



DEMOCRACIA, JUSTIÇA E CONTINGÊNCIA: UM DEBATE A PARTIR DE JOHN RAWLS E RICHARD RORTY

DEMOCRACY, JUSTICE AND CONTINGENCY IN RAWLS AND RORTY

¹José Antonio Rego Magalhães
²Lívia de Meira Lima Paiva

Resumo

Neste trabalho, abordaremos a questão se essa teoria pode ser melhor compreendida como uma teoria metafísica ou política. O principal representante da primeira hipótese, no contexto deste trabalho, será Ronald Dworkin, ao passo que a segunda será representada por Richard Rorty. Começaremos por apresentar o contexto dessa problemática. A seguir, explicaremos a noção de contingência em Rorty. Finalmente, argumentaremos no sentido de adotar a interpretação de Rorty, segundo a qual a teoria da justiça de Rawls pode ser melhor compreendida como política e contingente, e não metafísica.

Palavras-chave: Democracia, Teorias da justiça, Justiça como equidade, Neopragmatismo

Abstract/Resumen/Résumé

In this paper, we will pose the question if that theory can be best understood as a metaphysical or as a political theory. The main representative of the first hypothesis, in the context of this paper, will be Ronald Dworkin, while the second one will be represented by Richard Rorty. We will begin by present the context of the debate. Then, we will explain the notion of contingency in Rorty. Finally, we will argue for Rorty's interpretation, according to which Rawls' theory can be best understood as political and contingent, not metaphysical.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Democracy, Theories of justice, Justice as fairness, Neopragmatism

¹ Doutorando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (Brasil). E-mail: jamagalhaes22@gmail.com

² Professora na Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro - (EMERJ), Rio de Janeiro (Brasil). Mestrado em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro (Brasil) E-mail: liviapaiva@globo.com



1. Introdução

Em 1971, a publicação de *A Theory of Justice*, de John Rawls, afetou o cenário da filosofia política de tal forma que o livro, hoje, dispensa maiores apresentações, seja no âmbito acadêmico da filosofia, seja no do direito. Em seu livro, Rawls (1999) enfrenta o problema da justiça distributiva através de uma variante atualizada do contratualismo. O resultado é uma teoria a que Rawls batiza de “justiça como equidade” (“*justice as fairness*”). Essa teoria é pensada pelo autor como uma alternativa ao utilitarismo, que vinha dominando a tradição do pensamento político anglo-saxão desde o século XIX.

Há, porém, questões importantes que parecem não ter sido suficientemente esclarecidas na formulação inicial da teoria da justiça de Rawls, tanto que o autor julgou necessário publicar, trinta anos depois, o livro *Justice as Fairness: A restatement* (RAWLS, 2001), em que responde a uma série de críticas, além de aperfeiçoar a sua teoria. Antes disso, havia publicado, em 1990, o ensaio “*Justice as Fairness: Political, not metaphysical*”, além de uma versão revisada do seu primeiro tratado, em 1999, procurando esclarecer algumas das questões suscitadas.

Dentre essas questões, talvez uma das mais importantes seja a que dá título ao ensaio publicado em 1990: A teoria da justiça é proposta por Rawls em um nível metafísico, ou em um nível politicamente contingente? Em outras palavras: A teoria de Rawls é pensada como decorrente de um raciocínio filosófico válido em qualquer circunstância, ou de elementos sociais e históricos presentes somente em certas sociedades, a saber, nas democracias liberais do ocidente? Essa é a questão de que se ocupará o presente trabalho, trazendo à discussão os comentários principalmente de Richard Rorty e Ronald Dworkin, dois dos filósofos de maior destaque no pensamento liberal democrático que se desenvolveu desde o advento do livro de Rawls nos anos 1970.

Rorty defende uma determinada interpretação da teoria da justiça como equidade. Trata-se, para usar o jargão de Rorty, de uma interpretação dessa teoria como *contingente* (em oposição a “absoluta”) isto é, uma interpretação dessa teoria não como válida em qualquer circunstância, mas sim dado um determinado contexto. Na verdade, conforme sugere o título do seu já mencionado ensaio, o próprio Rawls afirmou que a sua interpretação da própria teoria era *política, não metafísica*. Assim, a questão a ser discutida no presente trabalho não é tanto qual é a interpretação mais fiel à intenção de Rawls – questão, por um lado, pouco rigorosa e, por outro, pouco relevante – mas antes qual a interpretação que, independentemente da fidelidade à intenção do autor, é a que melhor ilumina a ideia de justiça como equidade.



Procuraremos argumentar, com Rorty, a favor da interpretação preconizada pelo próprio Rawls, e em oposição a interpretações mais absolutistas como a fornecida por Dworkin. Em primeiro lugar, apresentaremos um breve histórico, explicando melhor as diferentes interpretações dessa teoria; a seguir, faremos um panorama da noção de contingência em Rorty, que servirá de pano de fundo para a nossa avaliação da teoria de Rawls; e, por fim, buscaremos demonstrar como a interpretação da teoria de Rawls como contingente, não metafísica, é, à luz das ideias de Rorty, a melhor (ou a mais útil) para pensar a democracia hoje.

