prejudica a distinção entre verdade e falsidade, pois falha em ser preciso quanto a essa distinção; se eu considero verdadeiro algo que, segundo meu próprio conhecimento, poderia muito bem ser falso, falho em reconhecer a fronteira adequada entre os dois e a gravidade do meu julgamento, tanto em relação ao mundo quanto em relação ao meu próprio envolvimento com ele. Se isso estiver correto, a credulidade abusa da humanidade da mesma forma que a mentira, de acordo com a visão kantiana, ao falhar em demonstrar respeito pela natureza racional em si mesmo e nos outros. Crenças sem justificativa não respeitam a razão como um fim em si mesma, mas a utilizam como um instrumento para alimentar preconceito, inclinação e fantasia (BRAKE, 2004, p. 304, tradução nossa³⁰)

Com isso em mente, recorrendo a razões epistêmicas, Brake sugere uma extensão do conceito de razoabilidade presente no liberalismo rawlsiano. Como já foi visto, Rawls apresenta a ideia de razão pública ao argumentar que, em uma sociedade democrática, a legitimidade de um poder político se dá quando todos os cidadãos, vistos como livres e iguais,

²⁹ Clifford, W. K. (1877). *The Ethics of Belief*. In: **Lectures and Essays**, ed. Leslie Stephen and Frederick Pollock, vol. 2. London: Macmillan, pp. 339–363.

³⁰ No original: At the more fundamental level of justification, Clifford’s suggestion that credulity is an epistemological vice explains why beliefs without sufficient evidence are not reasonable, that is, why they fail to respect the process of the giving of reasons. [...] Believing without sufficient evidence undermines the distinction between truth and falsity because it fails to be precise about that distinction; if I take to be true what could just as easily, to my knowledge, be false, I have failed to acknowledge the proper boundary between the two and the gravity of my judgment, both as it reflects on the world and as it implicates me. If this is right, credulity abuses humanity just as lying does in Kant’s view, by failing to show respect for rational nature in oneself and others.⁵² Unwarranted belief fails to respect reason as an end in itself by using it as a toy to indulge prejudice, inclination and fancy.

podem razoavelmente endossar os princípios sob os quais se submetem. Assim, observando a ideia de razoabilidade na justificação política, Brake defende a necessidade de abranger o escopo da categoria do que é considerado irrazoável, de modo a incluir crenças desprovidas de evidências, a exemplo de crenças sobre naturezas essenciais atribuídas a determinadas raças, aos homens ou às mulheres (2014, p.305).

Dessa forma, ao adotar o argumento de Clifford, Brake sugere uma noção de razoabilidade ainda mais rígida e exigente que a que fora pensada por Rawls, compondo assim um conjunto de legitimação ainda mais restritivo, como medida de proteção a grupos desfavorecidos. Assim, é proposta uma neutralidade agnóstica, como Brake assim chama, uma vez que descarta-se qualquer crença que não possua evidência suficiente.

Este tipo de neutralidade estatal proposto por Brake visa criar as condições para que haja uma igualdade genuína entre os diversos modos de vida, ainda que isso implique decisões políticas não neutras em aparência, porém efetivas no que tange à correção de assimetrias na estrutura social. Desse modo, estaríamos diante de uma noção de neutralidade estatal que leva em consideração os impactos práticos de uma política pública sobre grupos historicamente desfavorecidos, entre os quais encontram-se as mulheres.

A defesa rawlsiana da razoabilidade na justificação política (e minha versão estendida dela) é coerente com os valores feministas ao excluir crenças sexistas e sistemas políticos hierárquicos. A exclusão de tais crenças evita o viés de gênero na teoria; o liberalismo de Rawls é radicalmente, fundamentalmente igualitário (BRAKE, 2004, p.306, tradução nossa³¹)

Assumindo essa premissa, Brake afirma que a associação entre a neutralidade liberal e a reprodução de estruturas patriarcais ocorre em decorrência de uma má aplicação dos princípios liberais. Em outras palavras, os conceitos centrais do liberalismo, seja por problema interpretativo ou por má fé, têm sido historicamente instrumentalizados para perpetuar a dominação masculina, reforçando a divisão tradicional de papéis de gênero. Contudo, tais efeitos não advêm da lógica interna do liberalismo. Portanto, é por tais motivos que se explica a proposta de ampliação da neutralidade justificatória, de modo a torná-la compatível com os objetivos feministas.

