

**RICHARD RORTY LEITOR DE RAWLS: UMA TEORIA DA JUSTIÇA
SOB A ÓTICA PÓS-MODERNA**

**RICHARD RORTY READER OF RAWLS: A THEORY OF JUSTICE
FROM A POSTMODERN PERSPECTIVE**

Daniel Luis Cidade Gonçalves¹

Recebido em: 05/2021

Aprovado em: 11/2021

Resumo: Herdeiro filosófico do contratualismo kantiano, filósofo analítico e comprometido com a tarefa tradicional de fornecer fundamentos, conselhos e até mesmo um sistema que nos coloque na direção segura acerca das deliberações sobre o conceito de justiça, John Rawls é um filósofo que se enquadra nos moldes da filosofia tradicional, produzida no meio acadêmico. Richard Rorty, por sua vez, embora, assim como Rawls, tenha construído carreira em universidades tradicionais de renome, optou por um viés um tanto quanto iconoclasta, não apenas criticando toda a metafísica ocidental, mas a própria modernidade. Seria possível conciliar ambos os pensamentos e ler a obra-prima de Rawls – *Uma teoria da justiça* – sob uma ótica pós-moderna? Este artigo visa investigar esta possibilidade.

Palavras-chave: justiça, pós-modernidade, John Rawls, Richard Rorty.

Abstract: Philosophical heir of Kantian contractualism, analytical philosopher and committed to the traditional task of providing fundamentals, advice and even a system that puts us in the safe direction about the deliberations on the concept of justice, John Rawls is a philosopher who fits in with molds of the traditional philosophy, produced in the academic world. Even though, like Rawls, Richard Rorty has built a career in renowned traditional universities, he opted for a somewhat iconoclastic bias, not only criticizing all Western metaphysics, but modernity itself. Would it be possible to reconcile both thoughts and read Rawls' masterpiece - *A theory of justice* - from a postmodern perspective? This article aims to investigate this possibility.

Keywords: justice, postmodernity, John Rawls, Richard Rorty.

Introdução

¹ Formação: bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor colaborador na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Email: daniel.cidade@gmail.com

Para Richard Rorty a filosofia precisa se libertar da completamente da metafísica. John Rawls concorda com isso, na medida em que alega que sua obra magna – *Uma teoria da Justiça* – nos fornece uma concepção política de justiça, que servirá apenas para uma sociedade bem-ordenada. Não se trata tanto do antigo modelo Iluminista que nos fornecerá uma teoria universalmente válida independentemente do contexto, mas ainda assim, temos a criação de um modelo que poderia servir de guia para inúmeros países e, eventualmente, o mundo todo.

Preocupado com a tarefa de mostrar que nossas crenças, valores, desejos e teorias acerca da grande maioria dos temas (ética, política, metafísica, estética) são contingentes, Richard Rorty parece muito distante de Rawls. Todavia, Rorty entende Rawls como pertencendo a uma lista de autores (que incluem Dewey e Oakeshott) que pretende abandonar a ideia de uma fundamento transhumanista de suas teorias, buscando preservar muitos dos valores ocidentais, “liberais”² e humanistas.

Em seu artigo intitulado “A prioridade da democracia para a filosofia”, Rorty argumenta que a filosofia, em seu sentido essencialista, deve estar separada do ideal democrático, na medida em que as crenças privadas dos indivíduos não são relevantes para a democracia, a menos que esteja em conflito com elas. Neste sentido, a obra *Uma teoria da Justiça* de Rawls pode ser entendida como dentro de uma tradição pós-metafísica, historicista, que busca resolver problemas internos de uma tradição (e não como algo transhistórico e universal. Não temos uma metanarrativas no autor, o que nos permite uma leitura pós-moderna do mesmo.

Dessa forma, neste artigo iremos analisar tanto algumas premissas fundamentais do pensamento de Richard Rorty como seu “liberalismo” e seu “ironismo”, quanto a possibilidade de harmonizá-las com a teoria da justiça rawlsiana.