2. Uma teoria da justiça – contingente ou absoluta?

Em 1971, veio a público “A Theory of Justice”, o livro seminal de John Rawls, em que ele apresentava pela primeira vez a sua hoje famosa teoria da justiça como equidade. Muita discussão produtiva se desenvolveu, desde então, ao redor dessa teoria, obrigando Rawls a reformular e esclarecer seu pensamento ao longo de sua carreira, o que resultou, em 2001, na publicação de “Justice as Fairness: a Restatement”, em que Rawls reinterpreta sua teoria da justiça como equidade acrescida das reformulações sofridas com o tempo.

Nesse meio tempo, contudo, desenvolveram-se diferentes interpretações daquilo que originalmente havia sido apresentado como “justiça como equidade”. Algumas dessas interpretações divergem daquilo que, dados os esclarecimentos da parte do próprio Rawls, hoje sabemos ser a intenção do autor. A teoria de Rawls foi muitas vezes interpretada, por exemplo, como se buscasse fundamentação em alguma teoria metafísica a respeito da justiça ou da natureza humana; nas palavras de Rorty (1990, p.184), como uma “tentativa de usar uma certa concepção do eu, uma certa visão metafísica de como são os seres humanos, para legitimar a política liberal; [...] uma continuação da tentativa iluminista de fundamentar as nossas intuições morais em uma concepção da natureza humana¹”. Esse é o caso, por exemplo, da interpretação de Ronald Dworkin (1978).

Interpretada assim, uma teoria como a de Rawls poderia ser aplicada como método de adjudicação em qualquer circunstância histórica, em qualquer sociedade, uma vez que estaria fundamentada em algo de comum a toda e qualquer comunidade humana. Para muitas pessoas, isso é algo desejável e mesmo fundamental: uma teoria da justiça que se prese deve ser aplicável a qualquer circunstância, do contrário será (malignamente, argumenta-se) relativista. Para

¹ Todas as traduções minhas.



outros, esse tipo de interpretação absolutista implica em uma carga metafísica da qual faríamos bem se conseguíssemos nos livrar.

Ao longo da sua carreira, Rawls (1990) passou a defender a interpretação da sua teoria como “política, não metafísica”. Passou a interpretar a sua própria teoria não como válida de um ponto de vista absoluto, mas somente do ponto de vista contingente de uma sociedade democrática liberal a exemplo da americana. Contudo, Rawls não pretende com isso excluir interpretações divergentes da sua teoria; ele considera que tais interpretações são legítimas, restringindo-se a esclarecer a sua própria posição. Assim, não se trata de perguntarmos qual é a interpretação mais *fidel* da teoria de Rawls mas, antes disso – e para usar a expressão de Dworkin (1986) –, qual a expõe “em uma luz mais favorável”.

Richard Rorty, em seu artigo “*The Priority of Democracy to Philosophy*” (1990), se une a Rawls na defesa de uma interpretação *contingente e etnocêntrica* da teoria da justiça como equidade. Para Rorty, a teoria de Rawls é uma tentativa de articulação dos valores já presentes em uma sociedade liberal democrática para que essa sociedade atinja o melhor da sua vocação; mas não poderia ser transposta a qualquer outra sociedade. Como se sabe, Rorty nunca articulou uma teoria política própria; por outro lado, o que ele parece estar indicando é que uma teoria política como a de Rawls seria a que melhor se adequaria às suas próprias ideias a respeito da contingência da cultura, bem como ao ideal democrático deweyano que Rorty defende ao longo da sua obra.

No curso deste trabalho, procuraremos traçar, com base nessas características da filosofia de Rorty, um argumento no sentido da interpretação da teoria de Rawls como contingente, não absoluta; como política, não metafísica. Para tanto, começaremos por uma apresentação da noção de contingência em Rorty.

3. A noção de contingência em Rorty

Rorty (1995) começa o seu livro *Contingency, Irony and Solidarity* com uma explicação das suas ideias sobre a contingência da linguagem, da contingência do *eu* e da contingência de uma sociedade liberal. Rorty nos incita a ver a realidade como contingente tanto no plano linguístico, quanto mental, quanto social.

A noção da contingência da linguagem é simplesmente o reconhecimento de que as proposições linguísticas não correspondem ao mundo, não servem como um espelho daquilo que efetivamente existe, mas são, antes disso, formas mais ou menos adequadas que temos de



lidar com o mundo². A implicação disso é que uma proposição linguística não pode ser falsa ou verdadeira em função da sua correspondência com o mundo; sua adequação só pode ser medida segundo a utilidade prática que o uso dessa linguagem proporcionar (RORTY, 1995).