A neutralidade justificatória, compreendida como agnóstica, assim como o ideal fundacional da igualdade moral, requer a rejeição de doutrinas sexistas e outras formas de opressão. Na prática, a neutralidade estatal implica mudanças

³¹ No original: Rawls's defense of reasonableness in political justification (and my extended version of it) cohere with feminist values by excluding sexist beliefs and hierarchical political systems. The exclusion of such beliefs avoids gender bias in the theory; Rawls's liberalism is radically, foundationally, egalitarian.

substanciais, visto que se reconhece a atuação do Estado na esfera aparentemente privada e se percebe a influência desproporcional de uma concepção sexista do bem sobre essas estruturas — e a concomitante promoção desse ideal. A neutralidade liberal não precisa ser inconsistente com os objetivos feministas; na verdade, pode até suportá-los. De fato, se a neutralidade exige essas mudanças de amplo alcance, outros conflitos entre o feminismo e a neutralidade, ou entre a neutralidade e a justiça como doutrina abrangente, podem tornar-se menos relevantes. Mudanças de atitude ou educação feminista podem ser menos necessárias quando cuidadoras primárias deixam de ser penalizadas na busca por uma carreira, quando as leis de casamento e divórcio são reformadas e quando outras mudanças econômicas e jurídicas substanciais são implementadas (BRAKE, 2014, p. 309, tradução nossa³²).

Ao levarmos em consideração a premissa liberal de que o Estado não deve privilegiar nenhuma concepção de bem, mantendo-se neutro diante das doutrinas abrangentes razoáveis, deparamo-nos com o seguinte desafio: como fazer com que a neutralidade não seja convertida em omissão frente às desigualdades e injustiças, dentre elas a opressão de gênero. Neste sentido, a proposta de Brake mostra-se uma alternativa plausível de conciliação entre o liberalismo e o feminismo, na medida em que apresenta critérios atentos à questão de gênero.

Assim, ao propor uma neutralidade agnóstica, Brake, ao incorporar o argumento de Clifford, complementa a noção de razoabilidade por meio de uma exigência epistêmica, redefinindo os critérios para que uma crença seja politicamente aceitável. Dessa maneira, uma concepção de bem não pode ser somente razoável, na medida em que reconhece o pluralismo razoável e procura por termos equitativos de cooperação. Para ser politicamente aceitável, ela também precisa ser justificável epistemicamente, ou seja, fundada em razões e evidências adequadas.

A proposta de Brake, ao reinterpretar os conceitos de neutralidade e razoabilidade por meio de critérios epistêmicos, mostra-se uma alternativa possível para a formulação de um liberalismo mais sensível ao gênero. Compreendendo a sugestão de excluir do debate público crenças irrazoáveis como uma ferramenta para o combate de doutrinas discriminatórias, é possível concluir que, dentro de uma razão pública, crenças injustificadas como a ideia de que existe uma diferenciação natural entre homens e mulheres não podem ser incluídas no espaço político. Tal exclusão não se dá, contudo, com base em uma alegação moral, mas sim em decorrência de não estar em consonância com a razão pública, visto que não é objeto de acordo entre pessoas razoáveis, as quais partem concepções de bem variadas.

³² No original: Justificatory neutrality as agnostic, like the foundational ideal of moral equality, implies a rejection of sexist and other oppressive doctrines. In practice, state neutrality implies substantial change, once the state's involvement in the apparently private sphere is recognized, and the disproportionate influence of a sexist conception of the good on those structures—and concomitant promotion of that ideal—is seen. Liberal neutrality need not be inconsistent with feminist goals; indeed, it may support them. In fact, if neutrality does require these far-reaching changes, the other conflicts between feminism and neutrality, or neutrality and justice as a comprehensive doctrine, may become less pressing. Attitudinal change or feminist education may be less important when primary care-givers are no longer penalized in their pursuit of a career, the law of marriage and divorce is reformed, and other substantial economic and legal changes are effected.

