

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A SABEDORIA POLÍTICA

POR UMA TEORIA NORMATIVA DO CONHECIMENTO PÚBLICO EM JOHN
RAWLS

João da Cruz Gonçalves Neto

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em filosofia da Faculdade de ciências humanas e filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, para a obtenção do grau de doutor.
Área: Ética e Filosofia política

Orientador: Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

Porto Alegre, agosto de 2006

A civilização é um esforço linear, não uma aquisição. Não importa o quanto andemos sobre uma linha, estaremos sempre a um passo da barbárie.

Agradecimentos:

A realização deste trabalho não teria sido possível sem a orientação e amizade do prof. Dr. Nythamar de Oliveira. A ele o meu mais sincero e terno agradecimento.

Igualmente inestimável foi a ajuda de amigos a quem muito devo, em apoio, paciência e crítica: Sra. Meuza, Sr. Aluísio, Sra. Neuza, Carmelita, José Ternes. A eles o meu profundo reconhecimento.

A Neila, Luísa e Júlia, como sempre, como tudo.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é elaborar a estrutura conceitual de um *método de reflexão pública* a partir da *Teoria da justiça* de John Rawls. Esse método constitui-se de princípios e forma de se pensar o público como um domínio autônomo, com características distintas das imputadas ao sujeito epistêmico. Ele visa a identificar o conhecimento e o sujeito políticos, a reconhecer as possibilidades de mudança social pelo equilíbrio entre os elementos da atualidade e de promover a justiça cognoscitiva por meio de certa concepção de educação política baseada nas noções de *equilíbrio reflexivo* e *posição original*.

Palavras chave: Conhecimento político, método, justiça cognoscitiva, educação política, John Rawls

ABSTRACT

The aim of this work is to elaborate a conceptual structure of a method of public reflection from A Theory of Justice of John Rawls. This method is constituted of principles and form of thinking the public as an autonomous domain, and distinguishes itself from the epistemic subject. It seeks to identify the political knowledge and subject, so as to recognize the possibilities of social change by the equilibrium between the elements of actuality, and promote cognitive justice through political education conceived under the notions of reflective equilibrium and original position.

Key words: Political knowledge, method, cognitive justice, political education, John Rawls

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	09
PRIMEIRA PARTE	
PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS	
CAPÍTULO I – A FILOSOFIA POLÍTICA DE J. RAWLS	
I – Introdução	21
II – A teoria política no século XX.....	23
III – A filosofia política para J. Rawls.....	24
IV – A filosofia política em J. Rawls.....	27
V – A filosofia política de J. Rawls.....	36
VI – Divisão de trabalho	42
VII – Conclusão	43
CAPÍTULO II – A TEORIA DA JUSTIÇA E A TRADIÇÃO LIBERAL	
I – O liberalismo da Teoria da justiça	45
II – Conclusão	65
CAPÍTULO III – O DISCURSO DO MÉTODO POLÍTICO	
I – Introdução	67
II – O discurso	69
III – A metafísica normativa.....	77
IV – Os axiomas políticos.....	90
V – Conclusão	105

CAPÍTULO IV – A TEORIA DA JUSTIÇA E A TEORIA NORMATIVA DO CONHECIMENTO POLÍTICO

I – Introdução	106
II – A TJ é um modelo de fundamentação epistêmica da política	107
III – Do modelo da TJ pode-se extrair um método de reflexão pública	121
IV – Conclusão	127

SEGUNDA PARTE

O MÉTODO DE REFLEXÃO PÚBLICA

I – Introdução	128
II – Princípios e constituição	
1) Prospecção conceitual	
a) Os limites da Teoria da justiça são os do empirismo	130
b) Os pressupostos da TJ são os da tradição liberal	132
c) O mundo social como representação	134
d) A reflexão coletiva difere da individual	137
e) O estado de suspensão histórica	141
f) A razão pública não é a razão do público	147
g) A representação social partilhada	151
h) A constituição do conhecimento público	156
1º) O reconhecimento do foco objetivo	158
2º) Reconhecimento da dinâmica social autorepresentada.	160
3º) O reconhecimento da distinção dos pontos de vista individual e público	163

2) O intelecto público	
a) A reflexão pública de um ponto de vista	164
b) A atualidade	167
c) Alguns elementos do pensamento público	169
d) O nascimento político do indivíduo	175
e) Conhecimento e instituições	177
III – Descrição geral do método de reflexão pública.....	178
a) A teoria normativa do conhecimento público	179
b) Princípios extraídos da Teoria da justiça	181
c) O método	183
c.1 – A tarefa cognoscitiva.....	183
1) O conhecimento público.....	183
2) A justiça cognoscitiva.....	187
3) A justiça cognoscitiva	188
c.2 – A tarefa deliberativa	190
1) A constituição do sujeito político	190
2) O equilíbrio entre os elementos da atualidade	192
3) A justiça cognoscitiva a partir da educação política	193
CONCLUSÃO.....	195
BIBLIOGRAFIA	201

INTRODUÇÃO

Não deixa de ser constrangedor ler uma teoria da justiça como a de Rawls quando uma das questões mais importantes ao pensador político deste início de milênio é a quase total separação entre a crítica social e a ação política por conta de uma hegemonia ideológica que converteu toda a experiência humana comum em uma ampla e crescente representação, como se a vida fosse um discurso teatral dominado por uma semântica econômica e totalitária. Afinal, a *Teoria da justiça* estaria situada no interior desse discurso representativo, e, portanto, seria apenas um discurso de justificação ideológica, ou estaria buscando uma saída teórica ao contexto? Há sentido em se buscar a fundamentação de um conceito de justiça nos ideais latentes de uma sociedade fechada numa racionalidade voraz, que cresce na proporção em que reduz o mundo a si mesma? Seria a simples explicitação daqueles ideais latentes uma tarefa suficiente para a filosofia política, ou, mais que isso, a exposição das condições cognoscitivas pressupostas pelo modelo é que permitiria vê-lo como um elemento de crítica ao estabelecimento? Como pensamos, as respostas a essas questões não são dadas diretamente pelo autor americano. Pelo caráter predominantemente metodológico e formal de sua obra, Rawls parece conter os seus critérios de justiça em limites ideológicos atuais, os quais pretende melhorar sem que lhes sejam compreendidos os pressupostos e a estrutura condicionante, intrinsecamente injusta. Há um aspecto, entretanto, que não se encontra substantivamente indicado, mas decisivamente implicado pela *Teoria*: da sua forma e

desenvolvimento é possível extrair um conjunto de princípios e procedimentos, pela maneira como se situa na tradição acadêmica, pelos pressupostos que assume, pela maneira como persegue seus fins, que se constitui como um discurso orientado indiretamente para o fundamento de qualquer ação e reflexão públicas e não só para critérios de distribuição de bens, como um *método* que se apropria da dinâmica própria do pensamento público e o converte em *sabedoria política*. A esse *discurso do método político*, ou *teoria normativa do conhecimento político*, ou ainda *sabedoria política*, é que pensamos constituir um instrumento de crítica social por excelência, mesmo que não desenvolvido em todas as suas possibilidades, mesmo que seja apenas um método formal. Mas de que forma essa estrutura argumentativa dirigida a fundamentar critérios de distribuição de bens pode consistir numa crítica? Nós tentamos desenvolver a extração do método da obra de Rawls em torno de três problemas centrais: a constituição de um inventário normativo exemplar da atualidade, e não apenas a indicação de conceitos teoricamente amadurecidos pela tradição acadêmica; a constituição de um inventário do conhecimento político, de sua forma e estrutura, de natureza autônoma; a constituição de uma hipótese sobre a *mudança social* a partir dos pressupostos da *Teoria da justiça*.

O *inventário da atualidade*¹. A concepção da vida social como uma *tragédia* foi o *insight* que, em especial, motivou esse trabalho. *Tragédia* entendida como o desenrolar de uma consciência teatral, que assume a responsabilidade por suas atuações mas não pelos papéis que assume; como de quem pode escolher, mas não escolher escolher; como a de um palco repleto de indivíduos conscientes de seus papéis mas não das regras que regem a interação entre

¹ Atualidade: a visão pública e presente de mundo.

eles. A vida social liberal não possui um modelo cognoscitivo (e alguns defendem que não se deva ter mesmo) que consiga apreender a complexidade do indivíduo e de sua interação social, a possibilidade de sua vida não descrita pela história e pela linearidade de sua realidade representada. A consciência individual não se situa dentro de um todo e a sociedade lhe é estranha; muito de sua infelicidade, precariedade, incerteza, confusões, falsos dilemas, são causados pela não compreensão do ambiente e dos discursos que o vinculam a certo arranjo representativo. Tal como na *tragédia*, tudo é incerto para o indivíduo, mas essa sua incerteza está inserida dentro de uma totalidade que a compreende, que lhe dá sentido, tal como o mundo dos deuses. Essa incerteza, entretanto, é mais ideológica que cognoscitiva. Ideológica no sentido da apropriação do estado de suspensão, de precariedade da vida dos indivíduos para convertê-la em favorecimento das forças oportunistas e dos interesses dominantes. Essa precariedade, que preenche de vivências e mesmo de sentido as histórias pessoais, traduz-se na confusão de instâncias no plano de representação social, na confusão entre o que se tem por realidade e imaginação, na confusão entre a filosofia e a política, na superposição da razão teórica sobre a prática.

Se há ou não uma saída para nosso palco trágico é algo que não podemos afirmar, mas, como uma condenação moderna, podemos tentar dar um sentido à nossa condição conhecendo nossos limites e tentando transcendê-los, em duas tarefas distintas que cabem à política e à filosofia. A partir da postura metodológica da *Teoria da justiça*, com sua razão instrumentalizada, com a instauração de uma unidade reflexiva para o pensamento público, com a referência cognitiva interna como medida para as deliberações públicas, buscamos mostrar que “a vida política não é uma conquista intelectual, mas o

esforço prático de constituição de uma consciência comum sobre determinado aspecto da dinâmica social, em esfera bem precisa, de forma a conter a precariedade natural de nosso conhecimento, evitando que essa precariedade seja apropriada por interesses particulares que mesclem visões de mundo inseguras e desmetodizadas à ignorância sem medida”. Somente por um inventário da atualidade, de sua constituição normativa, dos elementos que traduzem a forma de uma cultura se refletir, é que se pode criar uma referência pública à reflexão, à deliberação e à orientação das vivências individuais, minimizando os efeitos da precarização da existência gerada pela manipulação da representação pública de mundo que traduz como liberdade e possibilidade criativa a ignorância que se abre para além da normatividade. Para que haja essa unidade reflexiva amparada por uma visão de realidade normativa, é preciso que pensemos em um conhecimento público próprio, diferente das referências cognoscitivas individuais, e que a elas se sobreponha. Esse é o segundo problema a nos inspirar a constituir, a partir de Rawls, um *discurso do método político*.

O inventário do conhecimento público. Há um conhecimento público que se desenvolve para além das consciências individuais, e que somente no inventário da atualidade e na história pode ser identificado. A concepção de filosofia política de Rawls é uma tentativa de se identificar as condições cognoscitivas de nossa cultura a partir de uma abordagem prática. Ao conhecimento inventariante dos limites reflexivos públicos, da atualidade considerada historicamente, da integração de outros saberes à perspectiva política (esta como sendo uma espécie de ciência do senso comum), é que chamaremos, com o autor americano, de *sabedoria política*.

Esse saber público possui uma estrutura própria e goza de autonomia frente a outros saberes. Como em *O príncipe*, vimos na *Teoria da justiça* uma tentativa de inventariar uma certa visão de realidade social para além das motivações e vínculos atuais (seus ideais), e como no *Discurso do método* uma tentativa de fundar um procedimento reflexivo seguro, só que para além do sujeito epistêmico e com uma base metodológica cujo *cogito* se situa na auto-referência pública, móvel e instrumental.

Rawls, enfim, é um filósofo que tenta passar a modernidade a limpo. Sua filosofia se imiscui na complexidade do passado e da realidade representada, mais que nos esforços de transcender contextos, de ampliar ou depurar ideais. Entretanto, pode-se de sua obra inferir também que há uma tese velada sobre a mudança social, e esse é o terceiro problema que guiou o nosso trabalho.

A mudança social. Por sua constituição, a *posição original* guarda em si uma certa visão de atualidade. As partes, pelo seu acesso a certo tipo de saber, têm como matéria de pensamento a história, as regras que regulam a dinâmica social e a si mesmos, coletiva e individualmente, como objetos. Seus objetivos são dados, ou seja, extraídos dos ideais latentes da cultura em que vivem, bem como as regras que guiarão seu raciocínio. Há, então, uma atualidade montada sobre certa visão de realidade (vinda do que deu origem à normatividade, inclusive ela mesma), uma certa visão de passado (ainda que preconceituosamente, em confronto com o *atual*), e ainda, como suporte à visão de realidade, um certo número de ideais (vindos de um futuro possível, de uma latência incumprida, de um desconforto nauseado com o presente). Como, então, mudar um arranjo social desordenado? É possível que de visões fragmentadas, particulares, ou ideologizadas, se mude o estabelecimento? Para a filosofia política em questão, o problema é de ordem prática e não

teórica, e aquela depende do equilíbrio entre a visão que se tem de passado, de realidade e de ideais. Se o regime dá ênfase ao primeiro, teremos o *conservadorismo*, se ao segundo, a *anarquia*, e se ao terceiro, a *utopia*. O pressuposto é o de que nenhuma ordem se mantenha desordenada ou injusta depois de ter seus elementos mais centrais e discretos expostos por um raciocínio público como o da *posição original*, e do equilíbrio dos elementos da atualidade (reflexivo) viria o regime da democracia constitucional igualitária. Qualquer ênfase fora do equilíbrio poderia trazer resultados trágicos e ineficazes, mas, ao contrário, conduzir as visões de mundo e as instituições vigentes à sua realização, efetividade, pode ser tão explosivamente revolucionário como uma cisão radical e violenta como as que a história já mostrou em todo o seu longo e sangrento itinerário.

Assim, o aparente conservadorismo da *Teoria da justiça* é enganador e traz consigo uma forte defesa da mudança social. Para esse modelo, não existe solução real para o entusiasmo juvenil, o desespero, as idealizações, a consciência ampla e madura da atualidade, senão pela lenta atuação sobre o estabelecimento, pelo cumprimento dos ideais já incorporados nas instituições e no senso comum de justiça, mesmo que o mundo sem ilusões seja em demasia pesado. Isso porque em nossa atualidade, a visão de realidade é invariavelmente idealizada e, pelo fato da vida ser pensada como uma tragédia, ela ocorre como em dois ambientes, em um palco e em uma platéia representativas, criando a ilusão e o alívio da possibilidade. Mostrar a configuração da atualidade deve, por si só, ser um elemento de comoção, de perda da familiaridade e de predisposição à transcendência de contexto. Seria, em outras palavras, levar a vida a sério, e não a sua representação.

A estrutura argumentativa

O objetivo deste trabalho foi o de extrair da obra de John Rawls uma *teoria normativa do conhecimento político*, uma estrutura conceitual que consiste em princípios e forma específicos do pensamento público, em características e pressupostos não explícitos ou não intencionais na *Teoria* que somente se propõe a forjar critérios de distribuição de bens. Essa *teoria normativa*, ou *discurso do método político*, deve ser entendida como uma teoria sobre a atualidade, uma forma de apreender a dinâmica social no aspecto político; e método deve ser tomado como a determinação de princípios instrumentais à política, como certa forma de refletir a atualidade e o próprio conhecimento público. O *discurso do método político*, como numa alusão poética à obra de Descartes, constitui-se de um *cogito político*, de uma *metafísica normativa* e de um *método de reflexão pública*, cuja estrutura argumentativa apresentaremos a seguir.

À concepção de filosofia política de Rawls atribuímos dois papéis fundamentais, a saber, o papel especulativo de ampliação conceitual, de abertura da objetividade política, e o papel prático de fornecer um esquema normativo do pensamento político, um método de reflexão que sirva de amparo às deliberações concretas, de forma a termos um corpo de conhecimento público cumulativo e sistemático que ao mesmo tempo se aproprie da experiência histórica e explicita os ideais latentes da sociedade. Essa concepção de filosofia como sabedoria prática, portanto, será assumida como uma teoria sobre a atualidade e sobre um método de reflexão e deliberação

políticas que constitui-se mais como um conjunto de princípios e forma de análise que um esquema de pensamento elaborado pra dar segurança incondicional ao sistema.

O *discurso do método político*, como dissemos, é uma teoria sobre a atualidade. A atualidade é certa forma de uma cultura se refletir em diferentes níveis de representação, através de discursos que se imbricam e se situam no interior de um continente cognoscitivo, não explícito em seus conteúdos. Sem elementos fixos aos quais se referir, a própria auto-reflexão e o desvelamento daquele continente semântico constituirão o elemento sólido necessário à deliberação pública; o reconhecimento dos limites à reflexão e à ação nos faz ser menos ambiciosos quanto às nossas pretensões históricas e nossa capacidade de gestão da própria vida, tanto quanto nos extrai do ponto de vista particular e, portanto, das condições que predispõem ao dogmatismo.

A constituição de uma estrutura conceitual normativa extraída da cultura de fundo da sociedade em questão pode ser, então, uma sólida mas flexível base para a reflexão e deliberação políticas. A esses conceitos que, reunidos, formarão a atualidade no aspecto político, nós os chamamos de *metafísica normativa*, que não é mais que um inventário dos conceitos abstratos utilizados pela cultura para representar-se, conceitos esses tomados em sua acepção comum e cuja objetividade será estabelecida pelo seu uso habitual incorporado nas práticas quotidianas. Esses conceitos são chamados por Rawls de *concepções-modelo* e nós os chamamos de *axiomas políticos*; ao invés de intuídos, eles são colhidos, prospectados do fundo da cultura. É nessa base conceitual normativa que residirá a segurança interna do método, que por ser instrumental, ser operada pelas regras de raciocínio e coerência interna publicamente aceitas, será chamada de *cogito político*, a segurança aos

procedimentos públicos que não podem se apoiar em representações secundárias das partes.

A *teoria cognoscitiva da política* deriva da *Teoria da justiça* a partir, principalmente, de duas hipóteses: a primeira é a que afirma que a *Teoria da justiça* é um modelo de fundamentação epistêmica da política, por conta de sua concepção de filosofia, pelo seu liberalismo como tradição refletida, pelos seus pressupostos metodológicos e epistemológicos; a segunda hipótese é a que afirma que é possível extrair um método de reflexão pública, como parte da teoria que tenta conferir à política um âmbito específico e diferente do da ciência e da filosofia, e que deriva de duas outras características fundamentais da *Teoria da justiça*, a saber, a que implica em uma hipótese sobre a mudança social e a que implica na hipótese da especificidade de um conhecimento público. A mudança social é vista em Rawls (por todo o seu esforço em fundamentar uma teoria da justiça social) como a constante busca da confirmação dos ideais nas instituições, uma vez que nenhuma injustiça social se manteria sob o desvelamento de uma realidade em confronto com os ideais que, na distância, ajuda a mantê-la. Sobre a segunda hipótese, afirmamos que a especificidade do saber coletivo se dá pelo confronto atual e histórico dos pontos de vista individuais; pela sua concepção instrumental de verdade; pelos fins estabelecidos em virtude dos interesses coletivos; pela compreensão da atualidade na história e nunca no interior dela mesma; por suas operações se darem no plano de representação pública. A partir de uma certa noção de mudança social e de uma visão própria do conhecimento político nós estruturamos o método como parte da *teoria do conhecimento político*.

Podemos definir o *método de reflexão pública* como a forma de reunir, na instância e no interesse do político, os limites da cultura, a forma de raciocínio,

os elementos e a forma de apreendê-los na história, nas ciências, na tradição e na crítica da contingência. Esse método possui duas tarefas, a saber, a cognoscitiva (que é a dinâmica do método) e a deliberativa (a ação política). A tarefa cognoscitiva do método consiste em: estabelecer o que seja o conhecimento público e sua estrutura; demonstrar a especificidade do conhecimento público; estabelecer os critérios da justiça sob os ideais latentes na sociedade. A tarefa deliberativa do método consiste em: constituir o sujeito político; buscar o equilíbrio entre os elementos da atualidade; promover a justiça cognoscitiva constituindo um programa de educação política.