É importante ressaltar que a afirmação de que a linguagem não corresponde ao mundo não implica em um relativismo do tipo que nega a objetividade de um mundo exterior. A tese em questão se restringe ao âmbito da linguagem; nos lembra que verdade e falsidade são propriedades da linguagem, e não do mundo (RORTY, 1995):

Dizer que a verdade não está lá fora é simplesmente dizer que onde não há frases não há verdade, que frases são elementos das linguagens humanas, e que as linguagens humanas são criações humanas. [...] O mundo está lá fora, mas descrições do mundo não. Apenas descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si mesmo [...] não pode.” (RORTY, 1995, p.5)

Assim, trata-se simplesmente da afirmação de que, dado o fato de que a verdade (ou falsidade) é propriedade da linguagem, e dado o fato de que as linguagens humanas não estão previamente no mundo, mas são criadas pelos seres humanos, isso implica que a verdade é – juntamente com a linguagem – contingente; que ela não existe imutável, independentemente de sociedades humanas onde é criada e se transforma.

É claro que, dentro da linguagem de uma cultura³ podemos pensar em descrições do mundo como verdadeiras ou falsas. A contingência da linguagem transparece, Rorty (1995, p.5) aponta, quando nos perguntamos qual entre diferentes jogos de linguagem – cada qual considerado como um todo – melhor descreve o mundo. Nesse caso, não temos critérios aos quais nos referir para dizer qual entre diferentes jogos é mais verdadeiro, uma vez que critérios de verdade só existem no interior de cada jogo (WITTGENSTEIN, 2009). Assim, as linguagens criadas pelos seres humanos ao longo da história e em diferentes comunidades não têm a propriedade de se adequar melhor ou pior ao mundo do que as outras – não há critérios objetivos para tanto – e nesse sentido podemos dizer que a linguagem é sempre contingente.

A grande dificuldade para quem se propõe a defender a contingência da linguagem em oposição, por exemplo, a uma teoria correspondentista, é que qualquer argumentação contra um vocabulário bem estabelecido carrega um fardo: espera-se que a proposta seja formulada no

² Essa tese pode ser chamada, como Rorty a chama, de “antirepresentacionalismo”, ou talvez de “não-correspondentismo”. Uma defesa nesse sentido pode, famosamente, ser encontrada no segundo Wittgenstein das “Investigações Filosóficas”, onde ele rechaça a ideia, antes defendida no seu “Tractatus” de que a linguagem seria sempre uma imagem da realidade (cf. Wittgenstein, 2009).

³ Dentro de uma “forma de vida” ou conjunto de jogos de linguagem, Wittgenstein (2009) diria.



próprio vocabulário que pretende substituir⁴ (RORTY, 1995, p.8). Por isso, a única forma de defender uma tese não-correspondentista seria “fazer o que fizeram filósofos como Goodman, Putnam e Davidson: exibir a esterilidade das tentativas de dar sentido a expressões tais quais ‘como o mundo é’ e ‘adequação aos fatos’” (RORTY, 1995, p.20).

Se não podemos pensar em frases como “todos os homens são livres” ou “a dignidade humana é importante” como verdadeiras em correspondência com a realidade, torna-se difícil pensar nos seres humanos como dotados de uma natureza ou essência imutável. Se a linguagem e a verdade são frutos de criações humanas, também qualquer noção de indivíduo ou de natureza humana são criações humanas. Dentro desse paradigma, mesmo a individualidade pessoal deve ser vista como algo em constante processo de criação: “uma teia de relações a ser recosturada, uma teia que o tempo amplia a cada dia” (RORTY, 1995, p.43).

A partir da contingência da linguagem e do indivíduo, Rorty passa a propor não apenas que é cabível ver a sociedade liberal democrática em que vivemos como contingente, mas também que vê-la como contingente é proveitoso para a realização do seu próprio ideal democrático. Rorty, no começo do seu capítulo sobre “a contingência de uma comunidade liberal”, o coloca nos seguintes termos:

Devo tentar mostrar que o vocabulário do racionalismo iluminista, embora tenha sido essencial nos primeiros passos da democracia liberal, se tornou um impedimento à preservação e progresso das sociedades democráticas. Devo afirmar que o vocabulário que expus nos primeiros capítulos [do meu livro], um que gira em torno de noções de metáfora e auto-criação, ao invés de noções de verdade, racionalidade e obrigação moral, é mais adequado para esse propósito. (RORTY, 1995, p.5)

Não se trata, contudo, de que esse vocabulário proposto por Rorty forneça, por assim dizer, novos *fundamentos* para a democracia liberal – o que Rorty está buscando é justamente abolir a necessidade de fundamentos filosóficos para a democracia. As propostas de Rorty, assim, “não fundamentam a democracia, mas sim permitem que as suas práticas e objetivos sejam redescritos” (RORTY, 1995, p.44).