Ao longo deste capítulo, procurou-se analisar de que modo a teoria liberal de Rawls pode ser consistente com as demandas feministas por justiça entre os gêneros. Tomando como base as críticas feitas por Pateman e Okin, constatamos que uma teoria contratualista, mesmo dentro dos termos do liberalismo de Rawls, pode ser instrumentalizada para a promoção de estruturas patriarcais, reforçando assim estereótipos de gênero e a divisão entre as esferas pública e privada.

Assim, considerando o argumento da posição original, a objeção feminista acusa Rawls de mascarar uma opressão de gênero em nome de uma pretensa neutralidade, a qual se traduziria em omissão e negligência. Contudo, como observa Brake, isso não é uma consequência direta da teoria rawlsiana, mas sim de sua má aplicação. Dessa forma, como vimos, a melhor resposta consiste não em necessariamente romper com o ideal de neutralidade, mas reinterpretá-lo de modo a salvaguardar a sociedade de exclusões injustas.

A neutralidade agnóstica proposta por Brake, baseada em critérios epistêmicos, oferece uma abordagem conciliatória entre os princípios liberais, com destaque para os de neutralidade e razoabilidade, e os objetivos feministas relativos à igualdade entre os gêneros e à reparação dos danos provocados pelas estruturas patriarcais. Desse modo, exclui-se do debate público toda e qualquer doutrina que naturalize hierarquias de gêneros ou outras formas de opressão.

O complemento normativo oferecido por Brake pode apresentar resultados ambivalentes: se por um lado teremos doutrinas mais acolhedoras para as mulheres sendo veiculadas na sociedade, por outro lado, contudo, haverá ainda mais doutrinas sendo excluídas. Na prática, pode-se considerar que a proposta de Brake eleva os critérios para que uma doutrina seja considerada razoável, o que pode suscitar ainda mais críticas como a de que estão sendo excluídas concepções não igualitaristas. Nesse sentido, seria possível apontar para uma aparente intolerância liberal diante de modos de vida tradicionais, que, apesar de controversos, ainda são adotados por parcelas significativas da sociedade.

Dessa maneira, embora a formulação original da teoria rawlsiana apresente limitações no que tange às questões de gênero, ela demonstra ser capaz de vincular-se ao projeto feminista, na medida em que conceitos-chave, como neutralidade e razoabilidade, são reconsiderados à luz da realidade social prática. Tal reformulação pode ser interpretada como um desdobramento coerente com o projeto rawlsiano de cidadãos livres e iguais comprometidos com termos equitativos de cooperação.

CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação, exploramos as condições de possibilidade de a teoria liberal de John Rawls mostrar-se relevante para as discussões contemporâneas acerca do pluralismo de doutrinas e modos de vida, bem como uma delimitação necessária em vistas da manutenção da estabilidade social. Neste sentido, assumindo como hipótese a permanência de tal relevância, buscamos discorrer sobre os conceitos-chave da teoria de rawlsiana, investigando os critérios normativos presentes nela. Ademais, levamos em consideração a pertinência das críticas feministas endereçadas ao liberalismo político, objetivando abordar de que modo ele pode ser revisitado e reformulado em consonância com as demandas feministas.

No capítulo primeiro, realizamos um mapeamento dos conceitos fundamentais da filosofia política rawlsiana, visando assim lançar as bases para a compreensão da relevância da teoria liberal para o pluralismo presente no contexto democrático. Para isso, consideramos o destaque que Rawls dá à noção de justiça, vista como essencial para uma sociedade bem ordenada, e da qual decorre a ideia de direitos invioláveis para cada cidadão. Assim, trabalhando os conceitos de justiça como equidade e concepção política de justiça, investigou-se a necessidade de cooperação entre os membros da sociedade bem ordenada. Como consequência disso, foi introduzida a ideia de posição original enquanto recurso abstrato para se pensar os termos equitativos de cooperação social.