A divisão do trabalho

O texto está dividido em duas partes. Na primeira, tivemos a intenção de expor os *pressupostos metodológicos* do *discurso do método político*, como preparo à constituição do *método de reflexão pública* desenvolvido na segunda parte. Com a proposta de se apresentar os pressupostos metodológicos, a metade inicial do trabalho se propõe a responder a quatro perguntas com os quatro capítulos que lhes correspondem: quais as características de uma concepção de filosofia apropriada para uma *teoria normativa do conhecimento político*? (capítulo I); quais características dentro da tradição liberal possui a *Teoria da justiça* que podem ser apropriadas pelo *discurso do método político*? (capítulo II); de que maneira a *Teoria da justiça* constitui-se num discurso epistemológico, num método de compreender e fundar certa concepção de política? (capítulo III); quais elementos da *Teoria da justiça*, e de que forma, seriam apropriados pela teoria normativa do conhecimento público? O que na

Teoria constitui a sabedoria política? (capítulo IV). Com as respostas a essas perguntas, pretendemos demarcar o quadro teórico dentro do qual desenvolveremos a estrutura metodológica de um conhecimento específico, o público, reconhecendo seus elementos essenciais e indicando seus *insights* fundadores. O desenvolvimento completo desse método, com suas implicações, decorrências, fundamentação e problemas é trabalho para várias outras teses. Como constituído na segunda metade do texto, o capítulo II, *princípios e constituição*, dispõe de algumas idéias centrais ao método, divididas em *prospecção conceitual* e o *intelecto público*. Em ambos os tópicos nos propusemos uma configuração mínima de uma epistemologia política (a ser desenvolvida), com algumas idéias arriscadamente originais e que necessitam de futuro amadurecimento. Trabalhamos essencialmente com a tese de um intelecto público formado na cultura, que obedece a certa constituição e certa dinâmica, e que pode ser acessível ao indivíduo por meio de certos procedimentos, como, por exemplo, a educação política. Desnecessário dizer que o desenvolvimento maduro desse esquema metodológico demandaria estudos avançados em sociologia, psicologia social, filosofia da história, epistemologia, história da filosofia etc, muito além, portanto, do que nos propusemos aqui. Bastou-nos, por ora, a proposta de tal modelo, de seus *insights* originais, de sua constituição mínima, como numa pequena aventura para além dos recursos à autoridade. No capítulo III fizemos uma descrição sucinta do método, do encadeamento lógico de sua argumentação, e determinamos as tarefas que lhe incumbem.

A tese

Elaborar, a partir da *Teoria da justiça* de John Rawls, a estrutura conceitual de um *método de reflexão público* que visa a constituir um sujeito político, estabelecer os princípios e a dinâmica do conhecimento público, os critérios para a promoção de uma justiça cognoscitiva por meio de uma educação política, e reconhecer as condições em que se poderão dar as mudanças sociais.

Esse trabalho de delineamento conceitual pressupõe a assunção de algumas teses: explícitos ou velados, há na *Teoria da justiça* de Rawls pressupostos que nos permitem ver o esboço de uma epistemologia política; é possível se extrair da *Teoria da justiça*, assim, princípios que compreendam a ação e a reflexão políticas de maneira metódica, dentro de uma forma cognoscitiva específica, a pública; a forma cognoscitiva pública difere da forma epistêmica tradicionalmente imputada ao indivíduo em nossa cultura; há em Rawls uma tese velada sobre a mudança social – do equilíbrio entre os elementos da atualidade (passado, realidade representada e ideais) surge a possibilidade da mudança política contínua.

PARTE I

PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

CAPÍTULO I - A FILOSOFIA POLÍTICA NORMATIVA DE J. RAWLS

I – INTRODUÇÃO

Definir o que vem a ser a filosofia como um campo determinado de atividades intelectuais, com domínio de objetos próprios, sempre foi uma tarefa ousada, independentemente da época ou tradição de pensamento na qual surja o esforço. Isso porque definir uma atividade de pensamento, segundo a tradição ocidental, que tem como uma de suas principais motivações a busca da unidade conceitual inserida em um sistema de coerências cuja completude será sempre postergada, alterada, ou voltada para o remodelamento do próprio impulso, é tarefa que se assemelha a uma condenação olímpica imposta aos homens no justo nascimento da reflexão filosófica.

Aliada a isso, podemos também perceber a dificuldade de encontro metodológico entre as escolas contemporâneas de pensamento quando estudadas nas universidades brasileiras. Fixados, por vezes, não tanto a uma tradição filosófica como à inclinação intelectual consolidada por anos de insegurança e dependência ricamente alimentadas em frágil arrogância, estudantes defendem pontos de vista como se defendessem a própria razão da existência, a partir de adesões ao que crêem estar no topo da hierarquia dos sistemas filosóficos e desclassificam emocionalmente aqueles tomados como menores e, por conseguinte, menos complexos, ou de menor desafio

intelectual. Como a intensidade da fé não garante a veracidade do deus, um frutífero debate acerca do método em filosofia pode não prosperar como se deve se mantivermos certas reservas quanto a algumas tradições de problemas. E a obra de J. Rawls, como queremos reafirmar junto à crescente onda de estudos no país sobre ela, é merecedora do mais alto crédito em filosofia moral e política e tem como um de seus grandes méritos assumir integralmente os problemas que por toda a modernidade política têm permanecido constantes, dando-lhes nova força, significado e vitalidade.

A Teoria da justiça, tema único do autor em praticamente todos os seus textos publicados, é um dispositivo de pensamento argutamente construído para produzir uma concepção de justiça que seja uma alternativa racional às prevalecentes na tradição liberal, a saber, a utilitarista, a intuicionista e a perfeccionista. Como uma abstração, todos os seus pressupostos e argumentos primários convergem para a consecução de seu fim, mas desejamos mostrar que nessa obra monumental há bem mais que uma refinada concepção de justiça. Há também uma elaborada estrutura teórica que, em seu conjunto, num quadro voltado para a política, consiste numa sabedoria seminal, cuja originalidade não foi completamente explorada, e que começa numa concepção própria de filosofia, concebida para um amplo suporte da vida prática, sem, entretanto, constituir-se na última instância e pretensão de conhecimento válido para a reflexão pública.

A filosofia de Rawls, embora recente, mas que trouxe explosiva onda de debates nos últimos anos no Brasil e no mundo, também é uma contribuição expressiva ao método filosófico. De dentro de uma escola de tradição anglo-saxônica (que tem talvez como característica central o pragmatismo), Rawls tem muito a dizer sobre a sistematização metodológica do conhecimento

político bem como a polemizar sobre suas características e fins com outras tradições talvez dominantes nas escolas locais.

O objetivo deste capítulo é, portanto, fazer uma breve apresentação da concepção de filosofia política do autor de *Uma teoria da justiça*, para, enfim, responder à pergunta: “*Quais as características de uma concepção de filosofia política e qual seu papel numa teoria normativa do conhecimento político?*”.

II – A TEORIA POLÍTICA NO SÉCULO XX

De acordo com Kukathas e Pettit, a teoria política possui dois aspectos concebidos tradicionalmente: ela envolve a análise do que é politicamente realizável e do que é politicamente desejável. No século passado, com a progressiva demarcação e profissionalização de disciplinas tais como economia, ciência política e filosofia, esses dois lados da teoria política tenderam a se separar. Economistas e cientistas políticos orgulhavam-se de sua autonomia enquanto que filósofos defendiam o *status* da disciplina como analítica ou apriorística. Assim concebida, a teoria política tinha o lado do desejável estudado pela filosofia como uma disciplina *a priori*, que podia envolver-se somente com análises abstratas ou lógicas, enquanto que o lado do realizável requeria a investigação empírica. Entretanto, nenhum dos grupos pretendia perseguir simultaneamente ambos os aspectos requeridos pela teoria política.

Ainda conforme aqueles autores, a exploração dos fins desejáveis do Estado é uma tarefa que a filosofia poderia ter perseguido, mesmo que separada das questões ligadas à sua realização. Mas essa tarefa foi negligenciada em favor de uma atividade superior: a análise dos conceitos

relevantes ao julgamento da desejabilidade ou, na maneira continental, a análise de nossas experiências de valor ou desejabilidade. Daí os anos do início do século XX serem plenos de análises rivais sobre utilidade, liberdade e igualdade, mas extremamente pobres em argumentos a favor desses ou outros ideais. Isso pode ser parcialmente explicado pelo fato de que, dado que há uma larga presunção de que a ciência lida somente com fatos, os filósofos tenderam a se apresentar como defensores de alguns valores particulares, o que era feito com uma sensação de demérito, de que essa seria uma tarefa não muito respeitável.

A obra de Rawls aparece nesse contexto como uma forte alternativa a esse estado de coisas. Sua proposta foi desenvolver uma teoria ética (uma teoria da justiça como parte da teoria política), identificando princípios cuja aplicação conduz a julgamentos ponderados em casos concretos. Ou seja, uma teoria que explica e sistematiza nosso senso intuitivo de justiça da mesma forma que a lógica reflete nosso senso de validade e a lingüística nosso senso de gramaticalidade (KUKATHAS & PETTIT, 1995, pp. 1-8).

III – A FILOSOFIA POLÍTICA PARA J. RAWLS

A obra de Rawls é uma grande e madura experiência de pensamento, e essa característica deve ser bem notada desde o princípio. Muitas críticas, conforme pensamos, são equivocadas por não compreenderem a configuração, a natureza e fins da *Teoria da justiça*. Recordemos, então, alguns elementos primários dela.

O objetivo geral da *Teoria* é fornecer um modelo conceitual de justiça normativa para, em primeiro lugar, constituir-se como uma alternativa ao

utilitarismo, até então dominante no mundo anglo-saxônico e, além disso, firmar num campo conceitual sistematizado as noções de liberdade, igualdade e direitos básicos do cidadão numa perspectiva liberal, ressaltando que essa perspectiva não constitui um simples ponto de partida dogmático, ideológico, mas antes integra o sistema de reflexão autoconstrutivo que leva em consideração e a sério todas as alternativas rivais.

O artifício é o seguinte: imagina-se algumas pessoas (agentes políticos) que terão condições plenas para, num fórum privilegiado de reflexão e debate, decidir os princípios que regularão a estrutura da sociedade na qual viverão. Este é um fórum privilegiado pois dará viabilidade conceitual aos ideais de uma sociedade liberal, onde os indivíduos decidirão sobre o próprio futuro, individual e coletivamente, a partir de um recuo cognoscitivo, de uma abstração da contingência imediata, e do uso de toda a experiência histórica, tradicional e científica. A idéia é que, de dentro dessas condições, esses indivíduos puramente racionais representem os ideais mais profundos de nossa sociedade, tais como o da igualdade (estando dispostos em posições simétricas), da liberdade (decidindo sobre o próprio futuro da coletividade), da autonomia (nesse caso racional, livre de qualquer constrição contingencial), e da justiça (que é dada previamente nas próprias condições do experimento, mas que terá seus critérios e expressão prática construídos a partir do confronto de juízos ponderados). Ao final do processo, serão erigidos princípios de justiça que se dirigirão à estrutura social, e não diretamente ao indivíduo. Esses princípios serão tidos como os mais apropriados para as sociedades democráticas constitucionais, que funcionam a partir de uma economia de mercado, com recursos razoavelmente escassos, e que têm a competição como o principal mediador da produção e da eficiência.

Aqui é preciso perceber que todo o processo se descreve como em um ciclo que tem seu início nos ideais públicos e latentes da sociedade ocidental, com os quais se forjarão os princípios modelares a partir do retorno sobre si dos princípios constitutivos de sua estrutura. É como se Rawls se apropriasse do ímpeto maquiaveliano² de se buscar as regras de governo na vida concreta ao mesmo tempo em que incorpora os ideais políticos na tarefa prática de sua filosofia. O nome apropriado para descrever esse esforço talvez seja mesmo o de *utopia realista*, como o próprio Rawls chama o seu *Direito dos povos*. A *Teoria da justiça* é uma *utopia realista* exatamente não por idealizar elementos novos ao pensamento filosófico, impor cisões abruptas ao curso da tradição, ou abrir novas fronteiras epistemológicas, mas por apresentar as principais características estruturais da concepção alternativa de justiça que está implícita na tradição contratualista e apontar o caminho para uma elaboração maior dessa concepção (RAWLS, 1997a, pp. XXII-III)³. Ou seja, tal abstração fixa no campo da existência teórica uma viabilidade prática que teve sua exata origem na concepção pública de vida prática.

Daí podermos distinguir dois tipos de abordagens quanto ao papel da filosofia na obra do autor americano. A primeira, a hipotética, traz a perspectiva dos agentes políticos, aqueles incumbidos de forjar os princípios de justiça para a estrutura da sociedade; executar hipoteticamente essa tarefa pode não ser um trabalho filosófico, embora possa ser auxiliado por ele. A segunda, a

² Se apresentarmos entre os elementos da atualidade (a realidade política como representação pública razoavelmente estável) o ideal e o senso de realidade, poderemos notar que a composição de ambos na obra de Maquiavel e Rawls é semelhante. Só que ao primeiro cumpre desvelar a trama concreta que se desenrola sob os desejos racionalizados de ação, enquanto que o segundo decompõe o concreto em busca de um fundamento (provisório) à compreensão ideal da política e da sociedade, numa implicância circular, a partir de um ponto de vista complexo por ser histórico, reflexivo, constitutivo de uma ampla concepção de realidade política.

³ “My ambitions for the book will be completely realized if it enables one to see more clearly the chief structural features of the alternative conception of justice that is implicit in the contract tradition and points the way to its further elaboration. Of the traditional views, it is judgments of justice and constitutes the most appropriate moral basis for a democratic society.” (RAWLS, 1997b, p. viii)

realista, é a perspectiva do autor da *Teoria* e a nossa como filósofos. A primeira perspectiva tem uma tarefa específica que é a de organizar e sistematizar ideais para fins políticos práticos; a segunda é a própria obra do autor que dispõe de uma análise ampla e madura de um ramo da teoria política. Em outras palavras, quando nos referimos à filosofia política *para* J. Rawls, estamos nos dirigindo à perspectiva abstrata da *Teoria da justiça*, ao artifício teórico, à operação conceitual realizada numa perspectiva ideal; por outro lado, quando falamos da filosofia política *de* J. Rawls, estamos a dizer de seu completo trabalho intelectual, de sua obra e de sua influência no mundo reflexivo. Quando Rawls fala da filosofia política, é preciso que se note a qual contexto ele se refere.

IV – A FILOSOFIA POLÍTICA EM J. RAWLS

O campo do político

Para que determinemos um papel especial para a filosofia política distinto de outros campos de atuação da filosofia em geral, é preciso que estabeleçamos o campo do político, o domínio próprio e destacado da acepção comum da atividade política. É natural pensar que, para ser objeto de análise e reflexão por certo ramo da filosofia, esse domínio não seja somente o palco onde se desenrola a relação de forças como se dá espontaneamente ou de forma institucionalizada. Deve haver um campo de reflexão da vida humana como em nenhum outro se dá. Se conforme o dito comum, os políticos pensam na eleição seguinte e o homem de Estado na geração seguinte, Rawls afirma

que a filosofia pensa nas “condições duradouras da existência humana e no modo como essas últimas afetam as dificuldades da razão” (RAWLS, 2000b, p. 365)⁴.

No artigo, “*O campo do político e o consenso por justaposição*” (Rawls, 2000b, pp. 333-72)⁵, o autor vai estabelecer aquilo que chama o campo do político, para o qual se dirige o consenso realizado em torno dos conceitos exclusivamente políticos, e que se sobrepõem aos interesses e visões de mundo particulares, cuja disputa por hegemonia domina historicamente a política em seu sentido usual. Para identificar esse campo, Rawls começará afirmando que qualquer concepção política de justiça pressupõe uma visão de mundo político e social e reconhece alguns fatos gerais da sociologia política e da psicologia humana, que são, a saber, 1) a diversidade das doutrinas abrangentes, morais, filosóficas e religiosas, é um traço permanente da cultura pública das democracias (fato do pluralismo); 2) somente a utilização tirânica do poder estatal pode manter uma adesão e um apoio duradouro a uma doutrina abrangente única, moral, filosófica ou religiosa; 3) para ser duradouro e seguro, um regime democrático precisa ter o apoio voluntário e livre de uma maioria substancial dos seus cidadãos politicamente ativos; 4) uma cultura política de uma sociedade democrática contém normalmente, de modo pelo menos implícito, algumas idéias intuitivas fundamentais, e é possível formular a partir delas uma concepção política da justiça (RAWLS, 2000b, pp. 337-8)⁶. Ora, algumas dessas constatações (a 1ª e a 2ª) são produzidas pelo que, desde Kant, se chama “as dificuldades da razão”, ou mesmo “os fardos da

⁴ “Now it is often said that the politician looks to the next election, the statesman to the next generation. To this we add that the student of philosophy looks to the standing conditions of human life, and how these affect the burdens of reason.” (RAWLS, 1999, p. 492)

⁵ “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” (RAWLS, 1999, p. 473-496).

⁶ (RAWLS, 1999, p. 474-5).

razão”. Essas são dificuldades que se apresentam ao espírito, mesmo de boa fé, no exercício pleno de sua capacidade racional, a partir de uma postura razoável, e impedem um acordo desejável por uma sociedade democrática constitucional estável e razoavelmente justa.

Mas que feição deverá ter uma *concepção política da justiça* para que leve em conta tais restrições “naturais”⁷ e busque a estabilidade justa (esta sim, a verdadeira meta da política)? Essas são, a saber, quatro: 1ª) as instituições sociais devem ser publicamente reconhecidas como justas, as pessoas agem de acordo com a justiça e estão certas de que os outros também agem assim; 2ª) ela é elaborada para a estrutura básica da sociedade; 3ª) a concepção política pode ser adotada por todos sem que entre em conflito com as doutrinas particulares; 4ª) ela é formulada nos termos de certas idéias intuitivas fundamentais implícitas na cultura política pública de uma democracia (RAWLS, 2000b, p. 345)⁸.

Com respeito à relação política, esta apresenta pelo menos duas características: 1ª) é uma relação entre pessoas, no interior do quadro da estrutura básica da sociedade; e 2ª) o poder político que se exerce no âmbito da relação política é sempre coercitivo e tem o apoio da máquina estatal para a aplicação das leis (RAWLS, 2000b, p. 349)⁹.

Assim, partindo das constatações fornecidas pelos juízos ponderados sobre a história, a sociologia e a psicologia, a doutrina política da justiça foi moldada como aquela que deverá buscar o consenso político que se sobreporá às doutrinas morais, religiosas e filosóficas abrangentes; esse domínio sobre o

⁷ “Restrições naturais” não significa aqui fazer um apelo à certa concepção metafísica ou científica da natureza, mas reconhecer o mundo e a nós mesmos tal como nos concebemos atualmente, prevendo que nossos modelos cognoscitivos são instrumentais e provisórios (ver “Atualidade”, parte II, 2, b).

⁸ (RAWLS, 1999, p. 480).

⁹ (RAWLS, 1999, p. 482).

qual se estabelecerá tal consenso é o elemento próprio do político, para além dos acordos de conveniência.¹⁰ Essa doutrina política, dirigida à estrutura básica da sociedade, é forjada por intuições extraídas da cultura pública, e constituem um campo próprio de atuação, e esse é o domínio do político. Pelas duas características das relações políticas enumeradas anteriormente, percebe-se que o liberalismo político de Rawls sustenta que o campo do político é reconhecível por intermédio delas, a saber, que o campo do político é diferente do campo do associativo, pois este é voluntário e aquele não, e o poder político é o poder de cidadãos iguais, que não implica em impor quaisquer doutrinas particulares, por mais majoritárias que sejam.

A importante questão de saber se e como tal consenso – e por decorrência o próprio liberalismo – é possível, não a discutiremos aqui. Ela implica na demonstração de que os valores políticos conseguem se firmar como universais, sem serem historicistas ou relativistas, e se conseguem esse estabelecimento por meio de uma imunidade aos apelos das verdades particulares. Em outras palavras, o domínio do político deve se sustentar como um campo de auto-reflexão que tem como referência e compromisso a natureza e história humanas, bem como se situar para além da contingência em sua concepção de justiça, e além do *modus vivendi* no relacionamento com a atualidade e com as doutrinas particulares que se vêem como tal, dentro de uma existência que se projeta para o indefinido. O papel da filosofia política, nesse contexto, é exatamente cumprir o papel prático de favorecer esse consenso. Mas isso deve ser melhor explicado.

¹⁰ O político é o domínio da reflexão pública tendo a si mesma como objeto, inclusive.