⁴ Um dos argumentos mais comumente usados contra teses consideradas relativistas é aquele segundo o qual o relativismo é autocontraditório: afirmar que não existem verdades já é uma verdade. Evidentemente, de um ponto de vista correspondentista, essa tese é autocontraditória: se a frase “não existe verdade no mundo” for interpretada como uma tentativa de representação da verdade do mundo, ela é evidentemente um contrassenso. A questão, porém, é que a pretensão em questão envolve o abandono do paradigma correspondentista, e portanto não é adequado interpretá-la como uma afirmação verdadeira em correspondência com o mundo. A impossibilidade de formular essa tese de uma forma que possa ser compreendida dentro de um paradigma correspondentista gera, portanto, bastante desentendimento.



Essa redescritção, conforme defendida por Rorty, não se baseia em um ideal externo à cultura que pretende redescrever: antes disso, o que Rorty defende é que “na sua forma ideal, a cultura do liberalismo seria uma cultura esclarecida, secular, de cabo a rabo [*all the way down*]. Seria uma em que não restaria nenhum traço de divindade, nem na forma de um mundo divinizado, nem na forma de um eu divinizado” (RORTY, 1995, p.45). A superação da busca por fundamentos faria parte da própria concretização do ideal democrático.

Ocorre que, na visão de Rorty, qualquer mudança cultural – o iluminismo incluído – precisa ser inicialmente formulada no vocabulário que pretende ultrapassar. Por isso, as ideias iniciais do liberalismo, embora fossem mais compatíveis com uma linguagem desprovida de referência a verdades absolutas, tiveram que ser inicialmente formuladas com esse tipo de referência: era esse o tipo de retórica efetivo no momento histórico em questão. Já hoje em dia, dado o ponto em que hoje estamos no desenvolvimento da cultura liberal, Rorty sugere que talvez já estejamos em condições de, conforme o ideal de Dewey, nos despojar de referência a fundamentos absolutos, formando uma sociedade liberal cujo fundamento está unicamente no consenso entre as pessoas.

Uma sociedade liberal, para Rorty (1995, p.52), é uma sociedade que “está contente em chamar de ‘verdadeiro’ qualquer que seja o resultado de encontros livres e abertos”. Assim, o autor argumenta que uma sociedade liberal-democrática estaria mal servida pela tentativa de sustentá-la sobre “fundamentos filosóficos”. A tentativa de fornecer argumentos desse tipo, segundo Rorty, pressupõe “uma ordem natural de tópicos e de argumentos que é anterior e predetermina o resultado dos encontros entre velhos e novos vocabulários”. Como tal ordem natural não existe, a fundamentação metafísica da democracia liberal mostra-se tanto como um equívoco político (na medida em que descarta, de antemão e de forma autoritária, possibilidades às quais não deveria, como democracia liberal, se fechar) quanto filosófico.

4. Uma teoria contingente da justiça

Como vimos, Rorty se posiciona ao lado de Dewey – e, como logo veremos, ao lado do próprio Rawls – para dizer que uma comunidade liberal democrática estará melhor servida ao se livrar dos seus próprios fundamentos. Fundamentos remanescentes de épocas passadas, que não mais auxiliam aos ideais da democracia liberal. No seu artigo “*The Priority of Democracy to Philosophy*”, Rorty (2011) procura mostrar como uma teoria da justiça ao feitiço de Rawls se adaptaria melhor que qualquer outra a esse ideal de democracia sem fundamentos.



Rorty menciona o artigo “*Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical*”, no qual Rawls (1990) esclarece que a sua teoria não deveria ser interpretada como uma busca por fundamentos metafísicos para a democracia, mas como meramente política. Significa dizer que a justiça a ser buscada não está fora do tempo e do espaço: é a ideia de justiça vigente na contingência social e política da sociedade em questão. Rawls (1990, p.224, grifos nossos) acha que “deveríamos buscar tal concepção de justiça *em uma sociedade democrática*”, e se propõe a “aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia” (RAWLS, 1990, p.223). Não se trata, contudo, de buscar nesse princípio um fundamento, mas sim de reconhecer a ideia de tolerância como essencial na auto-identidade das sociedades democráticas, sociedades que “têm suas origens nas Guerras Religiosas que se seguiram à Reforma Protestante e no desenvolvimento do princípio de tolerância” (RAWLS, 1985, p.225); sociedades que portanto valorizam, mais do que uma ou outra crença religiosa, a ideia de que tais crenças pertencem ao âmbito privado dos indivíduos e, assim, devem ser capazes de coexistir no âmbito político.