Ademais, vimos que esta abordagem reflete uma teoria ideal da justiça, na medida em que é adotado um modelo de sociedade a ser perseguido. Posteriormente, vimos que Rawls tratou a noção de pessoa não em termos metafísicos, mas a partir de uma concepção política. Assim, examinamos a coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis, adotadas por cidadãos vistos como livres e iguais, além das noções de construtivismo político, consenso sobreposto e de neutralidade, as quais mostraram-se relevantes para a discussão acerca dos limites do pluralismo e da necessidade de exclusão de doutrinas e modo de vida ilegítimos.

Por sua vez, o capítulo segundo concentrou-se na exclusão de doutrinas não razoáveis, tendo como ponto de partida a ideia de razão pública, a qual é importante para se pensar nos termos válidos ao debate público, de modo que cada cidadão deve argumentar com base em premissas publicamente aceitas. Considerando a coexistência de doutrinas abrangentes razoáveis, porém irreconciliáveis, trabalhamos o critério de reciprocidade, cuja satisfação é condição necessária para que uma doutrina seja vista como razoável.

Desse modo, abordamos um conjunto de concepções políticas presentes no escopo da razão pública e que, ao respeitarem o critério de reciprocidade, encontram espaço em uma

democracia constitucional. Além disso, exploramos as noções de dever de civilidade, autonomia e cidadania democrática e a sua relação com a reciprocidade, que ao ser violada é um indicativo de não razoabilidade. Como vimos, tais premissas nos endereçaram à ideia de um conjunto de legitimação, que, como aponta Marilyn Friedman, pode ser visto como problemático a partir de uma perspectiva feminista.

Finalmente, o capítulo terceiro dedicou atenção às críticas feministas à teoria rawlsiana, levando em consideração as contribuições de Carole Pateman e Susan Okin. Assim, vimos a influência de Pateman para o desenvolvimento do feminismo enquanto teoria política, explorando a sua crítica à separação entre as esferas pública e privada. Como foi apresentado, a autora sustenta que tal dicotomia reforça a noção de indivíduo em termos masculinos, sob o disfarce de universalidade.

Também vimos as críticas feitas por Okin, segundo a qual a teoria rawlsiana, ao propor a posição original, contribui para a promoção de estruturas patriarcais. Semelhantemente a Friedman, a filósofa combate a distinção entre o público e o privado, objetivando destacar o caráter político da instituição familiar e a suas repercussões negativas para a vivência feminina. Com isso em mente, retomamos o debate entre a teoria ideal e não ideal, defendendo que Rawls, ao propor uma teoria construída sob condições favoráveis, busca oferecer um parâmetro relevante para o combate às injustiças e a transformação social. Assim, embora autoras feministas tendam a pensar a justiça a partir de uma teoria não ideal, elas podem encontrar contribuições na abordagem rawlsiana. Por fim, o capítulo apresentou uma proposta de reformulação da teoria rawlsiana, a partir do argumento de Elizabeth Brake, que sugere um critério epistêmico à noção de razoabilidade, de modo a dialogar com demandas feministas.

Analisando a proposta de Brake, é relevante considerar que o apelo um critério epistêmico para a exclusão de doutrinas não razoáveis pode suscitar objeções quanto ao risco de uma postura autoritária na definição dos limites do razoável. Tal implicação, que excede os objetivos específicos desta dissertação, configura um campo aberto a investigações futuras, especialmente no que se refere aos aspectos normativos e políticos. Nesse sentido, torna-se necessário avaliar criticamente as possibilidades de a delimitação do razoável abrir margem para a dissolução do dissenso, o que representaria uma contradição com os princípios liberais. Entretanto, neste momento, limitamo-nos a indicar o critério epistêmico como uma alternativa para o diálogo entre liberalismo e feminismo, tendo em vista a sua exclusão de doutrinas comprometidas com pressupostos patriarcais.