O consenso de sobreposição e a filosofia política

O seu artigo “*A idéia de um consenso por sobreposição*”, originalmente escrito sob o título “*A filosofia política numa sociedade democrática*”, Rawls começa com a seguinte asserção: “Os fins da filosofia política dependem da sociedade à qual ela se dirige. No caso de uma democracia constitucional, um de seus fins mais importantes consiste em oferecer uma concepção política da justiça...” (RAWLS, 2000b, pp. 243-90)¹¹.

Ao leitor formado em uma tradição filosófica continental, essa afirmação soa bastante estranha. Antes de tudo, parece ser essa uma visão muito empobrecedora da filosofia, uma redução inaceitável de sua tradicional ambição e liberdade. Se considerarmos, entretanto, que, em primeiro lugar, o domínio do político nesse âmbito de especulação não é o domínio tradicional da ciência política, o do simples palco onde se desenrolam as relações de poder, então é próprio que o trabalho teórico de desvelamento de intuições latentes na sociedade seja um trabalho prático filosófico de relevância; além disso, o caminho filosófico continua inteiramente aberto, seja por outros domínios epistemológicos, seja pelo gigantesco trabalho de ampliação conceitual interna, que, aliás, não é um trabalho de menor importância. Uma vez que elaborar estruturas conceituais, ou mesmo reconhecê-las, sempre foi um problema de primeira ordem em filosofia, a proposta dessa concepção política consiste num desafio imenso à imaginação. Claro, não é pelo fato de ser normativo que o reconhecimento conceitual deixa de ser fecundo – se a

¹¹ “The aims of political philosophy depend on the society it addresses. In a constitutional democracy one of its most important aims is presenting a political conception of justice that can not only provide a shared public basis for the justification of political and social institutions but also helps ensure stability from one generation to the next.” (RAWLS, 1999, p. 421).

imaginação filosófica ocupou-se primeiro de destruir paradigmas para alargá-los externamente, a pretensão aqui é alargá-los a partir de um ponto de vista interno. E essa tarefa começa com a aplicação do “princípio de tolerância à própria filosofia” (RAWLS, 2000b, p. 268)¹², o que indica que o papel destinado à filosofia no âmbito da política não pode ser aquele da busca infundável pela verdade ou outro objeto metafísico. Dentro de uma perspectiva histórica (condição absoluta da análise política), o exercício filosófico é mais um dentre tantos outros saberes e, em sua influência prática (igualmente pressuposto fundamental), não difere de qualquer outro ímpeto que se impõe às convicções diversas. Isso não quer dizer, evidentemente, que tal exigência política – a de partir de uma necessidade prática – implicará em algum juízo de valor sobre quaisquer doutrinas filosóficas, religiosas ou morais. Somente exclui, para os fins políticos, as metas particulares e impulsos definitivos, do tipo que deposita na visão de mundo atual a crença de realidade última. A história sempre foi o maior dos laboratórios dos ideais humanos e tem no relato de suas trágicas realizações exemplos abundantes para a amarga análise ao fórum político-racional contemporâneo.

A partir de nossas experiências históricas, podemos chegar a algumas conclusões que disporiam em confronto a ambição filosófica e a ambição política. Por exemplo, a de que “não devemos pressupor que existam respostas globalmente razoáveis e aceitáveis para os numerosos problemas de justiça política que podem apresentar-se para nós”. Aliás, “devemos antes estar prontos para aceitar o fato de que somente algumas dessas questões podem

¹² “Properly understood, then, a political conception of justice need be no more indifferent, say, to truth in morals than the principle of toleration, suitably understood, need be indifferent to truth in religion. We simply apply the principle of toleration to philosophy itself. In this way we hope to avoid philosophy’s long-standing controversies, among them controversies about the nature of truth and the status of values as expressed by realism and subjectivism.” (RAWLS, 1999, p. 435).

ser resolvidas de maneira satisfatória. A sabedoria política consiste em identificar estas últimas, e entre elas as mais urgentes” (RAWLS, 2000b, p. 274).¹³

Em resumo, podemos já oferecer alguns dos elementos que definem o campo do político como um campo autônomo e próprio à concepção de filosofia política que apresentamos:

O campo do político não é um campo voluntário, como o associativo. Ele é instaurado, em limites imprecisos mas que compreendem toda a possibilidade prática e imaginativa da vida humana, bem como sua história de ação, e tem como objeto a capacidade de controlar as ações e autocompreensão coletivas. Entretanto, a política define o seu campo por seu objeto e por seu método próprio: a autocompreensão humana, coletivamente tomada, e sua possibilidade e ação a partir de uma reflexão própria, a partir de elementos cognoscitivos próprios à apreensão coletiva (a saber, a filosofia e as ciências, de forma geral). A política é pensada dentro de uma unidade institucional, com a configuração de poder e ação política dentro da moderna tradição democrática liberal. Assim como a modernidade assume o modelo de conhecimento que pressupõe a possibilidade de ação sobre o mundo a partir da unidade da consciência (Locke, Rousseau, Kant), também há a presunção de ação coletiva a partir de uma unidade reflexiva que é a própria política. A reflexão política é a instância que permite o afastamento necessário da contingência (das exigências do poder, dos interesses diversos, das demandas circunstanciais que solicitam gestão etc) e opera com os elementos perenes da

¹³ “Those holding this partially comprehensive view might explain it as follows. We should not assume that there exist reasonable and generally acceptable answers for all or even for many questions of political justice that might be asked. Rather, we must be prepared to accept the fact that only a few such questions can be satisfactorily resolved. Political wisdom consists in identifying those few, and among them the most urgent.” (RAWLS, 1999, p. 438).

reflexão pública ao longo do tempo, a saber, justiça, liberdade, igualdade, conhecimento político etc. Nessa instância própria de pensamento, se desvelarão as intuições latentes na cultura pública, para que delas nasçam os critérios de justiça e de ação política (que consiste, principalmente, em conceber e aplicar a justiça e dirimir conflitos, em sua maioria, nascidos das concepções abrangentes pelos agentes políticos). Daí, a sabedoria política consistir em compreender a racionalidade na esfera mais genérica em seu tempo, bem como compreender os limites dessa racionalidade.

O uso de concepções abstratas na Teoria da justiça e a psicologia moral

Em *O liberalismo político*, obra que compila o pensamento de Rawls a partir da publicação de *Uma teoria da justiça*, as posições do autor sobre o papel da filosofia política numa sociedade democrática são reafirmadas, em especial, em duas passagens. Na primeira, quando justifica o uso de tantas concepções abstratas pela *Teoria*. Alega Rawls que o trabalho de abstração é ativado por conflitos políticos profundos, e que esses conflitos preparam o terreno para a idéia da justificação prática, e não epistemológica ou metafísica. Assim, a filosofia política não se afasta da sociedade e do mundo, bem como não pretende descobrir o que é a verdade, apartada de toda e qualquer tradição de prática e pensamento políticos. Sua função precípua é colocar em ordem nossas convicções de justiça em todos os níveis de generalidade. Por uma simples constatação prática, podemos perceber que é um erro pensar que as concepções abstratas e os princípios gerais sempre se impõem sobre os nossos juízos particulares; por isso, o trabalho de abstração é uma forma de continuar a discussão pública, quando entram em colapso as percepções

partilhadas de menor generalidade. A abstração não se justifica por si própria: quanto mais profundo o conflito, tanto maior o nível de abstração a que se deve recorrer para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes (RAWLS, 2000a, pp. 87-90)¹⁴.

Na segunda passagem, Rawls refere-se à configuração de sua psicologia moral como política, e não científica ou natural. Para o autor, a natureza humana e sua psicologia são muito permissivas, e podem limitar as concepções viáveis de pessoa e os ideais de cidadania. Para que uma concepção política seja praticável, seus requisitos e ideais devem ser aqueles que as pessoas possam entender e aplicar, o que seria suficiente para se formular uma concepção viável de justiça, ainda que esses requisitos sejam diferentes daqueles da psicologia humana enquanto ciência natural. Isso não quer dizer, claro, que a visão política dispense a visão natural (científica); o problema é que, além do que a experiência histórica nos tem ensinado e das provas de sensatez (p.e. não confiar demais em motivações e qualidades raras, como o altruísmo e a grande inteligência), não há muito em que se basear, incluída aí a autoridade da ciência. Dessa forma, a filosofia política é autônoma de duas maneiras: a primeira, é que a concepção política de justiça é um esquema normativo de pensamento, imune às análises científicas; se pudermos entendê-lo e empregá-lo é o suficiente. A segunda é que não é preciso explicar o seu papel e conteúdo cientificamente. Sua visão conclusiva é

¹⁴ “In political philosophy the work of abstraction is set in motion by deep political conflicts. Only ideologues and visionaries fail to experience deep conflicts of political values and conflicts between these and nonpolitical values. Profound and long-lasting controversies set the stage for the idea of reasonable justification as a practical and not as an epistemological or metaphysical problem.” (RAWLS, 1996, p. 44)

a de que devemos lutar pelo melhor que podemos conseguir no campo de ação que o mundo permite (RAWLS, 2000a, 132-3)¹⁵.

V – A FILOSOFIA POLÍTICA DE J. RAWLS

Características gerais

Podemos enumerar genericamente algumas características importantes, dentre tantas outras, da filosofia de Rawls. Em primeiro lugar, a *Teoria da justiça* é um experimento de pensamento. Na perquirição de princípios substantivos de justiça política aplicáveis às sociedades democráticas constitucionais, o filósofo americano constrói um artifício argumentativo a partir de alguns pressupostos próprios da modernidade, de modo a lidar com conflitos políticos profundos da contemporaneidade e, muito provavelmente, de todo o século XXI. E essa característica implica a segunda, que é a de que todo o trabalho filosófico político parte das cisões internas dos indivíduos e da sociedade e tem como objetivo principal oferecer alternativas de composição, se for possível. No caso da *Teoria da justiça*, a alternativa vai ser oferecer uma concepção de justiça política processual, defendida dentro de uma neutralidade quanto a fins, apoiada em um consenso estabelecido por um esquema normativo de conceitos extraídos da cultura pública da sociedade em questão; e essa é a terceira característica notável. A quarta, por fim, é a de que todo esse aparato argumentativo é notadamente uma utopia, mas ao invés de ser uma especulação distante e sem compromisso com nenhuma factualidade,

¹⁵ “The other way political philosophy is autonomous is that we need not explain its role and content scientifically, in terms of natural selection, for instance. If in its environment it is not destructive of itself but flourishing and nature permits it, that again suffices. *We strive for the best we can attain within the scope the world allows.*” (RAWLS, 1996, p. 88)

seus elementos abstratos são os ideais não totalmente incorporados nas práticas sociais ou institucionais, mas latentes e motivadores de conflitos, e que devem se fazer presentes por um trabalho intelectual dirigido pela filosofia. Assim, por seu compromisso direto, efetivo e razoavelmente possível com a vida pública, é que a *Teoria da justiça* é uma *utopia realista*.

O filósofo e a filosofia

Numa acepção política, podemos afirmar que a filosofia de J. Rawls exercerá mais influência pela influência que os acadêmicos exercerão sobre os representantes políticos do futuro, que pelas premissas e conclusões que propõe em sua *Teoria da justiça*. Este é um aspecto importante de sua filosofia política, tomada não somente dentro das hipóteses de seu experimento intelectual, mas no papel que este desempenhará na vida política prática.

O mundo, como de costume, está pleno de conflitos políticos mais ou menos profundos, e a obra de Rawls se apresenta à atualidade como mais um ideal para justificar argumentativamente os valores da modernidade política, a saber, a liberdade, a igualdade, a justiça e a autonomia do indivíduo, com base num esquema racional de compreensão e deliberação da vida política nas democracias constitucionais ocidentais.

Um ideal, diga-se, apresentado de uma forma inédita, invocado não da distância incomensurável da possibilidade imaginativa e perfeccionista, mas dos motivos mais íntimos que movem a vida social. No primeiro caso, o ideal é apenas uma forma de decomposição da vida concreta entre uma pequena parte de realização e algo bem maior, mas condenado a ser sempre intangível, que tem por função social dar alívio e compensação à impotência, ou mesmo

atirar para longe uma demanda por ação que a resignação atual não permite assumir. No segundo caso, se podemos dizer (sem autorização de Rawls) que a vida concreta é a confluência entre a experiência histórica e o universo de possibilidades (ou seja, a confluência entre o passado e o futuro), ou de outra maneira, entre os hábitos adquiridos e reflexões sobre a experiência humana e os ideais atrativos que sempre existirão e sempre tanto serão fruto como motivador da dinâmica social, então podemos afirmar que a filosofia de Rawls é uma tentativa de dar concretude e viabilidade aos ideais de nossa época a partir de uma visão de realidade que os desvela e incorpora. Ou seja, a vida e o espaço político se desenvolvem no confronto e desvelamento entre o ideal e a realidade concreta, num presente refletido, distinto, consciente de si. Do primeiro ponto de vista, o do tipo de ideal que toda a filosofia política moderna anglo-saxônica conjurou, a maior parte de nossa história é um relato de irracionalidade, de despropósito, e poderia bem ser suprimida sem falta; do segundo, se as possibilidades de reflexão e postulação de uma realidade mais ou menos equilibrada não são muito amplas, menor ainda é o nosso campo de ação; essa é uma condição humana, e dar-se conta dela é a primeira obrigação política.

É, portanto, desses dois sentidos que falamos quando nos referimos à distinção entre o papel da filosofia defendido dentro da *Teoria da justiça* e aquele que foi realizado efetivamente por Rawls ao produzir sua obra. Há um papel especulativo (no sentido estrito) da filosofia, que é o de apresentar alternativas teóricas aos problemas políticos, de forma simples e prática, buscando explicitar os ideais extraídos da cultura pública e os motivos que orientam os fins particulares em dada sociedade, pelo menos em parte, e uma reflexão ponderada para além da contingência seria suficiente para por fim à

maioria dos conflitos; o outro papel reservado à filosofia política é o de fornecer um método, um esquema normativo ao pensamento político, que sirva de amparo à prática, de forma a termos um corpo de conhecimento cumulativo e sistemático que ao mesmo tempo aproprie-se da experiência histórica e explicita os ideais latentes na sociedade, a partir de um exame progressivamente especulativo. O objetivo deste trabalho é, então, constituir o esboço de uma teoria normativa do conhecimento político a partir da *Teoria da justiça* de John Rawls, com seus pressupostos, limites e fins próprios. A estrutura dessa constituição político-cognoscitiva será apresentada na parte II, depois de explicitarmos algumas idéias necessárias à sua compreensão e coerência.

Algumas dificuldades

Lembremo-nos que o método rawlsiano é aquele que toma por realidade política a concretude das noções partilhadas em uma cultura sobre a realidade política. Isso: o que talvez possamos chamar de *pragmatismo histórico*, seja a limitação da apreensão das noções políticas a partir da forma como se apresentam latentes ou explicitamente nas práticas sociais. Embora seja esse um método que garante sua firmeza na limitação metódica de suas fontes e fins, algumas dificuldades podem tornar mais complexa a sua efetividade.

A primeira dificuldade é que a *Teoria da justiça* pressupõe a possibilidade de se isolar a esfera política de outras esferas que constituem a realidade social. O problema é que a constituição dessa realidade, para os indivíduos, é sempre o próprio problema. O que constitui a vida concreta é uma mistura

entre o que se vê de passado e alguns ideais que podem orientar a ação, e mais, como um elemento bastante complexo, a crítica dessa própria representação de realidade. Rawls propõe uma limitação da análise prospectiva (conforme prescrição de Hume)¹⁶ a um certo nível de entendimento comum para fins práticos. A dificuldade é se isso é possível, ou seja, se é mesmo uma análise ou se é uma simples convenção em torno de pressupostos ideológicos. Pois a partir daquela constituição da realidade, qualquer análise corre o risco ou de ser redutora ou demasiado complexa, e em ambos os casos a finalidade prática pode se tornar impossível.

A segunda dificuldade é que o elemento de crítica não é menos constituinte da realidade social. À medida que ele ganha espaço numa sociedade democrática, a tendência é as concepções que antes fundavam o consenso de sobreposição irem gradualmente se tornando insuficientes, irem mudando o grau de objetividade antes estabelecido, e com isso rompendo a estabilidade constituída sobre um arranjo institucional instantâneo. Não há o que possa garantir a estabilidade para uma série temporal de momentos institucionais. A *Teoria da justiça* pressupõe uma filosofia da história, ainda que a negue em certa medida. O estudo das disciplinas necessário ao amadurecimento político das partes não traz consigo somente a revelação do relativismo quanto às concepções de verdade e as limitações naturais humanas tomadas de um

¹⁶ Por exemplo: “É desnecessário estender tanto nossa investigação a ponto de perguntar por que temos sentimentos humanitários ou de companheirismo para com os demais. É suficiente que se saiba por experiência que este é um princípio da natureza humana. Temos que nos deter em algum lugar em nosso exame da cadeia de causas; e há, em qualquer ciência, alguns princípios gerais para além dos quais não podemos esperar encontrar nenhum princípio mais geral...Não é provável que esses princípios possam ser reduzidos a princípios mais simples e universais, sejam quais forem as tentativas que tenham sido feitas com esse objetivo. Mas ainda que isso fosse possível, não diria respeito ao nosso assunto presente, e podemos aqui considerar com segurança que esses princípios são originais, e felicitar-nos se pudermos tornar suficientemente claras e perspicuas todas as suas conseqüências.” (HUME, 1995, p. 84, nr) Ou ainda: “...É impossível que haja uma progressão in infinitum, e que sempre exista alguma coisa em razão da qual uma outra é desejada. Alguma coisa deve ser desejada por si mesma, por causa de sua imediata conformidade ou concordância com os sentimentos e afecções humanas.” (HUME, 1995, p. 184)

ponto de vista histórico. Trazem também a ignorância de um contexto anterior (se é que há) que permita a crítica ideológica de nossa tradição, dos conceitos que estruturam nossa visão de mundo e que são eles mesmos problemáticos. A nossa vida prática é muito elástica, e sua apreensão é muito insegura. Muitas de nossas noções não conseguem sequer ser apropriadamente definidas ou enquadradas. Uma metafísica normativa, sem uma filosofia da história, oferece o risco de sedimentar algo não próprio para a realidade; é querer agarrar os sonhos com as mãos. A crítica filosófica rawlsiana é baseada num inventário normativo da atualidade e da história. Entretanto, para inventariar elementos normativos que permitam uma crítica política ou critérios de justiça, é preciso conceber certa visão de realidade historicamente constituída, se há comportamentos coletivos padrões, qual a extensão de certos pontos de vista coletivos, se é possível nos mirar em exemplos anteriores semelhantes, se há mesmo alguma possibilidade de gestão social da vida, se dentro de nossa cultura política (liberal, constitucional, democrática) há uma evolução conceitual progressivamente compreensiva, ou se há mesmo a possibilidade do conhecimento histórico.

Além disso, como um artifício conceitual para conceber princípios de justiça, o modelo assume uma visão de mundo sem precisar desenvolvê-la, somente pressupô-la ou recolhê-la, o que não basta se queremos fazer desse modelo um método de reflexão pública. Mas mesmo na pressuposição, por exemplo, é preciso ir além da racionalidade vinculada a um ponto de vista, por mais que tente ser amplo: se podemos ver um desenrolar de uma sucessão temporal, não podemos ver uma sucessão de pontos de vista. Podemos-nos, entretanto, nos representar outras formas de auto-reflexão, e para tanto necessitamos de

um modelo que pretenda ser historicamente abrangente, ainda que tenha outra função instrumental.

Se não estamos equivocados, a *Teoria da justiça* responderia a essas dificuldades com hipóteses. Pensamos, contudo, que está ainda por se fazer uma extensão metodológica que discuta e compreenda a realização do liberalismo político de Rawls para um de seus objetivos: a sua viabilidade prática.

VI – DIVISÃO DE TRABALHO

Vimos que existe um amplo espectro de atuação reservado à filosofia política de acordo com a concepção que Rawls faz dela. Ela tem como característica principal a de ser normativa, como a filosofia política *de* Rawls, que constrói uma concepção política de justiça baseada em conceitos políticos partilhados em algum nível de profundidade pela sociedade ocidental, e como a filosofia política *para* Rawls, que teria, entre outras tarefas, a de promover o consenso em torno daqueles conceitos, de forma a sustentar um elo de justiça que se sobreponha às concepções particulares de mundo.