Esse princípio de tolerância que, tanto para Rawls quanto para Rorty, parece essencial à ideia de uma sociedade democrática liberal, redundando em que tratemos questões filosóficas fundamentais da mesma forma que tratamos, desde a Reforma Protestante, crenças religiosas pessoais: mantê-las no âmbito privado e considerá-las irrelevantes para a fundamentação da política. Assim, tanto uma ideia transcendental de justiça quanto de natureza humana seria descartável para os fins democráticos, enquanto a ideia de justiça aplicável a uma sociedade liberal democrática seria uma ideia contingente, passível de ser extraída das próprias práticas daquela sociedade específica, e não de um fundamento transcendental. Rawls (1985, p.225) argumenta que, na medida em que a justiça como equidade se pretende como “uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática”, ela procura basear-se exclusivamente em “ideias intuitivas básicas” que, para o autor, estão “embutidas nas instituições políticas de um regime democrático constitucional”, bem como nas tradições públicas da sua interpretação, isto é, naquilo que discursivamente tem sido produzido e reproduzido em uma dada comunidade interpretativa no que tange às técnicas interpretativas disponíveis para a interpretação das suas práticas e instituições⁵. Rawls (1985, p.225) escreve que a justiça como equidade “é uma concepção política em parte porque começa a partir de uma determinada tradição política”, ou seja, porque é contingente, e não metafísica. Assim, a ideia de justiça como equidade “se apresenta não como uma concepção de justiça que é verdadeira, mas uma que pode servir como

⁵ Para uma discussão pertinente sobre as noções de comunidades interpretativas e técnicas interpretativas ver Stanley Fish (1980; 1989).



base de um consenso político informado e voluntário entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1985, p.230).

Segundo Rorty (2011, p. 180), “Rawls não acha que, para os propósitos da teoria política, é preciso pensar em nós mesmos como tendo uma essência que precede e antecede à história”⁶. De fato, a teoria de Rawls evita quaisquer afirmações de verdades universais a respeito da natureza humana. Rawls (1985, p.227, grifos nossos) fala em seres humanos “*vistos* como pessoas livres e iguais”, e da sociedade “*vista* como um sistema de cooperação justa pela vantagem mútua”. Assim, não se trata de uma afirmação categórica a respeito da natureza dessas entidades, mas sim do apontamento de uma interpretação desses termos que é característica das sociedades liberais democráticas: nessas sociedades, *nós* costumamos *ver* as pessoas como livres e as instituições como sistemas justos de cooperação.

É claro que, como essa concepção das pessoas como livres e iguais não é universal, pode sempre haver sociedades em que ela simplesmente não se aplique. Rawls (1985, p.241) afirma que poderíamos imaginar uma sociedade na qual direitos básicos e reconhecimento dependem da afiliação religiosa, classe social, e assim por diante. Na verdade, como lembra o autor, a própria história fornece muitos exemplos de sociedades humanas assim. Uma sociedade desse tipo, afirma o autor, “tem uma concepção política diferente da pessoa” (RAWLS, 1985, p.241). Ou seja, a concepção de pessoa para essa sociedade, no âmbito político, é radicalmente – e de foma incomensurável – diferente da ocidental, afinal, não há uma essência política do ser humano em geral.

Assim, a teoria de justiça de Rawls se revela, nos termos de Rorty, etnocêntrica: uma teoria voltada para um determinado tipo de sociedade com uma determinada noção do que seja o sujeito. Quanto às sociedades que não compartilham dessa noção; sociedades, por exemplo, em que o respeito a determinada divindade se sobrepõe à liberdade individual dos sujeitos, uma teoria da justiça como a de Rawls não seria capaz de proporcionar muitas soluções. Isso não significa que devemos abandonar esse etnocentrismo. Como indivíduos contingentes, não dispomos de um ponto arquimediando a partir de onde avaliar imparcialmente diferentes culturas. Partindo desse pressuposto, não há nada de errado em dizermos, por exemplo, que a democracia liberal, aos nossos olhos, é boa.

⁶ Rorty (2011, p.192) chega a afirmar que uma concepção de pessoa como a dele próprio – o indivíduo como uma rede de crenças e desejos sem centro definido e em constante reformulação – seria a mais compatível com uma sociedade democrática; mas ele ressalta que isso não significa que essa concepção do sujeito forneça uma base para a política, ou que uma teoria como a de Rawls precise de uma concepção do sujeito.



Talvez o principal ponto em que o pensamento de Rawls tende a levantar suspeitas de metafísica seja o seu procedimento da “posição original”. Nesse procedimento (Rawls, 1999; 2001), o sujeito é projetado para fora da contingência, posto atrás de um “véu de ignorância”, para que possa fazer suas escolhas quanto às instituições sociais de forma imparcial. Esse “véu de ignorância” tem como função excluir certos aspectos contingentes da consideração desse sujeito, para que possa-se chegar a uma ideia contratualista independente de diferenças de condição social que, se tomadas em consideração, poderiam gerar um contrato injustamente prejudicial para certos indivíduos, porém benéfico para outros.