A guinada historicista e o ironismo liberal

Em uma de suas principais obras, intitulada *Contingência, Ironia e Solidariedade*, o filósofo estadunidense Richard Rorty busca libertar a filosofia da teologia e da metafísica, tendo como ferramenta a constatação daquilo que o autor chamou de “guinada historicista”. Para Rorty (2007), alguns historicistas, como Nietzsche, Heidegger e Foucault, possuem o desejo de autocriação e autonomia privada; enquanto outros, como Marx, Dewey, Habermas Rawls,

² O termo liberal, como será explicado mais a frente, não se refere ao liberalismo clássico, mas consiste em um conjunto de valores criados ao longo da nossa tradição ocidental.

almejam uma comunidade humana mais justa e livre. O objetivo da obra em questão é fazer justiça aos dois grupos.

Neste contexto, surge a figura do ironista liberal, que abandona “a exigência de uma teoria que unifique o público e o privado” (RORTY, 2007, p. 18), e aceita as demandas de autocriação e solidariedade como igualmente válidas. Dessa forma, o termo “liberal” não faz referência ao liberalismo clássico ou qualquer vertente possível de neoliberalismo, mas se refere claramente à esquerda norte-americana, frequentemente vinculada ao partido democrata que, a partir de 1964, assume a pauta dos direitos civis, com, por exemplo, a integração racial deixada de lado desde a guerra civil estadunidense. Na própria definição de Rawls, o liberalismo não é definido em termos de liberdades individuais, mas na exigência de certa empatia: “Tomo minha definição de “liberal” de Judith Shklar, para quem liberais são as pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos.” (RORTY, 2007, p 18).

O conceito de ironista demanda maiores investigações. Com o termo, Rorty se refere ao “tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais” (RORTY, 2007, p 18). Na esteira da guinada historicista, trata-se também de ser nominalista e abandonar a ideia de que tais desejos e convicções “remontam a algo fora do alcance do tempo e do acaso.” (RORTY, 2007, p 18). O objetivo aqui é se desvencilhar completamente de qualquer tipo de fé religiosa e racionalismo iluminista, presente na maioria dos intelectuais. Nas palavras de Rorty:

Os ironistas que se inclinam a filosofar veem a escolha entre vocabulários como uma escolha que não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências e chegar no real, mas simplesmente como um jogar o novo contra o velho. (RORTY, 2007, p 134).

O termo ironista se remete à Sócrates ou pelo menos a certa atitude socrática na qual as pessoas que lhe conferem adesão não estão “nunca propriamente capazes de se levarem a sério, por estarem sempre cômicas de que os termos em que se descrevem são passíveis de mudança, e sempre cômicas da contingência e fragilidade de seus vocabulários finais e, portanto, de seu eu.” (RORTY, 2007, p 137).

Integrar o ceticismo presente na ironia com o liberalismo tal como definido por Rorty, consiste em uma atitude que nos remete à necessidade de integrar a aceitação de nossas crenças, valores e desejos como contingentes, sem, com isso, abandonar a busca por uma mulher melhor e mais justa. A justiça e a solidariedade não são o destino final da humanidade, tampouco estão

inseridas na nossa racionalidade, nos nossos corações, nos nossos egos ou em qualquer coisa que possa se remeter a algum tipo de religião ou metafísica. Aceitar a contingência e se manter fiel aos valores “liberais” é o grande desafio colocado por Rorty.

Para isso, na obra já citada, Rorty tenta mostrar a contingência da linguagem, da identidade e da comunidade liberal, sem que o sentido de contingência seja entendido como algo pejorativo que deveria nos levar a abandonar aquilo que foi construído. Nossas linguagens não são menos valiosas por não possuírem um referente externo que as tirem da condição de meras construções humanas baseadas na necessidade de comunicação a partir de signos arbitrários que adquirem valor apenas a partir de suas práticas imanentes. Nossas identidades também não remetem a um eu intrínseco ou a algum ideal de natureza humana, mas são frutos dos inúmeros encontros, combates e lutas, tanto no nível do indivíduo quanto no nível da cultura em que se encontra inserido. O mesmo vale para a comunidade liberal, que não possui nenhum fundamento religioso ou metafísico, e cuja defesa só pode ser feita de maneira circular. Importante ressaltar que, para Rorty, a circularidade não só não é um problema, como é inevitável.