Entretanto, a pergunta que imediatamente nos vem à mente é a de se há um campo de interrogações na política que não seja o do afazer normativo. A resposta dada pelo pensador americano nós já sabemos: para uma função estritamente prática, não é recomendável nenhum tipo de especulação a mais do que exige o consenso, embora o campo da investigação filosófica não pareça ter algum fim. Como pensamos, a restrição do exercício filosófico normativo a fins políticos práticos, não diminui a importância e necessidade da

especulação filosófica simplesmente por ter também suas conseqüências práticas não imediatas ou não aplicadas diretamente. Mesmo que a filosofia fosse apenas um produto de sua época, seus ideais são de transcendência, de universalidade, de supremacia, e esses ideais possuem fortíssima influência na elaboração das visões de mundo componentes do tecido social. Como dito, se a realidade é composta essencialmente de passado e futuro (ideais), nesta segunda metade do tempo reside o feudo filosófico, o campo da imaginação, do ideal, do desafio desprendido a todo limite, cujo método reside na crítica de si mesmo, como saber, como linguagem, como recorte histórico, como natureza, como função, como pertinência.

Assim, sem retroceder a um estado de investigação pré-moderno, podemos assumir que, ao lado da filosofia política normativa, a filosofia desprendida de fins pode ter também a política como objeto, dentro de um campo de reflexão que a contém. No esquema de Rawls, toda investigação que vá além que o necessário ao estabelecimento do foco consensual, é filosofia no sentido mais amplo, não normativo, e possui uma função social, mas não diretamente política.

VII – CONCLUSÃO

Há algumas características defendidas por Rawls para a filosofia política dentro do aparato construído na *Teoria da justiça*, como vimos, que nos interessam a uma *teoria normativa do conhecimento público*. A mais evidente é que a filosofia política seja tomada como uma filosofia normativa, e isso significa e implica em algumas conseqüências, como indicadas a seguir. A normatividade significa, antes de tudo, uma metodização do conhecimento a

partir do reconhecimento de seus limites e meios, bem como do arbitramento de seus fins. *Reconhecer* significa identificar os ideais suspensos na cultura pública com as circunstâncias que lhes deram origem; é também distinguir uma contingência e afecções do ponto de vista de uma situação prévia mais duradoura, mais ou menos estável.

Metodizar significa, assim, reconhecer um campo específico de reflexão do qual se possa operar, classificar e organizar com respeito a fins, constituir o próprio elemento reflexivo (público), equanimizar o conhecimento entre indivíduos, situar o indivíduo dentro de suas condições, publicizar. A filosofia política, na acepção que a tem como um saber prático, inventariante, auto-crítico, é o saber do método político, é o tipo de saber que não se deixa reduzir a nenhum outro, não metafísico, não científico, não religioso, mas é a garantia objetiva do senso comum consciente de seus limites, da reflexão pública que se pensa como um devir em aberto, não comprometida com nenhuma visão de natureza ou realidade talhadas na medida para algum fim.

Além de ter fins práticos e secundários, ter seu campo reflexivo situado dentro de condições dadas, de assumir a tarefa de inventariar os limites da reflexão pública e suas condições, a filosofia política deve construir a normatividade com a qual os agentes políticos operarão. *Construir* significa extrair de diversas visões de mundo situadas dentro de um só ambiente representativo, noções comuns e formais que consigam identificar alguma comunidade. Nesses termos, o *ambiente político* é o ponto de vista representativo unido por um aspecto cognoscitivo comum aos vários pontos de vista abrangentes, ou seja, é um nicho histórico que permite aos indivíduos alguma noção de unidade, estabilidade e coerência. É dentro desse ambiente que se instaura o campo do político. O que temos, então, chamado de *o campo*

do político é a conjunção desses elementos cognoscitivos: um inventário de uma realidade política normativa, um modelo de conhecimento extraído da cultura em questão (com suas idéias de contingência, representação, atores políticos, dois mundos etc), o ambiente político (um elemento comum que permita a comunidade reflexiva), uma certa visão da história afim da visão de realidade normativa.

Evidentemente que propomos uma tarefa bastante ampliada, portanto, à filosofia política quando a dirigimos não somente a definir as condições apropriadas à elaboração de critérios de distribuição de bens, como no caso da *Teoria da justiça*, mas a definir as condições epistemológicas sobre as quais se desenvolve a atividade política. Entretanto, a postura reflexiva é a mesma: um ímpeto inventariante, normatizador, indicando que não temos outra saída visível para a vida coletiva que não a da razão instrumental (deliberativa) e da razoabilidade. Para uma demanda ou outra, a concepção de filosofia de Rawls é apropriada.

CAPÍTULO II – A TEORIA DA JUSTIÇA E A TRADIÇÃO LIBERAL

I – O LIBERALISMO DA *TEORIA DA JUSTIÇA*

Quando caracterizamos a reflexão normativa de Rawls, reunimos um rol de pressupostos que, além de caracterizar o alcance prático de sua filosofia, indicava a natureza, o campo existencial e objetivos daquilo que ele concebe como política, dentro de condições históricas, morais e sociais as quais é preciso ainda reconhecer. Essas condições gerais, que configuram o palco onde se desenrolarão as reflexões sobre a possibilidade de ação (pois este é o

objetivo final de um experimento de pensamento político), podem ser identificadas, para começar, pela pergunta: o que é ser liberal? Assim, nosso objetivo, neste momento, é localizar sumariamente o liberalismo de Rawls dentro da grande tradição liberal.

O que é ser liberal?

A tarefa de dispor sob um mesmo nome uma tradição tão díspar e espontânea como é a do liberalismo, é de uma pretensão bastante arriscada por ser necessariamente redutora. Unânime, entre os que se autodenominam liberais, talvez seja somente a discordância ostensiva sobre a maior parte dos problemas que a tradição costumou reunir às idéias de democracia, liberdade e igualdade.

Waldron, em seu belo ensaio *Theoretical Foundations of Liberalism*, depois de considerar a dificuldade de apresentar as características comuns ao que tradicionalmente se entende por liberalismo, reduz sua pretensão a demonstrar

...que os liberais estão comprometidos com uma concepção de liberdade e com o respeito às capacidades e ações de homens e mulheres individuais, e que esses comprometimentos geram uma necessidade de que todos os aspectos do social devem ser feitos aceitáveis, ou ser capazes de serem feitos aceitáveis para todo e qualquer indivíduo. (WALDRON, 1987, p. 128).¹⁷

¹⁷ “Briefly, I shall argue that liberals are committed to a conception of freedom and of respect for the capacities and the agency of individual men and women, and that these commitments generate a requirement that all aspects of the social should either be made acceptable or be capable of being made acceptable to every last individual.”

O que aqui se aponta como um importante traço distintivo, partilhado pela maioria das posições liberais, é o compromisso com a liberdade a partir de uma certa concepção de indivíduo, que o toma como o centro da dinâmica social, e que deve ter na sociedade uma espécie de espelho de si. A distância entre as visões liberais se daria muito no relacionamento do homem com seu reflexo (a sociedade), seja na forma como este é estabelecido, na interpenetração das várias representações possíveis, na ênfase ou na direção da ação política. O liberalismo pressuposto na *Teoria da justiça* tem a pretensão de contornar uma das principais críticas dirigidas a essa tradição que é precisamente a de possuir uma visão imatura e insuficiente da sociedade, própria de uma simples ideologia necessária ao capitalismo. Como desenvolvida por Rawls em sua obra, uma visão de justiça igualitária não permite de forma alguma uma concepção de indivíduo como encontramos, por exemplo, em Locke. Se para este a sociedade é resultado de um contrato privado, do qual participam indivíduos nascidos prontos, como que adultos, com uma consciência cultural sem jamais terem vivido em alguma cultura¹⁸, para Rawls os interesses individuais são necessariamente mediados pela sociedade, não só em termos de oposição, mas de sua própria constituição. Para muitos, essa abordagem é considerada um avanço na filosofia política anglo-saxônica; para outros, Rawls não pode nem mesmo ser considerado um liberal. No que segue, faremos uma breve contextualização do liberalismo

¹⁸ O estado de natureza em Locke pressupõe a visão cristã de indivíduo, e é portanto tomado como uma unidade que é lançada no mundo, no meio do tempo, e que deve buscar se conduzir inteligentemente entre outros seres. Sua consciência é do tamanho de seu mundo e anterior a ele, sem implicação mútua entre um e outro senão pelas restrições naturais à vida e ao conhecimento estabelecido por um modelo fixo e unilinear (ou seja, o mundo oferece possibilidades, mas não há possibilidades a ele). Ver o *Segundo tratado sobre o governo*, in LOCKE, J. *Os pensadores*, vol. XVIII. São Paulo: Abril S.A., 1973. Ver também o esclarecedor artigo sobre a gênese do moderno conceito de ser moral ou pessoa, em ZARKA, Yves. “A invenção do sujeito de direito”. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre: LPM editores, 1997, pp.22-4.

político do autor americano, a partir dos problemas mais comuns em debate na tradição. Começemos com o problema da liberdade.

A liberdade

Embora haja liberais que afirmem que é a igualdade o centro do domínio liberal, a maioria se diz comprometida prioritariamente com a idéia de liberdade. Esta, naturalmente, pressupõe uma complexidade analítica gigantesca, e envolve várias outras questões abstratas, axiomáticas, e que fazem parte de perene disputa filosófica, tais como as noções de vontade, causalidade, consciência individual, responsabilidade etc. A forma como se desenrola a dinâmica social concebida por nossa cultura ocidental moderna e por grande parte de seus justificadores, é como se a sociedade fosse um grande palco onde indivíduos-atores exercessem seus papéis, hipoteticamente sem base em nenhum *script* prévio¹⁹; depois de viver, jornadas intermitentes, essa parcela artificial de sua existência, não espontânea, onde a vida se desenrola e se ganha numa competição contra os outros, os indivíduos então retornam para o seu estado de natureza, o espaço fragmentado, não submetido a certo nível de comandos públicos, que é uma reserva do mundo onde podem ser os tiranos de um reino particular, o reino do domínio privado. Sob esse cenário mais ou menos comum, tomado como substancial ou metodológico, os conceitos fundamentais vão ser arranjados de forma a definir as posições que comporão um importante mosaico de dissonâncias e afinidades.

¹⁹ Um belo estudo em psicologia social sobre o tema da representação dos papéis sociais é GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

A liberdade é um tema extremamente complexo. Não se pode querer decompô-lo como uma definição, objeto próprio e perene de análise filosófica. Sua análise se abre em inúmeras outras acepções igualmente complexas. Mas para a tradição que tem como uma das características centrais o pragmatismo, é a base da cultura que fornecerá os principais elementos para a constituição do debate.

Na área econômica, os termos argumentativos repousam essencialmente na oposição entre o que seja o interesse privado e o interesse público, e o confronto entre a liberdade de ação do indivíduo e a do Estado – o representante dos interesses coletivos. Alguns liberais²⁰ afirmam que o Estado é um mal radical, o que os aproxima dos anarquistas, e que qualquer imposição em nome da coletividade, sob qualquer pretexto, é uma agressão à liberdade individual; outros concedem alguma interferência da sociedade na liberdade dos indivíduos, mas entendem que a ação coletiva deve estar sob constante tutela, e deve ser tanta o suficiente para manter a paz, a ordem, a liberdade de ação individual, e podem aceitar ainda políticas compensatórias (os liberais clássicos partilham, em geral, dessa visão); há ainda os que submetem a liberdade econômica dos indivíduos a critério não contingencial, não espontâneo, como a justiça política, que pressupõe alguma forma de centralismo político na gestão dos interesses sociais (como é o caso de Rawls, o que o faz parecer para alguns um não liberal).

Quanto à moralidade, o espírito liberal vê comumente o comportamento do indivíduo como se opondo a todo tipo de autoridade, traço distintivo do obscurantismo medieval, e tem como ideal regulativo a espontaneidade das relações, relações essas ordenadas precipuamente pela tradição continuada. É

²⁰ No sentido de estado mínimo, Hayek e Nozick são exemplos.

que para essa visão de mundo, o comportamento adaptativo, pelo menos na maior parte das ocasiões, é mais confiável que o enquadramento feito por qualquer modelo racional, que por mais desenvolvido que seja, sempre terá fora de si uma complexidade inapreensível, ou compreensível mas não a ponto de fundamentar a ação conseqüente. Essa é a expressão da sabedoria aristotélica “na dúvida, segue a tradição”, com a diferença de que para aqueles a dúvida costuma ser fundamental, e não uma simples e momentânea insegurança no cálculo que ambiciona controle. Assim, em termos de política pública, os liberais costumam ser comprometidos com as liberdades civis, de crença religiosa, de escolhas sexuais, intelectuais etc, liberdades essas que têm uma conexão especial com o problema da *ordem social*, outra questão vinculada à idéia de liberdade.

A opção liberal, grosso modo, está entre a que defende que a liberdade é a total submissão às leis justas de uma boa sociedade, e a total emancipação da ordem social estabelecida, numa espécie de anarquia. O meio termo, como penso que seja a posição dominante, é que a ordem social se objetiva ao juízo dos indivíduos como passível de conhecimento e de atuação, de maneira que a liberdade seja mantida como a liberdade individual de se reservar o espaço de isenção política e cognoscitiva, que é o espaço privado, para então escolher e atuar sobre o arranjo social que coletivamente se deseje. Assim, quando o indivíduo é visto como aquele que pode escolher a sociedade na qual viverá, com suas restrições e compensações, contorna-se as posições extremas, fazendo-se da liberdade uma decorrência natural das concepções de indivíduo e sociedade.

Outra forma de abordagem ao tema da liberdade é a que a relaciona à idéia do sujeito cognoscente individualizado, com sua vontade em vínculo com

a capacidade, alcance e natureza do agir. Destacamos, sinteticamente, dois pontos: o primeiro, o problema do sujeito da liberdade e a relação entre sua vontade e ato. Já falamos um pouco da relevância da idéia da espontaneidade na tradição liberal, e notaremos que ela desempenha um papel igualmente importante como complexo também no campo da ação individual. A questão envolvida é a de quem é o verdadeiro sujeito da liberdade, ou mesmo se há esse sujeito verdadeiro submerso a ser emancipado. Essa é uma disputa perene, e traz para a política as profundezas especulativas da ética e da metafísica. Para a tradição liberal, pragmática na origem, o que interessa antes de qualquer abstração é a concepção do indivíduo a partir de sua atualidade, ou seja, a partir da consciência de si mesmo no momento em questão (WALDRON, 1987, p. 132)²¹, que será então o elemento primeiro do edifício político, erigido com o mínimo de idealizações. De outra forma, o sujeito da liberdade estaria condicionado a uma concepção na qual não caberia a liberdade nos termos em que é entendida pela cultura ocidental moderna. É exatamente esse ponto, o de fazer da liberdade uma concepção convencional e contingencial, que a maioria dos críticos não liberais atacarão, e penso que com bastante propriedade. Afinal, ainda que se resolva metodologicamente o problema da busca indefinida por fundamentos sólidos à ação política, será sempre um problema que implicará modificações finais à compreensão da própria política.

Mas, de volta à questão do sujeito da liberdade, a posição liberal será intermediária entre aquele que se assume a coletividade como sujeito de liberdade e a que afirma no indivíduo a base natural da liberdade, mas que

²¹ “To talk about my freedom, on the liberal view, is to talk about the role I play in the determination of my actions, where ‘I’ is understood in the sense of what it is now like to be me; it is not to talk about the thought or decision-making of an entity cleansed of the ‘false consciousness’ that characterizes my present experiences and desires.”

historicamente dela não se apropria por uma série de limitações à emancipação. Como já afirmamos, o verdadeiro sujeito da liberdade que interessa ao liberal é mais um sujeito metodológico que “verdadeiro”, no sentido de ser compreendido como decorrência de uma apreensão sistêmica da dinâmica social. Assim, a consciência individual, a causalidade entre a vontade individual e a ação, a moralidade fragmentada em regras e normas individuais, a responsabilidade individual assumida como unidade primária que estrutura a ação pública, são todos elementos que compõem a concepção liberal de mundo.

O segundo ponto bastante relevante é o que associa a liberdade à ação, que especula sobre o alcance de nossas ações e o que implica em buscar a medida e a possibilidade de nossa autonomia. O liberalismo, como o marxismo, é filho do racionalismo moderno, do otimismo em conhecer o mundo e em compreender, mudar e controlar a vida social a partir de regras extraídas da observação desmistificada dos fatos, das relações humanas, da história. O ponto polêmico, tanto entre os liberais como entre os não liberais, é em que medida pode ser dado esse controle sobre a própria vida, e se o aparato científico pode compreender toda a complexidade do mundo, no presente e na história. Os liberais costumam ser mais ou menos céticos quanto à possibilidade de se compreender a gigantesca complexidade dos fatos humanos e da realidade, e tomam como uma pretensão exagerada e inocente o ímpeto de, a partir de esquemas racionais, controlar a vida política e social (os matizes se deslocam dos neoliberais aos liberais sociais). A liberdade, em si benéfica por acompanhar a natureza, a espontaneidade e o incompreensível (ao estilo de Edmund Burke: “Não, nunca, disse a natureza uma coisa e a sabedoria outra”), é ameaçada individual e coletivamente toda vez que se tenta

agir positivamente sobre o conjunto das ações humanas, e tanto mais grave quanto mais abrangente for a ação política. A idéia é que o pensamento e a ação, quando tomam como objetos a completude do mundo, a saber, a vida, a dinâmica social, as relações individuais, que é inapreensível pelo *status* atual de nosso conhecimento, exclui naturalmente a possibilidade de se conhecer o que já não está previamente modelado, e isso é tolhimento de liberdade, assim considerada como essa disponibilidade criativa supramodelar. Eis a concepção fundante, como penso, da distinção entre a liberdade dos antigos, a positiva, que é a atribuição de poderes aos cidadãos na configuração política democrática, e a liberdade dos modernos, que é o espaço de ação não normativo, individual e vinculado ao que se chama de direito subjetivo. A liberdade negativa é, então, a abertura para o que ultrapassa a consciência política, a possibilidade de compreensão, a hipótese metodologicamente situada de que a história guarda sempre muito mais do que agora podemos ver, a despeito de ser somente sobre o que agora podemos ver e ser é que podemos erigir regras de ação.

Nesse amplo espectro de problemas que envolvem a idéia de liberdade, a obra de Rawls vai ocupar um lugar mais à esquerda no *display* de idéias, exatamente por levar em conta, e com isso, “dar um passo adiante” (Rawls, 2000a, p. 358)²² na tradição liberal quando conecta a concepção de pessoa à de cooperação social. Tentemos explicitar essa posição.

Em sua obra de ampliação e reparação da *Teoria da justiça*, *O liberalismo político*, Rawls apresenta a sua visão histórica do liberalismo

²² “The point of introducing the conception of the person I have used, and its companion conception of social cooperation, is to try to carry the liberal view one step further: that is, to root its assumptions in two underlying philosophical conceptions and then to indicate how the basic liberties with their priority can be regarded as belonging among the fair terms of social cooperation where the nature of this cooperation answers to the conditions these conceptions impose.” (RAWLS, 1996, p. 304)

(também apresentada com mais desenvolvimento na introdução de suas *Lectures* (Rawls, 2000c, pp. 1-18), bem como o problema central a que deve se dirigir o esforço político. A seu ver, o problema central do liberalismo é o de compreender como é possível existir uma sociedade justa e estável, que tem como princípio constatativo o fato das pessoas sempre partilharem de doutrinas políticas, religiosas e filosóficas irreconciliáveis, e qual seria a estrutura e o teor dessa concepção política (RAWLS, 2000a, pp. 25-26)²³. O problema político da modernidade é assim estabelecido em confronto com as condições que a antecederam, e que fizeram do liberalismo a resposta espontânea ao problema acima citado. Em confronto com a visão de mundo autoritária, centralizada, e cujo bem se dava a conhecer exclusivamente pela religião, relegando à vida política o embate pelas convicções particulares desse bem, surge a nova demanda, precipitada pela Reforma, pelo desenvolvimento do Estado e pela ciência moderna, da unificação na política da busca do problema das condições essenciais de uma sociedade viável e justa com a admissibilidade da pluralidade de bens. Essa sim, é a novidade central na política moderna, e o porquê de Rawls identificar, como pensamos, o liberalismo à própria política. Pois é exatamente nesse espaço que se abre entre uma nova concepção de política, agora como a catalisadora das condições formais da vida social, e a nova concepção de indivíduo, como alguém que dissocia a busca de seu bem das condições de vida comum, cuja verdade justificadora passa a ser emparelhada à de outros, é que nasce a primazia da liberdade como um pressuposto condicional da própria convivência justa. A liberdade é o que assegurará, por um lado, a convivência estável e o

²³ “The main conclusion to draw from these remarks...is that the problem of political liberalism is: How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?” (RAWLS, 1996, p. xx)

respeito à diferença mutuamente reconhecidos, e por outro a garantia de que a vida pública, por ser regulada por concepções não substanciais (por exemplo, o conteúdo de uma concepção de mundo particular), será dinâmica e estará aberta à complexidade dos problemas humanos da única forma possível dentro de uma condição histórica dada. A partir dessa condição geral do liberalismo, podemos especificar alguns elementos da concepção de liberdade na *Teoria da justiça* de Rawls.