Evidentemente, a ideia de um sujeito “projetado para fora da contingência” parece à primeira vista ir contra tudo aquilo que, até o momento, foi defendido por Rorty e mesmo por Rawls. Parece que esse argumento dependeria de uma concepção de essência humana transcendental: algo que, mesmo retiradas todas as características contingentes da pessoa em questão, ficaria intacto. Rawls (1985, p.238) admite que “a descrição dos participantes pode parecer pressupor alguma concepção metafísica da pessoa”, mas assegura que “isso é uma ilusão causada por não se ver a posição original como uma ferramenta de representação”. Significa que a “posição original” não deve ser vista como uma condição em que o sujeito efetivamente se destaque de toda e qualquer contingência; antes disso, trata-se de um *exercício de pensamento* por meio do qual uma determinada pessoa, mantendo intactas as suas concepções políticas historicamente determinadas, deixa de lado certos conhecimentos a respeito da sua situação material para fins de avaliar o mais imparcialmente possível as instituições políticas da sociedade em que se insere. Vista assim, como um exercício de pensamento para pessoas reais, a posição original não implica em que os participantes não estejam avaliando instituições segundo uma noção historicamente contingente de justiça:

Essa posição modela o que nós vemos como condições justas sob as quais os representantes de pessoas livres e iguais devem especificar os termos da cooperação social no caso da estrutura básica da sociedade; e como ela também modela o que, para esse caso, temos como restrições aceitáveis com base em razões disponíveis para os participantes favorecerem um consenso em lugar de um outro, a concepção de justiça que os participantes adotariam identifica a concepção que adotamos – aqui e agora – como justa e apoiada pelas melhores razões. (RAWLS, 1985, p.237)

Evidentemente, o sujeito que se põe atrás do véu da ignorância, uma vez que precisa decidir livremente, pressupõe a ideia de um sujeito livre. Contudo, como já vimos, a noção de sujeito livre da qual precisamos não tem de ser buscada em uma noção atemporal da natureza



humana. “Na cultura política pública de um regime democrático constitucional”, afirma Rawls 1985, p.244, grifos nossos), “os cidadãos *concebem a si mesmos* como livres nesses aspectos”. Basta a noção socialmente contingente de liberdade para que possamos fundamentar a ideia de um sujeito capaz de decidir racionalmente. Não se trata, aqui, de uma racionalidade metafísica universal, vista como acessível e cogente para todo e qualquer indivíduo, mas de uma racionalidade social e historicamente desenvolvida no seio de uma dada sociedade e tradição.

Ressalte-se que, quando Rawls diz que em uma sociedade democrática liberal costumamos conceber os sujeitos como livres e iguais, isso se refere exclusivamente ao âmbito político. Uma das características mais essenciais dessas sociedades é permitir que, no âmbito privado, seus cidadãos mantenham as concepções filosóficas mais variadas⁷ – desde que elas não se projetem indevidamente ao âmbito político. Assim, “as pessoas podem aceitar essa concepção delas mesmas como cidadãos e usá-las quando discutindo questões de justiça política sem se comprometer em outros âmbitos da sua vida com ideais morais abrangentes frequentemente associados com o liberalismo, por exemplo, as ideias de autonomia e de individualidade” (RAWLS, 1985, p.245). Cidadãos em uma sociedade democrática são considerados livres e iguais no âmbito público, mas estão livres para adotar qualquer concepção de sujeito no seu âmbito filosófico ou religioso. Um cidadão pode, por exemplo, adotar uma crença religiosa segundo a qual ele próprio não é livre, uma crença segundo a qual tudo está radicalmente submetido à vontade divina. Isso não será contraditório com a inclusão desse indivíduo em uma sociedade liberal, uma vez que no âmbito público ele será ainda assim visto como livre. Num certo sentido, pode se dizer que as pessoas, em uma sociedade liberal, são livres – em seu âmbito particular – para não se considerar livres.

Segundo Rorty (2011, p.183), “Rawls quer que pontos de vista a respeito da natureza humana e do sentido da vida sejam desconectadas da política”. Nessa linha, “fanático” seria aquele que não restringe suas visões filosóficas ou religiosas à sua vida privada e que tende a aplicá-las ao âmbito público. A condenação social desse tipo de fanatismo ocorre “não porque ele ameaça a verdade [...] mas porque ameaça a liberdade, e portanto ameaça a justiça”, diz Rorty (2011, p.183), interpretando as ideias de Rawls.

⁷ Rorty termina seu breve artigo “On Ethnocentrism: a Reply to Clifford Geertz” com a afirmação de que “o iluminismo nunca deveria ter desejado uma comunidade global cujos cidadãos compartilham aspirações comuns ou uma cultura comum”; afirma que, a partir do momento em que tomarmos consciência disso, “não buscaremos uma sociedade que faz da concordância com certas crenças sobre o sentido da vida humana ou certos ideais requisitos para a cidadania. Não buscaremos nada mais forte do que o comprometimento com uma justiça procedimental rawlsiana” (RORTY, 2011, p.210).