Há cerca de duzentos anos, a ideia de que a verdade era produzida, e não descoberta, começou a tomar conta do imaginário europeu. A Revolução Francesa havia mostrado que todo o vocabulário das relações sociais, assim como todo o espectro das instituições sociais, podia ser substituído quase que da noite para o dia. (RORTY, 2007, p 25).

O que constatamos a partir da Revolução Francesa é uma cisão na Filosofia que toma conta da tradição, na qual, de um lado temos àqueles que permanecem fiéis ao iluminismo e, de outro, àqueles que lhes são infiéis. O objetivo do autor é nos mostrar como a infidelidade para com os ideais filosóficos do iluminismo não nos leva necessariamente à infidelidade para com alguns de seus valores. Trata-se, antes de tudo, de reconhecer com o autor que “Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo.” (RORTY, 2007, p 28). A partir disso, o objeto central são nossas atividades descritivas, não a busca por alguma verdade transcultural sobre nós mesmos e nossas culturas.

Aceitar que não existe, fora do vocabulário temporário particular e historicamente condicionado que usamos no momento, nenhum ponto de vista a partir do qual se possa julgar esse vocabulário equivale a desistir da ideia de que possa haver razões para usar as linguagens, bem como razões dentro delas para acreditar nas afirmações. Isso é o mesmo que desistir da ideia de que o

progresso intelectual ou político é racional, em qualquer sentido de “racional” que seja neutro entre os vocabulários. (RORTY, 2007, p 96).

Para Rorty (2007), alguns autores, como Dewey, Oakeshot e Rawls, podem ser classificados como pessoas que buscavam abandonar o racionalismo iluminista enquanto preservavam o liberalismo iluminista. Abandonar a busca por fundamentos transhistóricos universalmente válidos dos valores liberais pode ser uma maneira de fortalecer as instituições liberais. Ao abdicar da metafísica e da religião (não acabando com elas, mas colocando-as na esfera privada), podemos nos concentrar na liberdade e na solidariedade: “A sugestão de J.S. Mill de que os governos se dediquem a otimizar o equilíbrio entre deixar em paz a vida privada das pessoas e impedir o sofrimento me parece ser basicamente a última palavra.” (RORTY, 2007, p 120).

O progresso definido como a ampliação da Solidariedade

Segundo Rorty, existe uma forma tradicional de falarmos de solidariedade, que consiste em “afirmar que há algo em cada um de nós – nossa humanidade essencial – que repercute a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos.” (RORTY, 200, p 311). Esta visão de solidariedade nos leva a dizer que pessoas que vão demasiadamente contra nossa visão de humanidade, como o público do coliseu, O’Brien³ e os guardas de Auschwitz, eram desumanos. Isto, todavia, trata-se de um equívoco baseado na ideia de que falta algo àqueles que não compartilham dos nossos ideais de humanidade e solidariedade, de modo que a ausência deste algo os impede de serem humanos. O comportamento violento, contudo, é uma constante em toda a história da humanidade e não serve como bom critério.

Neste sentido, a solidariedade não é algo que faz parte da nossa “humanidade”, tampouco algo que está dentro de nós. O desafio de Rorty é mostrar que:

[...] uma crença pode continuar a regular a ação, pode continuar a ser considerada algo por que vale a pena morrer, entre pessoas plenamente conscientes de que essa crença não é causada por nada mais profundo do que as circunstâncias históricas contingentes. RORTY, 2007, p. 312).

Em um primeiro momento, pode parecer que Rorty não está, de fato, fazendo uma defesa

³ Personagem da obra 1984 de George Orwell que se dedica a manutenção do regime distópico em questão e se entrega à prática da tortura.

da solidariedade, na medida em que a considera apenas uma contingência histórica. Contudo, é importante ressaltar que seu objetivo é justamente nos mostrar que, tratá-la equivocadamente como algo dentro de nós, proveniente de algum ideal religioso ou metafísico, nos afasta mais do que nos aproxima do objetivo de expandi-la universalmente. Se é verdade que a razão ou a humanidade não nos aproximam da mesma, mas nós somos capazes de criar contextos solidários através da cultura, então o que devemos fazer é expandir culturalmente os valores em questão, sem nos preocuparmos com seus fundamentos filosóficos.