Liberdade e igualdade. Conforme pensamos, não existe para Rawls uma preeminência da liberdade sobre a igualdade, ou vice-versa. Na verdade, uma decorre da outra, e não se justificariam se não fosse mutuamente. Tal fato ocorre por, no contexto da *Teoria da justiça*, não haver nenhum tipo de conteúdo valorativo preestabelecido que se justificasse a partir de alguma visão de mundo particular. Embora as pressuposições do sistema considerem uma teoria das instituições sociais e alguma consideração histórica, elas são tomadas no que se abstrai da contingência e se aplica no contrato. Dessa forma, a liberdade não possui um conceito fixo ou um valor prioritário, preeminente e racional, mas antes é um valor *construído*, deliberado sob certas condições, em determinado contexto. Ela depende, em conformidade com o primeiro princípio (Rawls, 2000a, p.345)²⁴, de um sistema de condições orientado para a justiça, que pressupõe a liberdade ou igualdade entre seus elementos. Não é, portanto, um objeto filosófico privilegiado que possa ser analisado ao longo do tempo, independente da tradição na qual se insere. O liberalismo pede uma filosofia política própria para si.

Mas se não temos elementos substantivos para definir a liberdade, como se poderia esperar de uma definição positiva, de que forma poderíamos

²⁴ “a. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all.” (RAWLS, 1996, p. 290)

caracterizá-la? Rawls o fará a partir de uma definição contextual, discutindo a liberdade em conexão com limitações legais e constitucionais, como se fosse uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres. Sua descrição geral seria: “Esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo” (RAWLS, 1997a, p.219)²⁵. Na expressão de Constant²⁶, essa seria a configuração da liberdade negativa dos modernos. Ela se resolve (no âmbito abstrato da *posição original*) na deliberação não por um estado ontológico ou psicológico, mas a partir de uma lista de bens primários, que compreende “insumos” materiais, psicológicos e políticos. Historicamente situado, esse ponto de partida converte-se em um realinhamento moral de nossa tradição, que é de um *liberalismo oportunista*²⁷, ideologicamente assentado em uma concepção de pessoa tomada como responsável pelas conseqüências pessoais do desajuste social, mas não pelo eventual êxito na busca por justiça.

Pessoa e cooperação social. No modelo da *justiça como equidade*, as partes são concebidas como dispostas em simetria, o que equivale à situação da igualdade, como deliberantes que se emanciparam da contingência histórica, o que representa os requisitos da liberdade, e estão inseridas em condições especiais (*a justiça como equidade*) que as tornam necessariamente cooperativas, o que corresponde à união ideal de cooperação social e interesse próprio.

²⁵ “The general description of liberty, then, has the following form: this or that person (or persons) is free (or not free) from this or that constraint (or set of constraints) to do (or not to do) so and so.” (RAWLS, 1997b, 202)

²⁶ Veja: CONSTANT B. “Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos” In: Filosofia Política. Porto Alegre: LPM Editores, 1985.

²⁷ Liberalismo oportunista: a pessoa é concebida como anterior e incólume às determinações sociais. Só assim ela pode ser juridicamente imputável, moralmente responsável, e intelectualmente fragmentada entre um palco público racional e um bastidor privado emocional, bastidor esse onde geralmente explodem as contradições e violências tomadas como naturais pelo enquadramento ideológico vigente.

A noção de pessoa utilizada pelo modelo é a usual da tradição: o eu que se imagina neste momento, e não um ideal qualquer que o substitua. Na *Teoria*, isso é feito apagando, com um *véu de ignorância*, a cisão entre o que seja ideal e o que seja a realidade histórica, mas mantendo como condições de deliberação todo o conhecimento histórico e científico em nível de generalidade, o que condiciona e vincula os conceitos políticos à tradição democrática ocidental. A pessoa, a parte, dessa forma, não pode ser concebida sem a sua implicação social, sem a forma social que a antecedeu, representada pela própria concepção do modelo. É esse o passo que Rawls diz ser, na introdução de seu *Liberalismo político*, o passo adiante na tradição liberal. O bem do indivíduo está antecedido pelas condições de deliberação pública e privada, o que condiciona a busca dos interesses e dos bens privados aos públicos, embora de uma forma flexível e problemática. Nessa concepção, o indivíduo tanto é moldado como é forjador de sua realidade social; ele faz parte de um mecanismo político por excelência que tenta se apropriar de um conhecimento coletivo (e não só da deliberação e ação coletivas), e ao mesmo tempo agir dentro do escopo o mais realista e reflexivo possível.

Liberdade individual e social. A questão de se devemos considerar prioritariamente a liberdade individual ou a do grupo é tradicionalmente rica em confronto entre os liberais, e agudamente problemática entre os liberais e não liberais. Muito da discussão deve-se à concepção de pessoa, uns a considerando como o único motor da dinâmica social, outros como um simples produto final de uma dinâmica que compreende toda a sociedade na história, e entre esses extremos encontraremos as posições liberais bem mais interessantes, entre as quais se situa a do autor americano.

Rawls é um racionalista que quer passar a modernidade a limpo. Meticuloso, desconfia de todo esforço que já não tenha se submetido ao exame histórico e da ponderação atual; erige uma obra que tenta catalisar toda a capacidade reflexiva na política para dispô-la à ação pública. Sendo um racionalista, o autor da *Teoria da justiça* não pode simplesmente aceitar uma asserção substantiva pelo simples fato de parecer bastante convincente, como quando se pensa que há uma ordem social espontânea e benéfica que a tudo coordena em prol da justiça e da eficiência econômica, ou então quando se crê que a capacidade humana coletiva de compreender a si mesma e ao mundo, na atualidade, seria sempre suficiente para conduzir a vida social com justiça, equilíbrio e tolerância. Não, a ponderação pela justiça (o maior dos valores coletivos) o fará buscar uma alternativa mediana. Afirmar que o justo precede o bem num ambiente de deliberação política é exatamente superpor os interesses coletivos aos individuais, reformulando a concepção de indivíduo que se afirma na vida social prática do Ocidente, que sempre se posicionou como um presente, mas longínquo ideal político. Kantianamente falando, a liberdade é agir de acordo com as leis elaboradas por quem deve se submeter a elas.

Quando falamos em reformulação da concepção de pessoa, temos firmeza de que Rawls não faz concessão a nada menos que uma revolução moral quando se toma o estabelecimento atual como referência. No modelo da *justiça como equidade*, ter indivíduos que deliberam numa situação de contrato não é assumir integralmente o individualismo metodológico por princípio, numa acepção hobbesiana de sociedade. É assumir que, na prática, há uma espécie de conhecimento, de reflexão, de crítica que não se forma nos indivíduos, e só com eles. A instância política, a da deliberação sobre a vida, é a que ao mesmo

tempo condiciona e é condicionada. O indivíduo, na *posição original*, equivale ao cidadão numa sociedade democrática ideal, que a concebe criticamente e pode corrigir seu curso histórico, em acordo com a vontade dos outros indivíduos; por outro lado, é um indivíduo condicionado pela interação, pela cultura, pelas condições naturais, mas que, por ser politicamente maduro, compreende ou tenta compreender essas condições e limites. Se o indivíduo é tomado como o ponto de partida da motivação política, como o centro e princípio da ação pública, não é pelo fato de não se considerar como concreta ou suficiente qualquer demanda pública ou ser qualquer objeto sociológico epistemologicamente válido; antes, é por respeitar exatamente a vida humana como sagrada, como fim, como não objeto de barganha, o que se traduz pelo igualitarismo. Todo indivíduo é depositário de um valor essencial, que o arranjo social e a contingência histórica, sob nenhuma hipótese, pode lesar ou compensar. Daí se antepor o justo a qualquer fim, individual ou coletivo. Se os fatos naturais são desprovidos de sentido moral, como a cobra comer o rato ou um indivíduo ser maior, mais astuto ou mais forte que outro, socialmente (e o indivíduo só pode ser concebido em uma sociedade) se instauram (constroem) os valores que no palco da vida deverão se inter-relacionar. Nenhum indivíduo merece os seus dotes inatos (RAWLS, 1997a, pp.111, 343)²⁸, pois esses dotes só teriam sentido e valor no grupo. A moralidade requerida para esse liberalismo não é a que se esquece da sociedade depois de ela ser útil ao

²⁸ “Perhaps some will think that the person with greater natural endowments deserves those assets and the superior character that made development possible. Because he is more worthy in this sense, he deserves the greater advantages that he could achieve with them. This view, however, is surely incorrect. It seems to be one of the fixed points of our considered judgements that no one deserves his place in the distribution of native endowments, any more than one deserves one’s initial starting place in society. The assertion that a man deserves the superior character that enables him to make the effort to cultivate his abilities is equally problematic; for his character depends in large part upon fortunate family and social circumstances for which he can claim no credit.”(RAWLS, 1997b, pp. 103-4); “...It simply reflects the fact noted before (§ 17) that it is one of the fixed points of our moral judgments that no one deserves his place in the distribution of natural assets any more than he deserves his initial starting place in society.” (RAWLS, 1997b, p. 311)

indivíduo; é uma moralidade que leva a sério o indivíduo no que ele não tem de performático, naquilo que não está em jogo, mas que se vincula à própria vida. Esta não pode, de forma alguma, ser contabilizada, contar-se entre os outros valores; enfim, não pode fazer parte da barganha. Assim, a classificação por mérito, próprio de uma moralidade que simplesmente justifica o jogo do poder estabelecido, é absolutamente rejeitada. O equivalente na moralidade cristã da moral que cria a idéia de responsabilidade individual para firmar o indivíduo à estrutura social poderia ser: *“você vai para o céu só pelo fato de existir; mas terá uma sala vip se superar todos os outros, humilhando-os”*. Por outro lado, Rawls não permite a confusão entre a liberdade e o valor da liberdade. Se esta deve ser assegurada politicamente, o Estado não deve ser paternalista a ponto de forçar alguém a ser livre. Pode, no entanto, dar condições (por exemplo, através da educação) aos indivíduos para se fazerem cidadãos autonomamente.

Em conclusão, notamos que a moralidade implicada pela *Teoria da justiça* não é uma moral tradicionalmente concebida por um largo grupo de pensadores, e nem tampouco pelo senso comum dominante do ocidente moderno. Rawls incorpora a análise sociológica à sua concepção de indivíduo e sociedade, e dá à liberdade uma noção, conforme pensamos, mais consistente, e que talvez possa ser assim esquematizada: ao indivíduo, ser livre é ter consciência das próprias limitações naturais, sociológicas e históricas, e poder agir em conformidade com o grupo para o interesse próprio ou coletivo, conforme a distância de seus fins. Isso porque em uma sociedade justa o papel político do indivíduo seria só de atenção ao funcionamento das instituições e de ajuste dos fatos novos não incorporados na visão da política

deliberada; a estrutura social justa é a única que permite a liberdade. Ao contrário, é o estado de guerra.

A racionalidade

Como já vimos anteriormente quando da configuração da filosofia política para Rawls (parte I, capítulo I), o ponto de partida metodológico do esforço político, teórico ou prático, é o de nos atermos à racionalidade que reconhece seus limites como o guia mais fiável para a ação, unida à razoabilidade, faculdade própria da sociabilidade.

O Iluminismo foi caracterizado por uma confiança burguesa na habilidade humana em fazer sentido do mundo e da sociedade, coisa que o empirismo transformou em otimismo no interesse da mente individual – o indivíduo, e só ele, poderia entender o mundo (WALDRON, 1987, p. 135)²⁹. A razão, de mãos dadas com a ordem universal, deu confiança inédita à cultura, no confronto com a tradição, a autoridade, a Fortuna, o mistério. De lá para cá, a filosofia política e a razão liberais tornaram-se menos altivas, e com Rawls, como pensamos, elas tentam por os pés no chão. Isso porque a segurança que outrora era buscada na natureza e na metodologização do saber mostraram-se insuficientes para compreender a dinâmica social a ponto de assegurar a correção das ações. Como a história mostrou dolorosamente (e como igualmente insiste em continuar em nossos dias, de forma talvez mais perversa e cruel), esse otimismo converteu-se no sonho da autoridade, da opressão, do

²⁹ “After millenia of ignorance, terror, and superstition, cowering before forces it could neither understand nor control, mankind faced the prospect of being able at last to build a *human* world, a world in which it might feel safely and securely at home. Empiricism made this an optimism on behalf of the individual mind: there was a sense abroad that it was possible, in principle, for *each individual* to understand the world in this way, and indeed it was maintained that there was no other way in which the world could be understood except by an individual mind.”

poder justificado por uma racionalidade identificada à totalidade do conhecimento humano aplicada a uma contingência histórica.

Para a filosofia política de nossos dias, a racionalidade tornou-se instrumental, perdendo sua intimidade com o universo, e reconheceu a vida humana em meio a uma forma de autismo político que desconhece o que se pode esperar do mundo e de si mesmo, mas que possui um conhecimento limitado, crescente, mas não muito mais que isso, no momento histórico no qual se encontra. Para os objetivos políticos, a racionalidade pode ser limitada, como é no modelo da *Teoria da justiça*, ao padrão na teoria política, que é o de se adotar os meios mais eficientes para determinados fins (RAWLS, 1997a, pp.15 e 154)³⁰. Tornou-se, então, um conceito simplesmente operacional, deixando todo o processo de intelecção política à sua junção com outras faculdades, ao longo do tempo, numa realização histórica gradual e indefinida.

O contrato social

Conforme declarado na introdução de *Uma teoria da justiça*, o filósofo americano teve como objetivo “generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant”. Mais precisamente, foi a de expor uma concepção de justiça

³⁰ “Moreover, the concept of rationality must be interpreted as far as possible in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends. (RAWLS, 1997b, p.14) “The concept of rationality invoked here, with the exception of one essential feature, is the standard one familiar in social theory. Thus in the usual way, a rational person is thought to have a coherent set of preferences between the options open to him. He ranks these options according to how well they further his purposes; he follows the plan which will satisfy more of his desires rather than less, and which has the greater chance of being successfully executed.” (RAWLS, 1997b, p. 143)

implícita na tradição contratualista e “apontar o caminho para uma elaboração maior dessa tradição” (RAWLS, 1997a, pp. XXII-III)³¹.

Mas o que seria essa elevação do nível de abstração da teoria contratual? Para os clássicos contratualistas, temos na idéia de contrato uma função retórica tremendamente importante que deu a ela grande força de sentido, que foi apresentar uma alternativa convincente à também retórica tradicional justificação do poder. A idéia central era a de que a autoridade não se justificava naturalmente, que o poder pelo poder era fruto de uma equivocada contingência histórica, e que os indivíduos, no seu relacionamento espontâneo com o mundo, eram iguais, rei ou servo, pois só a vida social, vista como um acidente, fruto da obra humana e passível de ser mudada, era que assegurava as diferenças e, mais importante, assegurava a plausibilidade dos valores predominantes. A visão social do contrato, portanto, tomava a sociedade como uma união privada de indivíduos, que ingressavam hipoteticamente em estado de igualdade num consórcio para o benefício de todos. O pressuposto da igualdade é que será a novidade histórica, demonstrada (conjecturada) pela oposição entre a natureza humana e a natureza exterior, e entre a natureza humana e o processo histórico. Em primeiro lugar o homem desliga-se da natureza, para criar seu próprio mundo; neste processo de criação, ele pode equivocar-se, pode perder-se em seu caminho na história. Pensar politicamente seria lembrar o que motivou a instauração do mundo humano, retomar o ímpeto inicial que fez com que os indivíduos preferissem a vida em grupo, e desvelar os equívocos que o hábito, com o tempo, escondeu.

³¹ “My ambitions for the book will be completely realized if it enables one to see more clearly the chief structural features of the alternative conception of justice that is implicit in the contract tradition and points the way to its further elaboration.” (RAWLS, 1997b, p. viii)

Elevar essa idéia a um nível maior de abstração é buscar uma justificção diferente para a igualdade, a liberdade e a sua forma de exercício político, a democracia. O apelo agora não será para a natureza, ou para o conhecimento moderno sobre ela ou sobre os homens, ou ainda alguma intuição muito convincente. Como é praticamente pacífico para toda a tradição liberal que a ordem social deve ser necessariamente justificada a todos que a compõem, o contrato, na *Teoria da justiça*, é imaginado dentro de uma experiência de pensamento com a função principal de construir uma justificativa de uma ordem social justa que tem como condições aqueles valores idealizados da tradição política ocidental. O modelo parte de premissas que podemos aceitar realmente ou deveríamos aceitar mediante um raciocínio apropriado, conforme as regras habituais de reflexão (RAWLS, 1997a, p. 24)³². Coerência interna, retorno intuitivo às idéias fundantes de nossa cultura e simplicidade são os meios de que dispõe o modelo. Eis o porquê de se buscar pela fundamentação da justiça ao invés de buscar os elementos da ordem social, conforme os requisitos da tradição. Simplesmente nenhum valor político substancial pode ser convincentemente assegurado, por mais arraigado na tradição ele esteja; como é próprio aos liberais, pode-se sempre esperar bons argumentos em contrário.

O recurso à idéia de contrato como fundamento da ordem social democrática traz também as questões da escolha, se ela deve ser real ou pode ser hipotética. Rawls assume integralmente a posição de Kant, e todo o seu modelo de pensamento é fundado sobre esse pressuposto, o de que considera legítima a ordem que se funda nas regras de racionalidade e razoabilidade sob

³² “It is natural to ask why, if this agreement is never actually entered into, we should take any interest in these principles, moral or otherwise. The answer is that the conditions embodied in the description of the original are ones that we do in fact accept.” (RAWLS, 1997b, p.21)

um ponto de vista histórico, e não simplesmente contingencial. Esse autor assume a noção de razão política liberal, razão essa que julga poder comportar outros tipos de racionalidade por não assumir como questão de princípio qualquer definição substancial. As diferenças normalmente são tomadas como acidentais, frutos da liberdade humana e da dificuldade em se lidar com ela. Dessa forma, o juiz de um sistema político é essa razão incorporada nas instituições, a razão pública, e não a razão do público como simples expressão de vontade. Portanto, a deliberação democrática não tem que necessariamente partir de um consentimento real, mas tem que ser hipotética, representativa. A legitimidade e a obrigatoriedade são, então, explicadas pela justificativa racional e pela assunção, ou a possibilidade de se assumir, as instituições que refletem a ordem em conformidade com a razão pública.

II – CONCLUSÃO

O liberalismo de Rawls, assim como outras formas de liberalismo, tem como fonte principal de sua justificativa epistemológica a tradição política ocidental com seus elementos amplamente partilhados em certa atualidade. Muitas doutrinas igualmente apóiam-se na firmeza da genialidade motivada pelos ideais de seus escritores, em belos trabalhos de fundamentação epistemológica, tais como os de Hayek, Popper, Nozick e outros.