Rorty (2011, p.193) resume sua interpretação de Rawls na frase que dá nome ao artigo: “Rawls coloca a política democrática antes e a filosofia depois”:

Ele retém o compromisso socrático com a livre troca de opiniões sem o compromisso platônico com a possibilidade de consenso universal – uma possibilidade legitimada por doutrinas epistemológicas como a teoria da reminiscência de Platão ou a teoria kantiana da relação entre conceitos puros e empíricos. Ele desliga a questão de se devemos ser tolerantes e socráticos da questão de se essa estratégia nos levará até a verdade. Ele está satisfeito com que ela leve a qualquer equilíbrio reflexivo intersubjetivo que possa ser obtido, dada a contingência dos assuntos em questão. A verdade, vista na forma platônica, como a compreensão do que Rawls chama de “uma ordem antecedente a nós e dada a nós”, simplesmente não é relevante para a política democrática. Então a filosofia, como a explicação da relação entre tal ordem e a natureza humana, não é relevante tampouco. Quando os dois entram em conflito, a democracia toma precedência sobre a filosofia. (RORTY, 2011, p.191)

Ao abandonar o ideal platônico da busca de uma verdade transcendental – ou, pelo menos, excluir esse ideal do âmbito político – Rawls nos dá uma teoria da justiça compatível com uma sociedade liberal democrática livre de fundamentos. Ao despojar a sua teoria de uma concepção metafísica do sujeito, substituindo-a por uma concepção contingente, Rawls abre espaço para que, no campo individual, cada cidadão seja livre para empreender a sua auto-criação. No âmbito político, o ideal democrático do livre diálogo e da ausência de sacralidades torna-se mais completo; no individual, prevalece a liberdade de autodeterminação filosófica e religiosa – a característica que, pelo menos aos olhos dos democratas liberais – aos *nostros* olhos, diria Rorty – faz da democracia liberal algo desejável.

5. Conclusão

Neste trabalho, procuramos basear-nos em Rorty para apresentar a teoria de Rawls como melhor interpretada de um ponto de vista político, ao invés de metafísico; um ponto de vista que atribui a essa teoria a intenção de manter-se na superfície do pensamento social, sem a necessidade de descer às profundezas em busca dos seus fundamentos. Afinal, vimos que esses fundamentos não precisam sequer existir; que é possível pensar em uma sociedade liberal desprovida de fundamentos; que seu abandono pode até ser proveitoso para os fins que esse tipo de sociedade costuma valorizar.



A ideia platônica de verdade objetiva, geralmente associada ao representacionalismo semântico⁸, pode sim ser danosa à democracia. Ela implica em radicalismo e em ressentimento, uma vez que coloca os indivíduos separados por diferenças ideológicas muitas vezes intransponíveis. Aquele que se julga conhecedor de verdades desse tipo perde o interesse pelo diálogo, a não ser com o intuito de revelar diante dos outros a verdade maior, de convertê-los ao lado da verdade. Aquele que conhece o verdadeiro bem político não está disposto a fazer concessões, já que qualquer concessão seria um embotamento daquilo que deveria ser aceito e aplicado por todos, daquilo que é o justo. Posturas desse tipo, evidentemente, não ajudam no diálogo democrático.

Se, por outro lado, substituirmos o ideal de verdade pelo consenso; se, como propõe Rorty, passamos a priorizar a solidariedade sobre a objetividade; já não há a necessidade de tanta intransigência política. Se encaramos nossas crenças religiosas e filosóficas não como candidatas a verdades absolutas, mas como diferentes formas de lidar com o mesmo mundo, podemos dialogar mais frutiferamente, formar consensos que possibilitem a todos os envolvidos florescer conjuntamente. Nas sociedades liberais, é esse tipo de liberdade, e não qualquer verdade filosófica em específico, que é mais importante. Por isso, e por todos os motivos expostos ao longo do presente trabalho, a interpretação da teoria de Rawls como política ao invés de metafísica, deixando propositalmente de lado qualquer afirmação filosófica sobre a natureza da justiça ou do indivíduo, soa mais harmônica com uma sociedade democrática e plural; mais adequada do que uma interpretação que pressupusesse na sua base uma ideia filosófica preponderante sobre todas as demais.

Ao mesmo tempo, embora consideremos que a interpretação proposta por Rorty da teoria de Rawls já dá uma base mais interessante do que a fornecida pelas suas concorrentes para pensar-se a questão da justiça nas democracias liberais, isso não significa que a concepção liberal-democrática da justiça discutida neste trabalho esteja imune a críticas. Acreditamos que, diante das exigências de aprofundamento da justiça e da democracia que vemos hoje, mesmo essa concepção mais aberta e maleável de democracia está sujeita a sérias críticas, ainda que aqui só possamos mencioná-las por alto.