A visão de Rorty é a de que o progresso moral existe, mas que ele se dá “em direção à maior solidariedade humana” (RORTY, 2007, p. 316/317). Contudo, esta solidariedade não consiste em um eu nuclear que poderíamos chamar de “essência humana” e encontraríamos, ainda que potencialmente, em toda a humanidade. A solidariedade aqui assume uma outra face:

É vista, antes, como a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc.), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do “nós”. (RORTY, 2007, p. 316/317).

É interessante ressaltar que o ideal de solidariedade de Rawls, exposto em 1989, renasce na crítica contemporânea ao fascismo de Jason Stanley, presente na obra *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*, na qual o autor nos mostra que “o sintoma mais marcante da política fascista é a divisão. Destina-se a dividir uma população em “nós” e “eles”.” (2019, p. 15). Na obra, Stanley (2019) alega que a divisão é bastante comum nas práticas sociais, mas o fascismo possui uma distinção específica (embora ampla) na qual as questões étnicas, religiosas e raciais assumem posição privilegiada.

Se a política fascista tem como objetivo dividir, a solidariedade tem como objetivo integrar. Para as práticas fascistas, a divisão nos separa da solidariedade. Só foi possível escravizar seres-humanos, assisti-los morrer no coliseu ou nos suplícios ou tortura-los nos campos de concentração, porque criamos sistemas de crenças e valores nos quais as vítimas eram vistas como separadas de nós, pertencentes a um “eles” cuja cisão poderia nos legitimar a fazer o que quiséssemos com os mesmos. A solidariedade, por sua vez, visa traçar o caminho oposto e inserir toda a humanidade (e por que não os animais?) no “nós”.

O fascismo funciona e não precisa de nenhum argumento racional ou científico para se popularizar. Pelo contrário, podemos dizer que ele exerce seu poder justamente a partir do seu potencial de cooptar adeptos a partir da cultura e das emoções. A solidariedade de Rorty, por

sua vez, embora não vise abandonar a ciência como faz o fascismo (e sim fornecer uma visão pragmatista de ciência, que não será abordada aqui), tem o potencial de se expandir a partir do abandono das expectativas de fundamentos metafísicos. Muito mais do que descobrir nossa essência humana solidária, precisamos criar uma cultura que fortaleça este sentimento que, embora arbitrário, é amplamente desejável⁴.

Neste contexto, conseguimos compreender melhor como a literatura e outros ramos da cultura podem ser ainda mais importantes do que a tradição filosófica para o ideal de solidariedade:

Foi por isso que afirmei, no capítulo 4, que as descrições detalhadas de variedades particulares de dor e humilhação (por exemplo, nos romances ou nas etnografias), e não os tratados filosóficos ou religiosos, foram as principais contribuições do intelectual moderno para o progresso moral. (RORTY, 2007, p. 316/317)

A constatação acima não leva Rorty a renegar a tradição filosófica, mas a privilegiar certos autores que não tentaram tanto nos mostrar como nossas crenças e valores possuem validade em algo que transcende a nós mesmos, mas autores que nos fornecem ferramentas para ampliar a solidariedade.

A maneira certa de ler esse lema permite-nos pensar na filosofia como algo que está a serviço da política democrática – como uma contribuição para a tentativa de obter o que Rawls chama de “equilíbrio reflexivo” entre nossas reações instintivas aos problemas contemporâneos e os princípios gerais segundo os quais fomos criados. Assim entendida, a filosofia é uma das técnicas para tornar a tecer nosso vocabulário de deliberação moral, a fim de incorporar novas crenças (por exemplo, a de que as mulheres e os negros são capazes de mais coisas do que haviam suposto os homens brancos, e de que a propriedade não é sagrada, a de que as questões sexuais são de interesse meramente particular). A maneira errada de ler esse lema faz com que pensemos na política democrática como sujeita à jurisdição de um tribunal filosófico – como se os filósofos houvessem obtido, ou, no mínimo, devessem empenhar-se ao máximo em obter o conhecimento de algo menos dúbio do que o valor das liberdades democráticas e da relativa igualdade social de que, muito recentemente, algumas sociedades ricas e afortunadas passaram a desfrutar. (RORTY, 2007, p 323/324).