Duas características, entretanto, fazem do *liberalismo político como teoria da justiça* um modelo apropriado para uma *teoria normativa do conhecimento político*, como pretendemos. A primeira é que a *Teoria da justiça* é uma teoria metodológica voltada essencialmente para a forma política, ainda que tenha como meta prioritária a fundamentação de princípios de justiça. Na

verdade, para se fundar esta ou outra qualquer concepção de justiça prevista como possível na estrutura da obra do autor americano, os pressupostos metodológicos da *justiça como equidade* poderiam ser certamente os mesmos para aquelas concepções que partem dos ideais da modernidade política ocidental (por exemplo: racionalidade, igualdade, individualismo, capacidade de mudar o próprio caminho histórico etc). Com isso, Rawls tenta realizar um modelo que se apóia em elementos cognoscitivos metodologicamente abrangentes, de alcance cultural. O modelo da *justiça como equidade*, assim, traduz e esquematiza um certo tipo de reflexão pública, fazendo do âmbito do político o fórum específico de constituição dessa teoria que necessariamente metodologiza o conhecimento público. Extrair elementos cognoscitivos da cultura, esquivar-se de explorá-los filosoficamente, conceituá-los normativamente, elaborar a partir deles princípios que retornarão à base cultural, é um circuito que vai muito além que elaborar princípios políticos para distribuição de bens; mais que uma teoria da justiça, essa é uma teoria sobre a reflexão política, sobre a forma e condições da reflexão pública. E isso nos conduz à segunda característica da *Teoria da justiça* a nós aqui relevante: a *justiça como equidade* constitui uma reflexão sobre a reflexão política. Ela reúne em si o que Rawls chama de *sabedoria política*, a submissão da política ao crivo da análise racional, a partir de uma perspectiva histórica, situada entre um conservadorismo rabugento e um ímpeto idealizado de uma realidade que perdeu sua ligação com a atualidade. De outra maneira, é também o reconhecimento dos condicionamentos ao conhecer, raciocinar, idealizar, agir, tornar público, e ser movido pelo possível, este possível como sendo o resultado metodológico das condições sobre as quais podem se apoiar a ação política, sob a forma de uma provisoriedade estratégica.

São essas características, tomadas como constituintes da *sabedoria política*, que nos interessam, e que nos darão fundamento à normatividade metódica da política liberal. Saber evitar a decisão final sobre a própria visão de mundo é um princípio metodológico fundamental, princípio que conduz o esforço teórico de Rawls, e que faz da postura política uma postura eminentemente reflexiva. É, em outras palavras, também aplicar o princípio de tolerância à filosofia (RAWLS, 2000b, p. 268)³³, bem como implica em reconhecer que somente algumas questões políticas poderão ser resolvidas satisfatoriamente, e que sabedoria consiste em saber identificar essas questões (RAWLS, 2000b, p. 274)³⁴.

CAPÍTULO III – O DISCURSO DO MÉTODO POLÍTICO

I – INTRODUÇÃO

Como vimos no capítulo I, a filosofia política de J. Rawls, como a apresentamos, tem de ser especificada para cada contexto cultural na qual se insere, e terá seus próprios problemas e métodos estabelecidos em conformidade com os fins que se encontram no universo político local, em determinada atualidade. Também afirmamos que pode haver uma outra abordagem filosófica possível da política, hipoteticamente mais livre por ter como objeto de análise o próprio trabalho de reflexão aplicada, com seus meios, seus fins, seus condicionamentos, exatamente como faz a filosofia

³³ “We simply apply the principle of toleration to philosophy itself.” (RAWLS, 1999, p. 435)

³⁴ “We should not assume that there exist reasonable and generally acceptable answers for all or even for many questions of political justice that might be asked. Rather, we must be prepared to accept the fact that only a few such questions can be satisfactorily resolved. Political wisdom consists in identifying those few, and among them the most urgent.” RAWLS, 1999, p. 438)

metódica, com a única diferença de, talvez, ter a imaginação e o uso da intuição descomprometidas por algum fim.

A concepção de filosofia no sentido tradicional, como a apresentamos, tem como principal método de trabalho o recurso às intuições espontâneas fomentadas pela imaginação, com o posterior uso do enquadramento racional, lógico, discursivo, para sistematizar, aplicar e criticar; e embora o trabalho intelectual seja feito em conjunto, através do amplo diálogo estabelecido na tradição, esse diálogo depende intrinsecamente da genialidade de algumas mentes, que podem orientar e fazer avançar a especulação a partir da abertura de novos campos interpretativos, de nova base de problemas e de significados.

Se nesse sentido a filosofia tem pouco a ver com o método, o mesmo não acontece com a filosofia política tomada como sabedoria (e sabedoria, como sabemos, nada tem a ver com genialidade), como saber sistematizado sobre a própria reflexão da política, que se apóia em um modo de procedimento específico, embora nem por isso limitado. Seu campo de reflexão, mesmo vinculado a fins, tem uma abertura infundável na direção do complexo, e sua complexidade pode conduzir ao encontro daquele procedimento externo, que, no limite, alterando-se a si mesmo, vá encontrar o outro saber que se abre para fora.

Neste capítulo, ainda no afã de extrairmos os pressupostos metodológicos da *Teoria da justiça* de Rawls para definirmos um corpo de conhecimento político normativo, apresentaremos o seu método político, uma forma de pensamento que, embora não apresentada por seu autor como um tema próprio de especulação, deixa-se ver por suas presunções e seus fins.

II – O DISCURSO

Apreender o discurso de um método na obra de um autor que não se propôs a fazer nem uma nem outra coisa, pode ser um empreendimento bastante arriscado. Depois de tantos desencantos em nossa história, de tantos projetos para construir o futuro, de esforços sanguinários para mudar a humanidade, ou de assíduo esgotamento pela realidade de quantos ideais pudessem converter-se em adesões voluntárias, parece inconseqüente e vão o esforço de codificar o pensamento e controlar o devir, por menos que essa postura ambicione. Não é essa nossa pretensão, no entanto. Afinal, a obra de Rawls cumpre exatamente a importante função de dar-se conta dos resultados, na atualidade, dos ideais da modernidade, capitalizando-os como *sabedoria política*. Não se está a inaugurar um novo ideal, uma nova esperança à esterilidade de nossos esforços, que se projetam em novas aventuras sem antes realizar ou mesmo compreender os esforços a serem cumpridos. *A história é fecunda e aberta a possibilidades tanto quanto pode ser o futuro idealizado*. Dela pode surgir uma realidade que não foi incorporada aos hábitos, à cultura, aos ideais da atualidade; e ainda que tivessem sido, as possibilidades de vida e ação que o futuro guarda foram preservados no passado, a partir da incerteza atual e perene de estarmos lidando com um ou com outro.

Todavia, o nome que demos a esse conjunto de pressupostos metodológicos da *Teoria da justiça*, “o discurso do método político” pode não ser somente um recurso retórico, mas se justificaria pelo ímpeto que motivou Rawls a lembrar a modernidade de sua própria confusão, de seu próprio esquecimento, a saber, da confiança exagerada em seus ideais, querendo

fazer da realidade uma idealização do futuro, semelhantemente ao mistério e autoridade medievais substituídos pelo otimismo e confirmação na razão moderna. Só que desta vez, o combate é ao próprio ímpeto, ao ímpeto de moralizar-se o conhecimento, de planificar toda a experiência humana em um único sistema de significados, na religião e na metafísica, quando se vinculava uma interpretação de mundo a valores morais, e, na política, quando se vinculava a concepção de bem à de verdade universal. O corte epistemológico/cultural a partir da Reforma, do nascimento da ciência moderna e do desenvolvimento do Estado moderno (RAWLS, 2000a, pp. 30-1)³⁵, fez surgir na política uma ruptura em camadas, tornando a apreensão do mundo e do conhecimento um bocado mais complexa. Doutroravante, a necessidade de se conviver e de preservar visões de mundo e de bem antagônicas, bem como de cindir o conhecimento da natureza em vários campos semânticos, fez surgir uma ampliação da objetividade, do espaço aberto ao saber, de forma a criar moldes morais mais elásticos e abertos à complexidade que se apresentava. O liberalismo político, como decorrência natural dessa visão de mundo, já guardava, na origem, um ideal a ser desdobrado, a ser gradualmente aberto à pluralidade, à justificação, ao múltiplo, ao imbricado, ao histórico. *Não é, portanto, um liberalismo de uma só circunstância, que consegue compreender a diversidade dentro de um instante, mas não consegue compreender a diversidade de instantes.* É nesse sentido que a obra do autor americano se posiciona, como um estágio de maturidade liberal, ao fim de uma linha que não se desgarrou da tradição, mas que a reflete, expõe e critica.

³⁵ “Turning to the modern period, three historical developments deeply influenced the nature of its moral and political philosophy. The first is the Reformation in the sixteenth century... The second is the development of the modern state with its central administration, at first ruled by monarchs with enormous if not absolute powers... The third is the development of modern science beginning in the seventeenth century.” (RAWLS, 1996, pp. xxiv-xxv)

Embora o nome que demos ao que consiste num método de reflexão política invoque propositalmente a obra de Descartes, as semelhanças não vão muito além da forma externa de sua obra e, como pensamos, de uma certa postura metodológica, ou *insight* intuitivo que motivou cada autor em seu campo de reflexão. *Portanto, não estabeleceremos um paralelo entre as obras desses autores. Basta-nos, para nossos propósitos, a lembrança de uma obra na outra.*

Temos muito a justificar, entretanto. Em seu discurso, Descartes esforça-se por erigir um método que garanta ao saber um caminho seguro, ancorado em intuições e regras que gozariam de uma afinidade específica com a natureza. Essa afinidade está na origem da teoria do conhecimento cartesiana, e é o que vai lançar a pedra fundamental de seu método. Em sua investigação, descobre que as certezas que sua cultura costumeiramente oferecia para a concepção partilhada de mundo, não resistiam à mínima crítica, entre as quais a crença na natureza da realidade, que era tomada como um dado, como óbvia, mas que, entretanto, como é próprio das crenças, não passava de um *wishful thinking*. Evidentemente que nenhum conhecimento que pretenda ser universal e seguro pode confortar-se nas crenças habituais, mas precisa de um método, de regras que guardem em sua forma uma ordem comum com as coisas. O discurso seria, então, a apresentação desse método, a alternativa teórica sistematizada em forma de regras de conduta intelectual, racional, acessível a qualquer pessoa que à ciência deseje se dedicar.

De onde proveria, então, a garantia de que tal conhecimento, guiado por um método, seja verdadeiramente seguro? Para Descartes, ela vem de um *insight*, de uma intuição filosófica que evidenciará a fragilidade das convicções de mundo, e estabelecerá a primeira das certezas necessárias ao processo

seguro de investigação. Esse ponto de apoio fundamental é o *cogito*, a percepção de que nada há na realidade que me dê a certeza de ser real, que não se confunda com meu pensamento, que não seja um erro, exceto pelo fato de que *algo seja*. Nessa primeira constatação, a única certeza que podemos ter é a de que algo *é*, independente de ser pensamento ou extensão, memória ou imaginação, eu ou outro. Até aqui não se pode ver como dessa inquietante percepção se poderia derivar um método. No entanto, o afastamento reflexivo, a própria consciência infinitamente regressiva, que consegue mesmo perceber-se diante da uniformização do material cognoscitivo, é que vai fornecer o primeiro passo metodológico, que é dar poder e confiança ao esforço reflexivo filosófico-científico para que seja possível o conhecimento metodizado e seguro. Assim, se pensar é existir, é porque, primeiro, ambos (pensamento e existência) são feitos do mesmo estofa; segundo, porque tal condição pode ser refletida indefinidamente. Daí a possibilidade do conhecimento e da expectativa de que ele se faça por uma via previamente determinada e segura, bastando que se observe os requisitos de acesso disponibilizados pela própria natureza. Eis a necessidade do método.

O acesso à natureza, bem como o lastro fundador do edifício intelectual, começa e assenta-se no indivíduo. O mundo é então dividido em duas metades, a primeira, a das coisas materiais, e a segunda, a do pensamento, essa metade fragmentada em mentes individuais, únicas formas de acesso à primeira. A concepção do mundo material como único, frente à multiplicidade das mentes individuais, garante a unidade do conhecimento numa única forma de acesso. O método garante que esse conhecimento seja partilhado, realizado e promovido em conjunto, ao longo do tempo.

A tradição liberal assumirá como sua visão de mundo e sociedade algo muito próximo disso. O indivíduo, como vimos, é o agente primário da dinâmica social, é quem tem o acesso ao conhecimento e é o próprio sujeito da liberdade. A postura intelectual que lançou as bases da modernidade, converte-se com o liberalismo numa forma política espontânea, num avanço aos vínculos sociais estabelecidos previamente. A filosofia de Rawls, como desejamos mostrar, não só está inteiramente inserida no projeto inicial da modernidade, como tenta reafirmá-lo, reelaborando-o.

Para Rawls a racionalidade é o único caminho possível aberto à investigação, como lastro à ação humana, em meio à escuridão e o deserto da vida. As outras formas de pensamento e apreensão do mundo não oferecem garantias ao agir, moral ou político, e essa é a principal aquisição conceitual que corresponde a quinhentos anos de modernidade ocidental. De lá para cá, não podemos nos apoiar nas crenças e visões de mundo, que se tornaram múltiplas e com isso mostraram-se frutos não do cúmulo do desenvolvimento cultural, mas dos condicionamentos biológicos ou sociológicos; não podemos nos apoiar nas ciências, como guia exclusivo da prática, pois a ordem do universo cindiu-se da ordem humana, e embora sejam frutos de um saber cumulativo, a incerteza de suas premissas quando têm que fundar um critério de ação política se mostra tão precária como qualquer outra forma de adivinhação; e também não podemos nos fiar na visão tradicional de mundo, apresentada por muitos como o único recurso à reflexão prática, pois esta não consegue mais responder a várias das demandas surgidas das mudanças mais profundas na sociedade e em sua representação em certos momentos históricos.

Essa racionalidade, entretanto, não é uma simples faculdade inata, talhada para conhecer a verdade, pelo menos no que importa à deliberação prática. É uma forma do homem se compreender, de se representar e se construir. Ela pode não ter nenhuma afinidade com a natureza (afinal, isso não teria importância), e ainda assim dar-se conta de uma história e de uma reflexão, como se fosse uma espécie de autismo existencial. Quando erigida a instrumento de reflexão política, constitui-se como um órgão, um dispositivo que opera a partir de dados básicos da cultura, das ciências, da tradição, pra compor um saber que pretende dar-se conta de todo o conhecimento e desconhecimento humano disponível para a política, não para dar segurança à ação, posto que seria ainda inconcebível para os nossos dias, mas para justificar internamente a estrutura social e seu destino como frutos da deliberação, àqueles que dela participaram, no caso do ideal do liberalismo, à todas as pessoas.

Essa justificativa interna ao conhecimento político, então, no caso do método que imputamos a Rawls, é o que chamamos de *cogito político*, a garantia necessária ao procedimento deliberativo. A sua certeza é móvel e assenta-se não no conhecimento absoluto, ou em sua pretensão, mas no reconhecimento dos limites da reflexão, do próprio reconhecimento e da ação. Eis um exemplo da formulação desse ímpeto: *o que quer que seja, é assim que vemos o mundo*. A certeza está, de novo, no sujeito, mas agora no sujeito coletivo, que se reflete e que muda, pois esse sujeito também é metodológico. Assim, regras de raciocínio, coerência interna, elementos básicos da cultura, naquilo que refletem o contato do homem com o meio e consigo mesmo, são as metas procedimentais desejáveis para a constituição do *conhecimento político como reconhecimento e experiência*.

Se este conhecimento político tem como elemento de segurança o reconhecimento de seus limites e possibilidades, também pode se assegurar de um método, de caráter flexível, cujas orientações extraíam sua firmeza igualmente dos limites de seu propósito. Um método para o conhecimento político só se justificaria pela especialidade de sua natureza, que é a de um conhecimento estabelecido comunitariamente, e que só assim, a partir da participação de todos não somente no aval, mas na experiência individual de vida, como elemento de uma cultura, a qual a dinâmica do grupo deve apreender, fazendo dessa experiência algo possivelmente diferente. Método, nesse contexto, talvez seja melhor entendido como a forma de reunir, na instância e no interesse do político, os limites da cultura, a forma de raciocínio pública, os elementos que constituirão o conhecimento público e a forma de apreensão desses elementos na história, nas ciências, na tradição e na crítica da contingência. Notemos que enquanto que Descartes desenvolve seu método tendo em mente o sujeito epistêmico, o que busca a verdade para além de sentidos enganadores em um cosmos exterior, Rawls funda o seu método cognoscitivo em um elemento provisório, público, institucional e auto-constitutivo. Evidentemente que o “sujeito público” aqui é uma ficção, pois é o próprio ponto de vista comum, dentro do ambiente reflexivo público e suas condições estabelecidas institucionalmente.

Isso estaria, como pensamos, bem longe daquele racionalismo instaurador de nossa herança, que é tomado por alguns como uma doença da inteligência (como, por exemplo, pensa Oakeshott³⁶). Realmente, as receitas para o raciocínio parecem antes esterilizá-lo que torná-lo dinâmico como a vida. Entretanto, um método pode ser visto antes como uma postura normativa,

³⁶ Veja-se, por exemplo, seu ensaio: “Rationalism in politics”, In: OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in Politics and other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund, 1991.

uma provisoriedade regulativa que, de resto, é indispensável para o uso da racionalidade em sentido amplo (e como veremos depois, essa postura metodológica incorpora mais elementos).

Em Rawls, o elemento central do método é o construtivismo político. Na *Teoria da justiça*, a estrutura conceitual que modela a concepção de justiça, mas também de toda a interpretação da sociedade e da política, é extraída de uma apreensão profunda da cultura, numa primeira instância, trazendo as noções subjacentes e comuns em determinado contexto cultural, e posteriormente submetidas a uma análise pública no contexto da contingência. A partir dessas noções, se chegará ao que o autor chama de *concepções-modelo*, que trataremos aqui por *axiomas políticos*³⁷. Essas concepções são encontradas por uma medida de apreensão que possa ser comumente aceita, o que implica que elas não devem ser nem muito profundas, que tragam à política as implicações filosóficas, e nem muito superficiais, de forma a serem elementos acríticos da normalidade. Nenhum recurso epistêmico é buscado fora dos elementos constituintes da visão partilhada de mundo, cuja constituição é essencialmente normativa. Ao conjunto dessas *concepções-modelo*, ou *axiomas políticos*, nós denominamos aqui de *metafísica normativa*.

Notamos que aquele ímpeto que alimentava o otimismo na ciência nascente foi convertido num impulso de proteção: é otimismo ainda, mas agora no reconhecimento que o homem faz de si e, quem sabe, seja mesmo este um dos caminhos possíveis abertos desde os primórdios de nossa era.

³⁷ As concepções-modelo de Rawls são por mim rebatizadas de axiomas políticos. Axiomas pelo fato de constituírem elementos sobre os quais se erigirá uma estrutura política normativa, e cuja consistência será testada pela coerência do método. São elementos indemonstráveis politicamente, embora razoavelmente evidentes quando extraídos corretamente da auto-representação pública.

III – A METAFÍSICA NORMATIVA

A visão de mundo prevalentemente liberal, como vimos, imagina a vida humana como uma nau antiga a deriva, num oceano revolto, sem nenhum porto real o suficiente para afirmar um itinerário. Se a atividade especulativa pode tentar responder à questão de se vale a pena continuar navegando, ou sobre o sentido de existir, ela não fará muito pela organização e orientação das atividades práticas; à atividade prática, entretanto, resta o mundo para explorar, os muitos afazeres internos a perpetrar, mas apoiados sempre em irrealidades, fantasias, impulsos nervosos, determinações biológicas submetidas às condições materiais do barco, tais mesmo como pensamentos e esforços a deriva, exatamente como a nau que vaga sem bússola e sem velas. Depois da irrequieta tripulação ter acreditado bastante em alguns mapas com destinos imaginários e ter dado com recifes, hidras, redemoinhos e sereias, um dos vários sábios do barco, que reúne em torno de si um grupo de navegantes que refuta os vários outros grupos internos que se reúnem em torno de outros sábios, afirma explicitamente que nossos fins práticos são um engodo se não se reconhecer as condições às quais estão submetidos, bem como os limites e condições do conhecimento e de qualquer orientação possível; aos intelectuais, afirma que divagar é fundamental, mas que devem tentar interferir na representação que os marujos fazem de si mesmos, como indivíduos e como tripulação; devem também mostrar a diferença entre agir a partir de fortes mas lunáticos ideais, cuja tendência deve surgir pelo fato de não suportarem ver as condições a que estão submetidos, e agir a partir do inventário das próprias condições de ação num desafio à exasperação, à loucura, ou à pressa de morrer, pois o conhecimento de que dispomos é provisório, fluido como a água,

limitado, não sendo de se esperar que algum dia seja diferente. Da união das posições especulativa e prática surge um conhecimento, ou uma forma de apreender o conhecimento que se apóia inteiramente no que a vida dentro de um barco pode oferecer: no dinamismo do passado, no motor dos ideais, na racionalidade como modo de ver as coisas, num conceituário normativo como referência, como âncora ao tempo, à atualidade, e à precariedade de acesso ao complexo e desconhecido.