Um problema com essa concepção, que poderia ser discutido, é a sua ligação à noção de tolerância, apresentada no decorrer deste trabalho. Diante da radicalização dos problemas relacionados à questão da imigração, do terrorismo e da convivência com diferentes culturas, essa noção (a tolerância) tem sido vista, por vezes, como insuficiente para tratar o problema. A

⁸ Isto é, a teoria segundo a qual os signos linguísticos serviriam para representar uma realidade para além deles. Essa teoria se associa, assim, a uma noção da linguagem como correspondente ao mundo.



noção de tolerância, de raiz kantiana, tem sido criticada, de forma às vezes bastante polêmica, por filósofos como Slavoj Žižek e, antes dele Jacques Derrida. Žižek (2008), em seu livro *Violence*, pergunta por que, afinal, tantos problemas são hoje percebidos, em primeiro lugar, como problemas de intolerância, quando poderiam ser percebidos, de forma talvez mais politizada, como problemas de desigualdade, exploração ou injustiça. O autor sugere que, ao invés de propor como remédio a tolerância, talvez fosse mais interessante falar de emancipação, luta política, ou mesmo revolução. Essa sugestão está no seio de uma crítica à pervasividade do multiculturalismo nas discussões sobre assuntos dessa ordem, uma forma de pensamento cuja principal operação ideológica, segundo Žižek (2008, p.140) é a “culturalização da política”. Na operação em questão, “diferenças políticas – condicionadas pela desigualdade política ou pela exploração econômica – são naturalizadas ou neutralizadas como diferenças ‘culturais’, de diferentes ‘formas de vida’”. Essas diferenças culturais, sendo algo dado e intransponível, só poderiam, segundo essa ideologia, ser “toleradas”, nada mais.

É por isso que nas nossas sociedades seculares, baseadas em escolhas, as pessoas que mantêm um pertencimento religioso substancial costumam ficar em posições subordinadas. Mesmo quando a eles é permitido manter sua crença, essa crença é “tolerada” como uma escolha ou opinião idiossincrática. No momento em que eles a apresentam publicamente da forma que ela é para eles, isto é, uma questão de pertencimento substancial, eles são acusados de ‘fundamentalismo’. O que isso significa é que o ‘sujeito da livre escolha’ no sentido multicultural “tolerante” do ocidente pode emergir apenas como resultado de um processo extremamente violento de ser arrancado de um mundo da via particular e ser cortado das próprias raízes. (ŽIZEK, 2008, p.146).

Derrida (2004), por sua vez, contrapõe a noção de tolerância à de hospitalidade, muito importante para o seu pensamento ético-político. Para o autor, a tolerância é o inverso da hospitalidade no sentido de que, ao ser meramente tolerante, aquele que recebe o outro limita esse acolhimento, guardando em relação ao outro uma medida de poder. A casa de alguém em que um outro é tolerado segue sendo a casa desse alguém, e não a casa do outro. Por outro lado, quando se fala de hospitalidade, há efetivamente um “minha casa é sua casa”, e o acolhimento já não está sujeito ao poder de quem acolhe. Ele é incondicional.

Há ainda o problema, relacionado a esse, de como é possível garantir uma separação clara entre o público e o privado que não seja, ela mesma, objeto de disputa pública (o que a problematizaria como distinção operativa). Žižek (2008, p.143) critica Rorty – “o grande liberal contemporâneo, se há um” – por aferrar-se a uma distinção entre o público e o privado segundo



a qual o segundo seria “o espaço das puras idiossincrasias, onde a criatividade e a imaginação selvagem reinam e as considerações morais são (quase) suspensas”, ao passo que o espaço público seria o espaço da ética e da política. Para Žižek (2008), como para Derrida, a distinção entre o público e o privado não pode, ela mesma, ser separada de questões públicas e políticas, de modo que ela não serve como critério para uma purificação da esfera pública em relação às crenças e identificações privadas.

Finalmente, no que tange à questão da “posição original”, foi visto que ela implicaria simplesmente em que uma pessoa deixaria de lado todos seus “conhecimentos sobre a sua situação material”, ao passo que manteria suas “concepções políticas” que, por serem “historicamente determinadas”, não representariam um recurso metafísico. Restaria, porém, a questão de como essas concepções políticas, sendo determinadas historicamente, poderiam ser separadas claramente da “situação material” da pessoa. Parece-nos que esse, como os demais pontos recém levantados, constituem carências na concepção liberal-democrática de justiça discutida neste trabalho, em que pese liberada de resíduos metafísicos.



Referências

DERRIDA, Jacques. **Le “concept” du 11 septembre**. Paris: Galilée, 2004.

DWORKIN, Ronald. **Law’s Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

_____. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

FISH, Stanley. **Doing What Comes Naturally**: change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies. Londres: Duke University Press, 1989.

_____. **Is There a Text in this Class?** The authority of interpretive communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**, Revised edition. Cambridge: The Belknap press of Harvard University Press, 1999.

_____. **Justice as Fairness**: A restatement. Cambridge: The Belknap press of Harvard University Press, 2001.

_____. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. In: **Philosophy and Public Affairs**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

RORTY, Richard. **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. The Priority of Democracy to Philosophy. In: **Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. On Ethnocentrism: a Reply to Clifford Geertz. In: **Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**: Six sideways reflections. New York: Picador, 2008.