A partir disso, John Rawls, autor de *Uma teoria da Justiça*, pode ser lido como alguém que faz parte dos pensadores que nos ajudam a ampliar o ideal de solidariedade, embora, frequentemente, seja compreendido como alguém que buscava um contato mais íntimo com

⁴ Não seria exagero ressaltar que esta desejabilidade é circular e isto não é um problema para Rorty.

algum tipo de realidade racional ou humanista presente em nós.

Uma visão pós-moderna de Rawls

Chamaremos esta leitura de Rawls de “pós-moderna” fazendo alusão ao sentido clássico presente em Lyotard, como podemos ver na seguinte passagem: “Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos.” (2013, p. xvi). Esta incredulidade perante os metarrelatos, para sairmos da terminologia de Lyotard e nos forcamos em Rorty, pode ser traduzida como ausência de crença em verdades transhistóricas, transculturais, que possam servir de “tribunal filosófico” para nossas crenças e valores. O ironista de Rorty (seja ele liberal ou não), corresponde quase que literalmente ao “pós-moderno” de Lyotard, com a única diferença de que o ironista necessariamente pratica seu ceticismo, enquanto o pós-moderno pode ser completamente apático a ele.

Para Rorty em seu artigo intitulado “*A prioridade da democracia para a filosofia*” (2002), a filosofia (em seu sentido essencialista) deve ser separada do ideal democrático. Thomas Jefferson, ao comentar sobre tolerância religiosa, nos fornece um bom caminho quando diz “Não é para mim nenhuma injúria dizer para meus vizinhos que há vinte Deuses ou nenhum Deus”. Esta atitude democrática pressupõe que as crenças privadas dos cidadãos não são relevantes para a democracia, na medida em que sejam compatíveis com a mesma. O objetivo de Rorty é elevar este ideal de tolerância religiosa que não ameaça os ideais democráticos para todas as crenças metafísicas possíveis. Precisamos muito mais de práticas de tolerância do que de conhecimento de verdades metafísicas ou religiosas ocultas na nossa humanidade.

O objetivo central de Rorty aqui é combater a pressuposição comunitarista, presente em autores como Michael Sandel e Alasdair MacIntyre, presente na “afirmação de que instituições políticas “pressupõem” uma doutrina sobre a natureza dos seres humanos e que uma tal doutrina precisa, ao contrário do racionalismo do Iluminismo, tornar claro o caráter essencialmente histórico do si próprio.” (RORTY, 2002, p. 238). Para Rorty, a democracia liberal não precisa de nenhuma justificação filosófica. A partir disso, Rorty vê em Rawls como alguém que nos mostra que “a democracia liberal pode caminhar sozinha sem pressuposições filosóficas.” (2002, p. 239).

De acordo com Rorty (2002), vemos em Rawls um autor que nos mostra como é possível colocar de lado uma série de questões filosóficas, como “a natureza a-histórica do homem”, “a motivação do comportamento moral” e “o significado da vida humana”. Analogamente, estas

questões seriam, para Rawls, tão irrelevantes para a democracia liberal quanto eram às questões da Trindade e da transubstanciação para Jefferson. Neste sentido, Rawls é visto não como um autor que resolve uma série de questões filosóficas importantes, mas como alguém que nos mostra como podemos negligenciá-las em prol de uma teoria da justiça bastante compatível com as democracias liberais e o ideal de solidariedade.

Rawls pode concordar que Jefferson e seu círculo compartilhavam de muitas visões filosóficas duvidosas, visões que podemos agora desejar rejeitar. Ele pode mesmo concordar com Horkheimer e Adorno, como Dewey faria, que essas visões contêm as sementes de sua própria destruição. Mas ele pensa que o remédio não pode ser formular visões filosóficas melhores sobre os mesmos tópicos, mas (em vista de propósitos de teoria política) benevolentemente negligenciar esses tópicos. (RORTY, 2002, p. 240).