Dessa maneira, discutindo a noção de razoabilidade em Rawls e a consequente formação de um conjunto de doutrinas politicamente aceitáveis, acredita-se que foram direcionadas contribuições aos debates que têm ganhado cada vez mais repercussão no contexto das democracias contemporâneas, sobretudo no que se refere aos limites da tolerância e a liberdade de expressão. Assim, ao ser assumido o padrão de normatividade inerente ao projeto rawlsiano, juntamente ao complemento epistêmico oferecido por Elizabeth Brake, conclui-se pela inevitabilidade da exclusão nos arranjos sociais democráticos, haja vista a necessidade de uma ordem social e da garantia de princípios públicos comuns.

Consequentemente, defendemos que um Estado democrático de Direito não pode conceder espaço para a organização de grupos, partidos ou movimentos, ou para a elaboração de leis que não satisfaçam os critérios essenciais para a razoabilidade, com destaque para a reciprocidade. De um ponto de vista prático, não é razoável que um agente político proponha medidas ou políticas políticas que neguem direitos fundamentais a alguma parcela dos cidadãos. Semelhantemente, não alcança o estatuto de razoável toda e qualquer manifestação política cujas pautas agredam princípios públicos comuns ou que ameacem os pilares da democracia. Em tais casos, não se pode recorrer à proteção do princípio da liberdade de expressão, pois este encontra limites com base em critérios normativos e epistêmicos.

Considerando a liberdade de expressão como direito básico, é possível extrair da teoria rawlsiana princípios que sirvam de fundamento para a exclusão de discursos que negam direitos fundamentais. Ao relacionar a razoabilidade com o reconhecimento dos cidadãos como pessoas livres e iguais, o filósofo fornece critérios para que pensemos os limites do discurso público em uma arranjo democrático, sendo isso evidenciado na noção de razão pública.

Portanto, embora o pluralismo reconheça a diversidade de concepções de bem, ele não pode servir como pretexto para a justificação de visões que comprometam a liberdade e a igualdade entre cidadãos livres e iguais. Com base nisso, concluímos que o conjunto de legitimação formado a partir da noção de razoabilidade não exclui o gênero feminino. Pelo contrário, retira do escopo qualquer doutrina ou modo de vida, que, ao violar o critério de reciprocidade, implique um tolhimento de direitos fundamentais a qualquer indivíduo, incluindo as mulheres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRAKE, Elizabeth.** Rawls and feminism: what should feminists make of liberal neutrality? *Journal of Moral Philosophy*, v. 6, n. 3, p. 293–309, 2004.
- CLIFFORD, William K.** The ethics of belief. In: STEPHEN, Leslie; POLLOCK, Frederick (ed.). *Lectures and essays*. v. 2. London: Macmillan, 1877. p. 339–363.
- FORST, Rainer.** *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FREEMAN, Samuel.** *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- FRIEDMAN, Marilyn.** *Autonomy, gender, politics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KORSGAARD, Christine M.** Realism and constructivism in twentieth-century moral philosophy. *Journal of Philosophical Research*, n. 28, p. 99–122, 2003.
- LARMORE, Charles.** *What is political philosophy?* Princeton: Princeton University Press, 2020.
- MERRILL, Daniel.** *Political neutrality: a re-evaluation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- MIGUEL, Luís Felipe.** Carole Pateman e a crítica feminista do contrato. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 93, p. 1–17, 2017.
- OKIN, Susan Moller.** ‘Forty acres and a mule’ for women: Rawls and feminism. *Politics, Philosophy & Economics*, v. 4, n. 2, p. 233–248, 2005.
- _____. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books, 1989.
- PATEMAN, Carole.** *O contrato sexual*. Tradução: Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- RAWLS, John.** *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O liberalismo político*. Tradução: Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *Uma teoria da justiça*. Tradução: Jussara Simões; revisão técnica: Álvaro de Vita. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- SHKLAR, Judith.** The liberalism of fear. In: ROSENBLUM, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the moral life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. p. 21–38.
- VALENTINI, Laura.** Ideal vs. non-ideal theory: a conceptual map. *Philosophy Compass*, v. 7, n. 9, p. 654–664, 2012.
- WEITHMAN, Paul.** *Why political liberalism? On John Rawls’s political turn*. New York: Oxford University Press, 2010.