Talvez seja essa uma situação que ilustre a intimidade dos contornos externos do debate político na tradição liberal, e a alternativa que lhe oferece Rawls: se não sabemos o caminho, pelo menos podemos proceder pelo que sabemos, que não é muito, não oferece garantias, além de correr-se o risco de não se adotar o que se sabe pela incompreensão, pela imaturidade política, ou pela turvação dos ideais mal interpretados e mesclados indevidamente às ações. Se nossa preocupação prática consiste em como nos organizarmos para continuar navegando, em como nos tornarmos mais eficientes com os remos, em como distribuir hierarquia e poder, ou mesmo em como resolver as cisões e remediar a irracionalidade nas relações pessoais, a preocupação teórica será a de lembrar aos que já não se lembram que há um oceano gigantesco além da amurada da nau, talvez infinito, e que a vida dentro do barco impõe muitas restrições e necessidades que é preciso compreender; porque a tripulação, ao longo dos anos, foi-se esquecendo de sua condição aquática, e esse esquecimento foi sempre um anestésico natural, uma forma de proteção ao desespero que, por outro lado, engendrou visões de mundo parciais e suas decorrências, como conflitos, critérios equivocados de ação, valores perniciosos por serem anti-sociais. Como então fazer com que essa tripulação coordene esforços para a navegação, tendo só um barco e muitos

portos imaginários a buscar? Como então fazer com que a ordem interna da nave se arranje de forma a respeitar as fantasias de cada grupo e não colocar no centro das deliberações práticas as questões sobre portos (fins)? Como desejar uma mínima orientação em nosso curso se os instrumentos de que dispomos (como a ciência e a filosofia) não podem oferecer muito, e o rastro deixado na água e no tempo pelo barco se dissolve rapidamente? Como demonstrar que o problema da vida humana deve ser resolvido para todos os tripulantes, e somente dentro do barco e da vida (o que é o mesmo), e que, portanto, não se deve atirar indivíduos ao mar quando se pode restabelecer os arranjos institucionais internos (numa espécie de justiça do tamanho da vida social)? Eis o âmbito da reflexão política e de suas condições.

Rawls, ao problema central do liberalismo (um barco, sofrimento, e muita idealização), responde com um modelo processual de justiça, uma teoria que pretende utilizar a reflexão filosófica na resolução de problemas práticos a partir da pressuposição de que, em determinado nível de acesso às representações de mundo de vários grupos dentro de uma cultura, haveria uma esfera de apreensão comum a todos que dela partilham, a cuja remessa, por si mesma, já esclareceria a origem dos principais conflitos. Para que, entretanto, se erija uma representação comum de mundo na esfera política (a esfera de significados próprios à vida prática), é preciso que algumas noções sejam partilhadas por todos. Certamente esse partilhamento não se dá na superfície das visões de mundo, mas em um nível em que as condições de vida se igualam e a própria convivência e conflito são possíveis. O trabalho reflexivo se dirigirá, então, à busca desses elementos comuns de forma a, primeiro, mostrar o que subjaz aos movimentos sociais, tal como as restrições naturais à

condição humana³⁸, os valores que orientam o modo de vida e a expectativa de comportamento dos indivíduos fora do aspecto contingencial, ou seja, naquele lugar onde as pessoas pudessem se destacar dos apelos particulares e verem a vida de um ponto de vista amadurecido, pronto à convivência razoável – o que implica necessariamente em objetivar os limites da reflexão e levá-las em consideração no cálculo político; e segundo, a reflexão se dirigirá à formação dos conceitos que expressam aquela visão de mundo política de forma a orientar a ação política com seu suporte institucional. É nessa instância genérica, profunda, de semi-isenção (representada na *Teoria da justiça* pela *posição original*), que se fundará a estrutura conceitual da política rawlsiana, através de suas idéias de razão pública, de justiça, de igualdade.

Esse modelo de conhecimento e justificação políticos implica, entretanto, em alguns problemas. Como vimos, o objetivo da *Teoria* é afastar a profundidade analítica (método da esquiva, do evitamento, da evasão) e suas implicações na política, na esfera do saber necessário para a condição da vida prática, de forma a lidarmos com conceitos simples, públicos e justificáveis a todos. A primeira questão é a de saber se esses *conceitos-modelo* são mesmo possíveis, se conseguem incorporar a incolumidade metafísica, ou se o conjunto da *Teoria* pode prescindir de assunções substantivas e controversas que comprometam o seu fim. Enfim, se o *método de esquiva*, como afirma Rawls, é efetivo mesmo sendo uma simples estratégia, esse método não implica na negação de uma ou outra pretensão de verdade, na confirmação de alguma doutrina particular, ou mesmo na assunção do ceticismo na esfera política (RAWLS, 2000b, pp. 225n, 267). Antes, a evasão é dos dilemas filosóficos quando entram em confronto com a visão de mundo partilhada em

³⁸ Por restrições naturais à condição humana entendo as condições materiais de vida a partir de certa visão de mundo atual.

uma cultura, no que ela tem de mais amplo e universal. Autores como Jean Hampton (HAMPTON, 1989, pp. 791-814)³⁹ afirmam que tal incolumidade metafísica é impossível, pois os problemas que importam à estabilidade política e à paz não envolvem uma postura filosófica, mas psicológica, na forma do *true believer*, termo cunhado por Eric Hoffer para designar aqueles que não são comprometidos com a verdade, mas com a própria causa; os que atacam não somente as idéias, mas também o adversário, que é visto como inimigo, infiel, herético, fascista (HOFFER, *apud* HAMPTON, 1989, p. 812). Para Hampton, o papel da filosofia política deve ser o mesmo da filosofia clássica, que é o da busca da verdade, não se exigindo aí nenhuma estratégia especial para a consecução da estabilidade que, de resto, só pode ser estabelecida pela força, conforme predição de Hobbes. Não creio que a crítica à pretensão de Rawls por Hampton seja inteiramente pertinente, pois este faz uma transposição equivocada do âmbito abstrato da *Teoria da justiça*, com seus fins ideais, para a demanda prática da política, com seus fins contingenciais. Não é relevante, nesse momento, argumentarmos nesse sentido.

Outra crítica que impõe a dúvida da possibilidade de se isentar a política da metafísica foi feita por Paul Hoffman, citado por Rawls em seu artigo “*A teoria da justiça como eqüidade: uma teoria crítica e não metafísica*” (RAWLS, 2000b, p. 225n), que assegura que a própria tentativa de dispensa de alguma tese metafísica é já pressupor uma tese metafísica, ao que Rawls argumenta que, bem entendida, a *Teoria da justiça* dispensa qualquer disputa formal sobre os temas da filosofia, e se há algum pressuposto filosófico nela implícito, ele é

³⁹ “True believers not only attack opposing ideas but also those who hold opposing ideas. They see their intellectual opponents as “enemies”, “infidels”, “heretics”, “fascists” – to be fought, resisted, even killed if they get in the way of building their dream, be it the kingdom of heaven, or the perfect state. It is their blind faith, not their metaphysics, which results in discord and even war.”

tão geral que não implicaria alinhamento a nenhuma das doutrinas que pretendem a hegemonia sobre a verdade.

Uma outra questão que consideramos importante é a que envolve a aplicabilidade desses *conceitos-modelo*, pela exigência de simplicidade e superficialidade. Eles seriam mesmo capazes de representar os elementos comuns de uma cultura e, com isso, dar suporte às pretensões conceituais da *Teoria da justiça*?

Essas são sérias questões sobre o tema talvez mais intrincado e fecundo do aparato conceitual da obra do filósofo americano. Tentaremos elaborar um esboço das implicações não discutidas, mas pressupostas por Rawls, no âmbito de sua argumentação, por meio de asserções presumíveis extraídas da cultura democrática ocidental.

Complexidade. A visão de mundo liberal moderna assume o modelo cartesiano de conhecimento. Há um sujeito individual que conhece uma realidade velada, que se oferece gradualmente por conta de sua afinidade formal com o aparato cognoscitivo, a razão, que conduzida de acordo com regras apropriadas, faz com que dominemos a natureza e compreendamos igualmente a dinâmica da sociedade e da história. Rawls indica um modelo de conhecimento próprio para a política com base neste ponto de partida que se desenvolve como se segue.

O acesso à realidade é múltiplo, e se dá de várias maneiras que se interpenetram. A postura frente ao mundo e a vida a partir desse ponto de vista traz consigo uma complexidade que ainda não foi atingida por um modelo de conhecimento integral, comum às várias facetas que se apresentam, que unifique em um corpo de princípios uma compreensão pública do

conhecimento e da existência. A postura cartesiana (nesse aspecto, ocidental, ou socrática) prevê que esses múltiplos acessos se dêem através de esquemas conceituais, de modelos racionais (na atualidade, móveis), que consistem em conceitos reunidos em campos de significado, e, portanto, de acesso puramente lingüístico, que se apresentam como representações (como imagens ao indivíduo de uma realidade comum a todos).

É de se imaginar que a vida do indivíduo possa ter várias outras formas de acesso ao mundo e a si mesma, bem como formas de expressão e conhecimento variados, mas na atualidade de nossa cultura isso se dá apenas através da representação conceitual. O contato com a sociedade, que é o mesmo contato com o mundo “natural”, é feito igualmente a partir dos esquemas conceituais e representacionais, e mesmo esses podem ser vários, resultantes de formações sociais no espaço e no tempo.

O que Rawls deseja com seus *conceitos-modelo* é apreender o que há de comum nesse perpassamento temporal, supondo que exista algum. Seu argumento é que as condições de vida das coletividades cuidaram espontaneamente para que houvesse certa unidade profunda em torno de alguns pressupostos representativos, como a própria cultura consolidou ao longo do tempo em suas instituições, tais como o Direito, as regras políticas, as regras morais e mesmo o senso comum. A intuição aqui é a que sugere que ainda que naveguemos no caos, temos a nossa visão de nós mesmos a nos servir de guia. Poderemos ampliar o navio ou a bolha em que vivemos, mas nossa única referência prática e pública continua sendo e reconhecimento de nossos limites comuns e condições de ação.

Instituições. A marca da vida humana é a precariedade⁴⁰. Quase todo o esforço e ímpeto humanos são dirigidos à manutenção da vida, condicionada entre ideais e possibilidade de ação, cujas condições consistem em constante ameaça, como uma condenação natural destinada a gerar perene ansiedade e sofrimento. Essa precariedade é percebida pelo senso comum (pelas pessoas que tomam o mundo sem a reflexão dirigida aos limites da auto-representação pública) como uma tensão constante que se objetiva nas coisas e nos acontecimentos de sua vida, mas que não está necessariamente consciente das reais condições nas quais está inserido. O medo, que permeia todo o percurso da vida e ação do indivíduo, é a contraparte dessa falta de situação (localização). O hábito, seja na sua forma de enquadramento conceitual, seja na postura irreflexiva, é sua maior proteção e as instituições são o instrumento para a necessidade de estabilidade e ação sobre o mundo. É assim que os ritos se transformam na fixação no tempo e na memória de uma visão partilhada de mundo, como se fosse uma estaca que se introduz na terra como um marco de referência a quem viaja rápido e não pode nunca parar, quando as apreensões individuais, se abandonadas a si mesmas, se perdem por falta de referências, no espaço, no tempo, e na própria reflexão que, como instituição, deve ser constantemente ritualizada, reafirmada através de seus conceitos de identidade e alteridade; é também assim que os sepulcros se tornam a referência geográfica de uma representação, de uma memória, de uma vivência, de um lapso de tempo; é assim que a festa de aniversário é a comemoração do sucesso em se conseguir viver por mais um ano, e os contratos, formais ou tácitos, precisam sempre do testamento público que

⁴⁰ É assim com a vê a nossa cultura judaico-cristã.

compensem a fragilidade do desejo e da vontade condicionados pelo momento, voláteis como é tudo que existe.

O Direito é o exemplo cabal da possibilidade de se estabelecer conceitos comuns com base em uma busca da razão pública, sem a necessidade de se debater às últimas conseqüências as noções que o fundam. Seus princípios, normas e procedimentos repousam sobre a tradição, sobre visões partilhadas em uma cultura em determinado tempo, e desenrola-se em lento progresso atrás do que já efetivamente se estabeleceu como melhor juízo em certo nível de representação pública. Considerada isoladamente, toda norma é sempre uma arbitrariedade, seja em seu alcance, em seu conteúdo, em seu exercício, ou na imputação da responsabilidade sobre os fatos sobre os quais se aplica. Em seu conjunto, entretanto, a solidez da norma dá forma a um modo de vida, dá referências ao indivíduo e à coletividade, até que esses, moral e politicamente, em decorrência do processo espontâneo de mudança, alterem-na adaptando-a novamente como causa e conseqüência à nova base cultural.

O que se propõe na *Teoria da justiça* para a política é essa forma jurídica de apreensão da realidade, mas ao invés de basear suas noções fundantes meramente na tradição e na história do próprio saber, ela se baseia no mais amplo entendimento da esfera política, embora não explícito e consciente pela coletividade em determinada contingência histórica. Em outras palavras, é conduzir as instituições políticas por uma razão, a razão pública, a partir da esfera de representação pública a mais ampla, para além da contingência. E o Direito, mesmo que seja somente a estrutura institucional de um certo arranjo político, é a prova da possibilidade real da normatização da política, só que em escala mais limitada.

Conceito. Como dissemos, o conhecimento conceitual é representativo, e por isso guarda uma distância intransponível de seu objeto, independentemente de como este seja acessado. A linguagem replica as relações entre os fatos e as coisas em um plano representativo, mas não replica a relação do indivíduo com essa exterioridade (exceto como simulação). Esse plano representacional é o universo de pertinência de todo o conhecimento humano, e qualquer reconhecimento menor que seus limites estará inapto a compor o rol de conceitos necessários a fundar o entendimento sobre os interesses práticos públicos.

Se complexidade é a variedade e interpenetração das várias esferas de significado, os elementos políticos devem ser aqueles os mais amplos possíveis, os que partilham de todas as esferas semânticas no que tem de comum, no que tangem a vida prática.

A complexidade é a abertura dos meios, da natureza e da forma de contato do homem com o mundo, e os conhecimentos (o conceitual como um deles), são apenas uma das vivências possíveis que se convertem no fazer e na representação comum.

Todo o resto das vivências possível não é nulo para nossa representação, mas é assumido como uma confusa possibilidade, uma incerteza fundamental que confere a provisoriedade e precariedade a todo empreendimento e auto-conhecimento humanos. Esse desconhecimento se mescla ao conhecimento, e gera inúmeros problemas de acesso à representação pública do conhecimento universal (no nível da razão pública) pelos indivíduos.

De qualquer maneira, a unidade representativa vai ser dada, embora sob a marca da provisoriedade, pelas constrações naturais da vida e pela

necessidade de convívio dos homens, num *habitat* agora completamente ocupado, que não possui mais um “exterior”, de forma que uma estabilidade política pode ser pensada em repouso sobre uma representação partilhada de vida e conhecimento, mas até que essa representação se mova, gerando novas circunstâncias.

Para o indivíduo, isso tudo se traduz numa grande confusão, que nenhum tipo de orientação institucionalizada conseguirá remediar. Todas elas (a família, a escola etc) são preparadas para educar somente em um só nível primário de representação, no treino para o desempenho de papéis, necessariamente contidos no interior da mais abrangente esfera de representação.

A educação, em sua concepção ideal, busca produzir exatamente a unificação da abordagem, do acesso à representação pública, em seu nível mais elevado, bem como a sua mudança a partir do remodelamento crítico. Evidentemente que a contingência política, com seu jogo de poder e interesses mudará esse ideal para funções bem menos públicas, fazendo da fragilidade cognoscitiva do indivíduo um instrumento de fixação representativa.

Ideologia. Daqui podemos identificar a noção de ideologia no contexto da *Teoria da justiça*. Ideologia seria qualquer representação de vida e conhecimento que não seja pública no sentido mais amplo, na esfera de conceitos políticos. Naquele nível onde a auto-representação é atingida pela razão pública, o termo ideologia não fará nenhum sentido, pois não haveria comparação externa a lhe apontar limites ou referências. Alienadas, dessa forma, seriam as visões de mundo que se situam, no aspecto político, em localizações internas à circunscrição representativa pública, sem reconhecerem

a comunidade ativamente, sem situarem-se entre outros pontos de vista ou dentro dos limites políticos comuns à representação pública.

O método da esquiva. Até agora dissemos que a *metafísica normativa* é o rol de *conceitos-modelo* que dão sustentação à representação política de mundo, e esses conceitos, por sua vez, são extraídos do fundo da cultura de uma sociedade a partir de um método que pretende encontrar elementos socialmente partilhados e que fundam a vida prática com axiomas provisórios, que aqui chamamos de *axiomas políticos*. É necessário examinarmos como se dá esse método, chamado de método da esquiva ou da evasão (*avoidance*).

O conhecimento conceitual é naturalmente uma redução, uma vez que diante de uma experiência riquíssima em possibilidades, o espírito humano, a partir desse viés cultural, absorve a forma da representação lingüística, como um corte no conteúdo e no tempo da experiência o que quer que ela seja. Mesmo esse conhecimento conceitual vai se crescendo e corrigindo com o tempo, o que faz de toda a representação atual sempre uma provisoriedade instrumental, em certo sentido arbitrária, uma espécie de artifício que compõe um esquema de compreensão mais amplo mas também mutável. Um paralelo desses limites do conhecimento racional é tomado por Rawls para uma esfera mais restrita, a esfera do político. Se a ciência quer conhecer a verdade e se utiliza para tanto de esquemas conceituais provisórios, baseados no juízo competente da comunidade científica, a política, para conseguir a estabilidade justa com base na consciência sobre um consenso representativo, precisa de conceitos partilhados pelos indivíduos em um nível de representação primária, e ao mesmo tempo mais ampla, sobre os elementos que motivam a dinâmica social, seja através das instituições, seja através dos hábitos partilhados de

vida. É preciso reduzir esses conceitos ainda uma vez para os fins políticos, o que nos remete à questão de qual a medida dessa redução para que não seja tão profunda, de forma a se constituir em somente mais um debate abstrato, e nem tão superficial, de forma a não ser mais que somente uma das visões abrangentes entre tantas outras.

Como é próprio de um conceito, a pergunta pela natureza ou pelo ser promove uma busca infinita ou circular, que jamais fornecerá um sentido final, pois, claro, essa busca deve ser realizada de outra maneira, a saber, na definição estabelecida dentro de determinado campo semântico. A regra na *Teoria da justiça* é semelhante à de Hume quando, ao tratar da busca pela justificação de desejos e sentimentos, afirma que “temos que nos deter em algum lugar em nosso exame da cadeia de causas” (HUME, 1995, pp. 85n, 184), e que o sentido de uma asserção deve ser buscado no contexto no qual se insere. Em nosso caso, entretanto, a objetividade de um conceito político não depende da noção de causalidade, pois repousa na idéia de razão prática, tomada de Kant, que exige somente que a justificação apresentada seja persuasiva, submetida às regras comuns do raciocínio, e que seja de boa fé para que se constitua como politicamente válida. A profundidade a que se deve chegar para definir o elemento conceitual próprio para a partilha vai depender da profundidade do conflito que se desenrola na dinâmica política.

É assim que Kurt Baier, ao criticar a falta de um “indicador” para a determinação dessa objetividade que permita o consenso político no âmbito da razão prática, cogita se não é um engano pedir algo mais que a razoabilidade, o bom senso, a boa fé e o raciocínio correto, tal como seria querer saber quantos fios de cabelo tem uma pessoa para declará-la precisamente careca

(BAIER, 1989, p. 784)⁴¹. Pensamos, com Rawls, que a dúvida de Baier sobre o seu próprio questionamento é procedente.

Para concluir, temos afirmado que o que chamamos de *metafísica normativa* é o rol de conceitos próprios ao âmbito político que sustentaria os princípios institucionais para a concepção de justiça, no âmbito da *Teoria*. Esses elementos são aqueles chamados por Rawls de *concepções-modelo*, tais como as de *pessoa moral*, *sociedade bem-ordenada* e *posição original*, mas também aqueles elementos constituintes de sua teoria do conhecimento político, tais como as noções de razão pública, de razões teórica e prática, de objetividade, de autonomia, além dos elementos de caráter metodológico, como a noção de construtivismo político. A esses elementos demos o nome de *axiomas políticos*, cujo conjunto funda, no plano prático, a concepção política de justiça, e no plano abstrato, a teoria do conhecimento político. Vejamos, então, como se apresentam alguns desses elementos na *Teoria da justiça*: razão pública, pessoa e sociedade, objetividade política.