O Rawls “pós-moderno” de Rorty não acredita que a concepção de justiça em uma sociedade democrática necessite de uma filosofia entendida como a busca por algum tipo de ordem moral ou metafísica independente. Todavia, não podemos ignorar que tal busca não seria proibida ou sequer indesejável nas sociedades em questão. O ponto central aqui consiste em deixá-las aos ideais privados de autonomia e realização pessoal dos cidadãos de tais sociedades, tirando-as da condição de fundamentos das mesmas. Trata-se de uma atitude historicista e anti-universalista (ainda que seja universalizável). Para Rorty “nós podemos dizer que Rawls quer que as perspectivas sobre a natureza e o propósito do homem sejam separadas da política.” (2002, p. 242).

O foco central desta argumentação consiste em substituir a busca pela autoridade metafísica ou religiosa de alguns argumentos filosóficos ou teológicos pelo “equilíbrio reflexivo” rawlsiano. Neste sentido, é preciso investigar se isso realmente pode corresponder a uma leitura justa do projeto de Rawls.

Segundo Rorty (2002), quando foi lançado em 1971, o livro foi predominantemente entendido como uma tentativa iluminista de usar o conceito de natureza humana para encontrar fundamentos para nossas intuições morais, mas também como uma busca neokantiana de usar a racionalidade para fazer isso. Todavia, para Rorty, artigos posteriores⁵ à obra foram importantes para esclarecer que os elementos kantianos da mesma foram superenfatizados, assim como os elementos hegelianos e deweyanos foram subenfatizados. Estes artigos posterior, segundo Rorty, permitiram a compreensão de que existe em Rawls uma teoria da

⁵ Rorty, infelizmente, não nos apresenta uma lista destes artigos, mas apenas a visão geral que pode ser extraída dos mesmos.

justiça que não se apoia na premissa de que ela precise ser verdadeira perante uma ordem que anteceda a nós mesmos e nos seja dada de antemão. O objetivo da obra é aprofundar um entendimento mais profundo de nós mesmos, nossas aspirações, nossa história, nossa tradição e nossa vida pública⁶.

Trata-se, neste caso, de partir de uma cultura já existente, com valores e ideais historicamente construídos, em busca de uma maior compreensão e dos melhores meios para concretizá-los. Se é verdade que Rawls se mantém fiel aos ideais de liberdade e igualdade da tradição liberal democrática ocidental, também é verdade que ele reconhece as inúmeras dificuldades dentro da própria tradição, que conviveu por muito tempo com contradições intoleráveis como a escravidão e a subjugação de mulheres, negros, homossexuais e inúmeras minorias que não atingiram suficientemente o ciclo do “nós” tão desejado por aqueles que consideram a solidariedade (ou a fraternidade para usar um termo da Revolução Francesa) um valor que não pode ser abandonado.

Ainda hoje, os níveis de desigualdade presente nas sociedades colonizadas por democracias liberais ou até mesmo no interior das mesmas, nos mostram que, de fato, o trabalho de aprofundamento é de suma importância. Rawls estava mais interessado em criar uma concepção de justiça capaz de resolver estes problemas internos a partir dos quais uma tradição não consegue atingir seu potencial devidamente, mantendo uma série de valores e instituições que a enfraquecem e até mesmo anunciam certa hipocrisia, do que em mostrar que tal tradição corresponde a algum tipo de verdade a-histórica que deveria ser seguida por conta de sua racionalidade ou de sua condição de verdade transcendente. Nas palavras do autor:

Pode-se resumir esse modo de agarrar o primeiro chifre do dilema que eu esbocei anteriormente dizendo que Rawls coloca a política democrática em primeiro lugar e a filosofia em segundo. Ele mantém o compromisso socrático com a troca livre de pontos de vista, sem o compromisso platônico com a possibilidade de concordância universal – uma possibilidade subscrita pelas doutrinas epistemológicas como a teoria da reminiscência de Platão ou a teoria de Kant da relação entre conceitos puros e empíricos. Ele libera a questão sobre se nós podemos ser tolerantes e socráticos da questão sobre se essa estratégia vai conduzir à verdade. Ele está contente com o fato de que deve conduzir a alguma forma de equilíbrio intersubjetivo reflexivo que possa ser alcançável, dada a composição contingente dos sujeitos em questão. A verdade, vista de um modo platônico, como o que Rawls chama “uma ordem antecedente e dada para nós”, simplesmente não é relevante para a política democrática. Desse modo, a filosofia como explicação da relação de uma tal ordem com a natureza humana, também não é relevante. Quando as duas

⁶ O “nossa” aqui se refere, em um nível mais restrito à sociedade estadunidense, mas, em um nível mais amplo, a todos aqueles fiéis ao ideal democrático liberal já analisado aqui.

entram em conflito, a democracia tem precedência sobre a filosofia. (RORTY, 2002, p. 249).

Neste contexto, cabe ressaltar o prefácio de *Justiça como equidade: uma reformulação*, no qual Rawls, confrontado com uma série de críticas à sua obra magna, resolve esclarecer uma série de questões. Aqui, incitado a responder se sua teoria da justiça corresponde a uma teoria moral abrangente ou a uma concepção política de justiça, o autor não deixa dúvidas “agora, a teoria da justiça como equidade é apresentada como uma concepção política de justiça.” (RAWLS, 2003, p. xviii). A ideia de que uma teoria da justiça seja entendida como uma concepção política fortalece o argumento no qual trata-se muito mais de uma busca por liberdade do que por algum ideal platônico de justiça.

Neste contexto, o ideal de inviolabilidade presente na seguinte afirmação de Rawls “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar.” (RAWLS, 2016, p. 4), precisa ser reinterpretado, à luz de uma busca política por uma cultura que proclame tal inviolabilidade, tendo o objetivo de construí-la; e não sob a perspectiva de uma teoria filosófica que alega que tal inviolabilidade realmente existe, independentemente de nossos modelos político-sociais.

É impossível negar que passagens como “Devemos ter em mente que dispor de uma concepção de justiça para a estrutura básica é algo que tem um valor intrínseco. Não é o caso de descartá-la somente porque seus princípios não são satisfatórios em todos os casos.” (RAWLS, 2016, p. 11), são bastante problemáticas para esta tese. Contudo, podemos argumentar que trata-se muito mais de criar uma teoria da justiça política completamente independente de qualquer metanarrativa, mas ainda utilizando o vocabulário filosófico essencialista, do que, de fato, desenvolver algum fundamento para tal vocabulário. Neste sentido, é importante ressaltar que Rawls apenas proclama o valor intrínseco da estrutura básica, sem entrar em nenhuma discussão relevante sobre o significado de “intrínseco”, onde residiria este valor e como poderíamos fundamentá-lo.

A concepção de justiça de Rawls pode ser resumida em três momentos centrais. Em um primeiro momento, temos o que o autor chama de situação original de igualdade, expressa na seguinte passagem:

Na justiça como equidade, a situação original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social. Essa situação original não é, naturalmente, tida como uma situação histórica real, muito menos como situação primitiva da cultura. É entendida como situação

puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça. 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. (RAWLS, 2016, p. 14/15).

A situação original de igualdade consiste então em um momento puramente hipotético no qual as partes irão escolher princípios de justiça para a sociedade futura. Para que isso não ocorra a partir da parcialidade que os seres humanos costumam ter para com seus próprios interesses, as partes estarão envoltas por aquilo que o autor chama de véu de ignorância, também melhor descrito nas palavras do autor:

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, 2019, p. 15).

Até aqui, como Rorty já nos mostrou, é possível enfatizar os elementos kantianos e a-históricos que podem ser extraídos da busca por uma teoria moral abrangente. Contudo, como Rawls nos alertou que se trata de uma concepção política, podemos enfatizar o fato de que Rawls está fornecendo um processo no qual conseguiríamos extrair princípios de justiça, sem que seja necessário considerar a verdade (em sentido platônico dos mesmos). Não se trata de dizer que existem princípios de justiça que podem ser extraídos de nossa razão em comum, mas de dizer que princípios que conseguíssemos extrair de racionalmente, de maneira satisfatória, devem ser considerados justos. O conceito de equilíbrio reflexivo, exposto em uma longa, porém necessária passagem, consiste no momento final para corroborarmos o caráter historicista deste argumento (ainda que exposto no vocabulário da tradição essencialista):

Na procura da descrição mais adequada dessa situação trabalhamos em duas frentes. Começamos por descrevê-la de modo que represente condições amplamente aceitas e de preferência fracas. Verificamos, então, se essas condições têm força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios. Em caso negativo, procuramos outras premissas igualmente razoáveis. Em caso afirmativo, porém, e se esses princípios forem compatíveis com nossas convicções ponderadas de justiça, então até este ponto tudo vai bem. Mas é possível que haja discrepâncias. Nesse caso, temos uma escolha. Podemos modificar a caracterização da situação inicial ou reformular nossos juízos atuais, pois até os juízos que consideramos pontos fixos provisórios

estão sujeitos a reformulação. Com esses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, outras vezes modificando nossos juízos para que se adaptem aos princípios, suponho que acabemos por encontrar uma descrição da situação inicial que tanto expresse condições razoáveis como gere princípios que combinem com nossos juízos ponderados, devidamente apurados e ajustados. Denomino esse estado de coisas equilíbrio reflexivo. É equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem. No momento tudo está em ordem. Mas esse equilíbrio não é obrigatoriamente estável. Está sujeito a desestabilizar-se com um exame mais aprofundado das condições que se devem impor à situação contratual e por casos particulares que possam nos levar a reavaliar nossos juízos. Mas, por ora, fizemos o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções acerca da justiça social. E chegamos a uma concepção da posição original. (RAWLS, 2016, p. 24/25).

A ideia de que precisamos de um modelo procedimental para extrair princípios de justiça, mas que os mesmos devem estar sempre sendo “vigiados” por nossas “convicções ponderadas”, introduz a possibilidade de lermos a teoria da justiça de Rawls muito mais como um “jogo”, no qual a razão é convidada a se mostrar plausível com ideais desejáveis dentro da tradição democrática liberal, como a liberdade, a igualdade e a justiça, do que como uma verdade inscrita na natureza das coisas. Neste jogo, tanto a caracterização da posição inicial quanto as convicções ponderadas são passíveis de mudança. O juízo reflexivo só existe quando conseguimos coincidir ambos. Contudo, não temos nenhuma garantia de estabilidade. A justiça precisa da constante fiscalização de nossos juízos. Isso nos mostra que, no fundo, Rawls está ciente de que o conceito de “justiça”, entendido no sentido platônico como uma forma ideal (ainda que adaptado para vocabulários posteriores, sejam eles religiosos ou racionalistas), não é alcançável. Nossa concepção de justiça é sempre provisória, mas a busca por um equilíbrio reflexivo baseado na situação original de igualdade envolta por um véu de ignorância, é um procedimento importante na criação de uma concepção política de justiça.

Conclusão

A tarefa de definir rótulos e inserir autores em caixinhas nem sempre é agradável ou justa. Todavia, o que perdemos em liberdade, ganhamos em clareza e didática. O objetivo deste artigo não é tanto rotular John Rawls de pós-moderno, até porque o mesmo nunca sequer se preocupou com tal tarefa. Trata-se, todavia, de fortalecer a possibilidade de compreendermos a obra do autor de modo que a mesma se encontre imune à objeções essencialistas ou racionalistas. Sob uma perspectiva rortyana, e conseqüentemente pragmatista, o que importa

aqui é saber se a teoria é suficientemente boa para os ideais democráticos, para aumentar o ciclo da solidariedade (entendido como progresso) e diminuir o sofrimento dos seres que estão neste ciclo (que eventualmente pode se estender para todos os seres sencientes).

Referências bibliográficas

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 15^o ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Uma teoria da Justiça**. 4 ed. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade: Escritos filosóficos I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”**. 2^o ed. Tradução de Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2019.