IV – OS AXIOMAS POLÍTICOS

A razão pública

Em seu texto “Resposta à pergunta: ‘o que é Esclarecimento?’”⁴², Kant se refere ao Esclarecimento como a oportunidade do homem sair de sua minoridade, de sua dependência de fantasias e autoridade, para o que não

⁴¹ “But perhaps all this is misguided, like asking how many hairs a person must have on his head if he is not to be regarded as bald.”

⁴² KANT, “Resposta à pergunta: ‘O que é Esclarecimento?’”. In: Textos seletos. Trad. Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

bastaria somente uma mudança nos arranjos sociais, políticos e econômicos, mas antes uma revolução no modo de pensar das pessoas. Para essa revolução, todavia, basta que haja a liberdade, uma liberdade simples (inofensiva), que é a de se usar publicamente a razão. Esse uso público, em confronto com o privado, é aquele que o sábio faz nas instâncias onde o interesse da coletividade está em questão, e o faz no interesse dela, em confronto com outras posições que dela participam. O que dará a legitimidade de uma lei, por exemplo, é a legislação a partir dos interesses mais universais e perenes de quem deve se submeter a ela, imaginando-se que o povo, na ocasião apropriada, pudesse ter ele mesmo escolhido os preceitos que seguirá. Poderíamos afirmar, então, que o uso público da razão é uma simulação das condições ideais de entendimento da vida humana, de seus limites, de seus amplos interesses, historicamente considerados, livres da apreensão pontual e contingencial próprios de seu uso privado. Esse compromisso com a universalidade e boa fé é o que dará legitimidade à razão pública, que na esfera da vida prática está em constante progresso.

Rawls se apropriará dessa intuição de Kant para conceber a *posição original* como um dispositivo que dá corpo e viabilidade ao ideal de razão pública, como um eco aos ideais do Esclarecimento do qual Kant foi um dos maiores defensores. Mas como Rawls formula o ideal de razão pública? Essa argumentação é levada a cabo no seu “*O liberalismo político*” (RAWLS, 2000a, pp. 261-306)⁴³ da seguinte maneira.

A forma como uma sociedade articula seus planos, postula seus fins e prioridades e toma suas decisões, é a sua razão, que é tomada como uma capacidade intelectual e moral própria da coletividade, baseada nas

⁴³ RAWLS, 1996, pp. 212-254.

capacidades de seus indivíduos. Ela é uma característica da democracia, da qual se pressupõe que os cidadãos partilham em condições de igualdade, e seu objeto é o bem do público.

Assim, o que caracteriza a razão pública como pública é, primeiro, que ela é a razão dos cidadãos; segundo, seu objeto é o bem público e as questões de justiça fundamental; e terceiro, sua natureza e conceito são públicos.

No ambiente abstrato da *Teoria da justiça*, a razão pública se aplica somente aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica. Isso quer dizer, também, que esses limites não se aplicam às reflexões pessoais sobre questões políticas, mas aplicam-se quando se atua na argumentação política no fórum público, condicionando, assim, a atuação dos partidos políticos, de seus candidatos, dos governantes, do cidadão quando deve votar nas eleições etc. Além disso, esse ideal aplica-se diferentemente aos cidadãos, às autoridades do Estado e, de forma especial, ao judiciário e ao Supremo Tribunal, que lhe devem fazer um uso exemplar.

Notamos que o ideal da razão pública está diretamente vinculado ao ideal de cidadania democrática e é a regra por excelência da transparência e da universalidade. Agir de acordo com a razão pública é agir de acordo com uma concepção de indivíduo que se vê como igual e que deve justificar suas ações para todos, a partir de uma concepção de sociedade cujo poder é considerado legítimo pela aceitação pública de seus princípios e ideais. Assim, agir de acordo com esses preceitos não é nem participar no fórum público em defesa de uma verdade final, e nem em defesa de interesses privados e preferências. Entre outras formas de ação e reflexão, essas seriam razões não-públicas. Que diferenças haveria, então, entre a razão pública e as razões não-públicas? Em primeiro lugar, é que só existe uma razão pública, e dessa

unidade é que se formarão as condições da política democrática liberal. As razões não-públicas (diversos tipos de associações, tais como igrejas, universidades, grupos científicos e profissionais) formam a “cultura de fundo” de uma sociedade. Em segundo lugar, a razão pública pressupõe regras comuns de argumentação, como ter um conceito de julgamento, princípios de inferência e regras de evidência, enquanto que as razões não-públicas tendem a condicionar seus critérios e métodos à sua maneira de entenderem-se a si mesmas a partir de seus fins.

Como conteúdo, a razão pública tem o que Rawls chama de “concepção política de justiça” (e que em sua revisão tal conteúdo será plural), o que quer dizer que ela especifica direitos, liberdades e oportunidades fundamentais; atribui prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades; e endossa medidas para garantir meios de uso das liberdades e oportunidades. Os princípios de justiça refletem esse conteúdo, uma vez que foram elaborados numa instância perfeitamente pública de pensamento. Essa concepção política ainda possui duas partes, que são: a) os princípios substantivos de justiça para a estrutura básica e b) as diretrizes de indagação, que são os princípios de argumentação e regras de evidência.

Quanto ao molde da constituição democrática, Rawls defende o dualista, ao distinguir o poder constituinte do poder ordinário, e a lei mais alta da lei ordinária. O Supremo Tribunal estaria, então, em consonância com essa idéia dualista, na medida em que é o guardião da constituição e exemplo da razão pública. A razão pública é a única que o Tribunal exerce, e dela é o exemplo

institucional mais apropriado. Em resumo (já de acordo com a “A razão pública revisitada” (RAWLS, 2001, pp. 171-235)⁴⁴:

O ideal de razão pública é complemento apropriado de uma democracia constitucional, cuja cultura se caracteriza por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis.

É difícil definir o ideal de razão pública de modo satisfatório. Rawls tenta fazê-lo apresentando dois tipos de questões políticas às quais ela se aplica: às questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica.

Esses são os cinco aspectos da razão pública: aplica-se a questões políticas fundamentais no fórum público; aplica-se a funcionários, candidatos em campanha, e cidadãos ao votarem; conteúdo: concepções políticas de justiça; aplica-se em forma de lei coerciva; verifica-se se as deliberações satisfazem o critério de reciprocidade (cidadãos).

Essas são as três maneiras de ser pública: é a razão do público (cidadãos livres e iguais); o tema é o bem público; a natureza e conteúdo são públicos.

O fórum público político é assim constituído: o discurso dos juízes nas suas discussões; o discurso dos funcionários do governo; o discurso dos candidatos.

Objeto da razão pública: ela se aplica aos cidadãos, quando se envolvem com questões políticas no fórum público; às autoridades públicas e governamentais, nos fóruns oficiais, sempre; e especialmente ao judiciário, em suas decisões e em seu papel de exemplo institucional.

⁴⁴ RAWLS, 1999, 573-615.

Conteúdo da razão pública: é dado por uma família de concepções políticas de justiça, que se divide em princípios de justiça e diretrizes de indagação.

Limites da razão pública: o ideal de cidadãos democráticos que tentam conduzir os assuntos políticos nos termos dos valores públicos, com disposição de ouvir os outros com seriedade (razoabilidade).

E, finalmente, esses são os três elementos essenciais da democracia deliberativa: uma idéia de razão pública; estrutura de instituições democráticas constitucionais; desejo dos cidadãos de seguir a razão pública.

As concepções de pessoa e sociedade

Como é próprio do *liberalismo político como teoria da justiça*, também as concepções de pessoa e sociedade são normativas e buscadas em função de um amplo consenso político, o que significa que o corte redutor para tornar essas concepções operacionalmente práticas e justificáveis publicamente não vão simplesmente contornar os problemas filosoficamente oponíveis em nome de um entorpecimento proposital, mas enfrentá-los sob a condição de suspensão provisória em nome da ação. Essa postura é bem própria da tradição liberal, que é a de se ter como ponto de partida para a ação o que atualmente se tem por realidade, seja na idéia de pessoa ou na de sociedade.

Não enfrentar o problema (por exemplo, o de saber se há uma natureza humana, ou se a sociedade pode ser concebida organicamente) é bem diferente de reduzi-lo assumindo-o como origem de uma concepção prática de realidade política que permite a continuidade da reflexão teórica fora dos

marcos normativos. As concepções de indivíduo e sociedade no liberalismo político são exemplos especiais dessa segunda postura.

Rawls parte de uma concepção individualista de sociedade, seguindo a tradição à qual se filia. O contrato social clássico não é mais que uma associação de vontades privadas em busca do bem individual a ser satisfeito por meio do bem comum, na melhor das hipóteses. O sentido da idéia de contrato na *Teoria da justiça* está em que a nossa tradição ocidental *pode* conceber uma idéia assim como justificadora de uma justiça política. A representação psicológica de indivíduo pressupõe a moralidade judaico-cristã da responsabilidade, do recuo intelectual da realidade, quase como um espírito que pode julgar e agir sobre o mundo, com liberdade e com consciência. Assim, faz parte de nossa visão de mundo que haja uma instância intelectual que dá sentido a uma idéia de universalidade interpessoal e desligamento da contingência, que nas tradições democráticas se assume no espaço político, enquanto que em outras tradições há comumente fortes elementos de transcendentalidade ou carisma pessoal.

O individualismo da *Teoria da justiça*, entretanto, não é o dos clássicos liberais. O fato de ser um individualismo metodológico, quero dizer, um individualismo que tem a função de receber a representação pública tradicional de pessoa e procedimentalizá-la, não significa assumir a idéia de sociedade como simplesmente um meio utilitário para os fins do indivíduo. O individualismo do *liberalismo político como teoria da justiça* é um ponto de partida, uma espécie de axioma operacional que permitirá a construção do sistema, sem descartar as alternativas de outras hipóteses. Na *Teoria da justiça*, não é possível imaginar um indivíduo cindido da coletividade, pois a idéia de *posição original* e direcionamento dos princípios de justiça à estrutura

da sociedade é justamente conceber a complexidade circular da dinâmica social. O recuo intelectual necessário à capacidade de julgar e à liberdade, que no liberalismo clássico é representado pela ficção do estado de natureza (que muitas vezes se assemelha ao paraíso perdido dos cristãos), em Rawls transforma-se numa reflexão sobre o processo de determinação e de ação, um processo circular que se insurge contra o dualismo simplista que opera sobre os elementos do “observador/cidadão/espírito” contra a “realidade social dada/contrato/mundo”, o que dá à essa visão da política uma complexidade a mais do que costuma ter a tradição liberal, constituindo, talvez, uma espécie de *liberalismo dialético*⁴⁵.

A *posição original* é exatamente o dispositivo que se apropria da liberdade possível, a que está condicionada pelos limites culturais e institucionais, para atuar a partir desses limites, no que eles têm de mais amplos e universais, sobre a sociedade que por sua vez vai condicionar a própria liberdade e as condições da ação. É uma instância de reflexão coletiva, que não é simplesmente uma extensão do aparato cognoscitivo do indivíduo, cujo recuo não constitui uma isenção estratégica ou mesmo a assunção de uma ignorância inata que impede qualquer esforço de controle da própria vida, mas antes uma compreensão que novamente se apóia na realidade que lhe é disponível.

Dessa forma, partir da visão de indivíduo e sociedade tradicionais não é partilhar necessariamente da crença em uma sociedade atomizada ou orgânica, unida por fins utilitários ou por ideais perfeccionistas; parte-se

⁴⁵ Estamos chamando aqui de *liberalismo dialético* a postura metodológica contida na *Teoria da justiça*, quando tem sua busca normativa estabelecida sobre os dados disponíveis na experiência atual. Além disso, as partes produzem um mundo que se voltará a elas circularmente, como vida social à qual se aplicou princípios raciocinados de justiça, e como base normativa modificada para e pela reflexão pública.

simplesmente de onde se deve partir, dos elementos que constituem atualmente a cultura pública em sua maior aproximação com o sentido social de realidade, que é individualista. Assim, não se quer “ter por base um conceito indefinido de comunidade, ou supor que a sociedade é um todo orgânico com vida própria e distinta da vida de todos os seus membros em suas inter-relações” (RAWLS, 1997a, p. 292)⁴⁶, o que se provê assumindo uma concepção contratualista como provisória, mas efetiva.

A *Teoria da justiça* impõe ainda a primazia da justiça sobre quaisquer outros valores que concorrem para o bem-estar da sociedade, o que evidencia uma concepção mais que individualista da dinâmica social. O fato de se tomar o indivíduo como unidade básica para as deliberações coletivas não significa tê-lo como fim de todo o esforço coletivo. Significa levar a idéia de igualdade a sério, atrelando a sorte comum à toda e última pessoa, sem que se as atire para fora do mundo sempre que as limitações naturais⁴⁷ convocarem a um novo critério de justiça. O liberalismo como teoria da justiça não é um liberalismo que quer proteger o indivíduo contra a ignorância da coletividade frente ao mundo e a si mesma, mas proteger o indivíduo de outro indivíduo, grupos de outros grupos, coletividades de outras coletividades, e todos contra si mesmos, quando expostos à necessidade atual. Nesse sentido, o liberalismo não é individualista (RAWLS, 2000a, p.271n)⁴⁸, ainda que em sua base teórica o assuma como método. Em síntese, o indivíduo é critério de proteção, para

⁴⁶ “There is another resemblance to idealism: justice as fairness has a central place for the value of community, and how this comes about depends upon the kantian interpretation... The essential idea is that we want to account for the social values, for the intrinsic good of institutional, community, and associative activities, by a conception of justice that in its theoretical basis is individualistic. For reasons of clarity among others, we do not want to rely on an undefined concept of community, or to suppose that society is an organic whole with a life of its own distinct from and superior to that of all its members in their relations with one another.” (RAWLS, 1997b, p. 264)

⁴⁷ Ou limitações vistas como tais.

⁴⁸ “It is incorrect to say that liberalism focuses solely on the rights of individuals; rather, the rights it recognizes are to protect associations, smaller groups, and individuals, all from one another in an appropriate balance specified by its guiding principles of justice”. (RAWLS, 1996, p. 221,fn)

marcar o limite de ação das instituições e de outros indivíduos, mas não é critério de interesse público, quando o toma como fim desconsiderando a forma de interação social e de como ela influencia as visões de mundo dos indivíduos. A justiça é, assim, igualitária e anterior a outros valores exatamente porque concebe os interesses públicos como relevantes, e pautados pelos interesses individuais, sem que se oponham ou se contradigam.

Podemos, agora, resumir as concepções normativas de pessoa e sociedade do liberalismo político.

Concepção normativa de pessoa (RAWLS, 2000a, pp. 72-8)⁴⁹:

A concepção de pessoa é condizente com a idéia de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação ao longo de tempo entre as gerações.

É um conceito tradicional, apreensível desde a antiguidade: pessoa como alguém que pode tomar parte ou desempenhar um papel na vida social e, por conseguinte, exercer e respeitar seus vários direitos e deveres.

A partir da tradição democrática, os cidadãos são também concebidos como livres e iguais. São livres por terem as duas faculdades morais, a saber, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem, além das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, ligados a essas faculdades). São iguais quando exercem essas capacidades cooperativamente.

Os cidadãos são concebidos como indivíduos que se julgam livres em três aspectos: 1º) concebem a si mesmos e aos outros como indivíduos que têm a faculdade moral de ter uma concepção de bem; 2º) se consideram fontes

⁴⁹ RAWLS, 1996, pp. 29-35.

auto-autenticadoras de reivindicações válidas; e 3º) se vêem capazes de assumir responsabilidade por seus objetivos.

Concepção normativa de sociedade (RAWLS, 2000a, pp. 58-65)⁵⁰:

Os cidadãos não vêem a ordem social como uma ordem fixa, ou como uma hierarquia institucional justificada por valores religiosos ou aristocráticos.

A sociedade é vista como um sistema eqüitativo de cooperação no decorrer do tempo, de uma geração a outra.

Três elementos caracterizam a cooperação social: 1º) é guiada por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, aceitos pelos indivíduos que cooperam e por eles considerados reguladores de sua conduta; 2º) pressupõe termos eqüitativos, que implica reciprocidade; e 3º) requer uma idéia de vantagem racional ou do bem de cada participante.

Reciprocidade é um meio termo entre a idéia de imparcialidade e a idéia de benefício mútuo. É uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social onde todos se beneficiam, julgando-se por um padrão apropriado de igualdade definido com respeito a esse mundo.

A sociedade é vista como fechada (entramos pelo nascimento e saímos pela morte) e como um sistema de cooperação mais ou menos completo e auto-suficiente.

⁵⁰ RAWLS, 1996, pp. 35-40.

O que é a objetividade política. A realidade social como objeto de conhecimento não pode ser dada diretamente ao indivíduo. O modelo tradicional de conhecimento, partilhado largamente por nossa cultura em seu aspecto mais comum, que separa o sujeito individual do mundo como objeto, não consegue reconhecer a dinâmica pública por esta não satisfazer a necessidade da mediação sensitiva requerida pelos modelos cognoscitivos concebidos para o indivíduo. Dessa forma, uma representação pública de objetos políticos contém elementos dados ou partilhados pelos indivíduos, que a *Teoria da justiça* tenta expressar normativamente, bem como elementos que só podem ser concebidos como objeto através de um meio próprio, a saber, as instituições. O *liberalismo político como teoria da justiça* concebe essa configuração cognoscitiva quando vê na realidade política uma redução normativa cujo foco deve ser consensual, e sua busca deve ser uma das principais metas da ação política, e deixando em aberto a possibilidade da mudança de modelo assim que os dados que lhe dão fundamento se alterem, seja pela expansão do conhecimento científico e filosófico, seja pela erupção de conflitos por cisão das estruturas tradicionais de pensamento. Genericamente, podemos assim afirmar: a sociedade se representa a si mesma por meio de uma redução normativa; os elementos normativos pautarão a deliberação e ação públicas; essas se voltarão novamente à base cognoscitiva que alimenta a apreensão dos elementos normativos, mudando-os, e assim por diante. À essa redução normativa corresponde uma objetividade pautada pelas regras cognoscitivas partilhadas por todos – regras de raciocínio, ideal de justiça, razão pública etc. Essa é a objetividade política,

que, entretanto, também abrange a reflexão pública em seu último recuo, aquele que compreende os limites do processo normativo; é a realidade social vista de um ponto de vista público, auto-reflexivo, a partir de suas instituições.

Já a objetividade abrangente, não política, é afeita ao molde cognoscitivo do indivíduo. Ela parte de uma concepção de razão que permite conhecer a partir de certas condições previamente estabelecidas, como a pressuposição de um mundo que esconde a verdade contra um espírito humano curioso. O indivíduo partilhará de um discurso comum (científico, religioso etc), mas todo o conhecimento pode ser acessado integralmente pelo indivíduo habilitado a isso. No conhecimento público pode haver elementos não integralmente acessíveis a todas as partes, onde a publicidade é alcançada pelo reconhecimento das limitações inerentes ao conhecimento desse tipo. O sujeito público é uma instituição política, e só ela. Nenhuma outra visão abrangente pode se arrogar a compreensão mais extensa sem ser política. É importante notar que afirmo uma natureza de conhecimento diferente, e não somente uma disposição psicológica apropriada para cada âmbito reflexivo.

Condições. Vimos que não só a *Teoria da justiça*, mas toda a tradição ocidental do liberalismo necessita de conceber o indivíduo como anterior, como previamente existente à sociedade, o que quer dizer que o aparato cognoscitivo das pessoas, de acordo com o que elas pensam que ele é, é estendido à deliberação pública. Como numa apreensão individual tal recuo estratégico é necessário para se precisar as noções de liberdade, de autonomia, de possibilidade de ação, de responsabilidade, tende-se a moldar a representação da sociedade por analogia ao indivíduo, o que pode trazer problemas conceituais e deliberativos graves. A própria *Teoria da justiça* é um

artifício teórico erigido para superar o cálculo particularista na política, aquele que parte do ponto de vista do indivíduo para a análise dos problemas públicos. Rawls, a propósito, critica o utilitarismo por padecer desse mal, o de não levar a sério a diferença entre as pessoas (RAWLS, 1997a, p. 30)⁵¹, e entre outros motivos, pelo fato de assumir para a sociedade um princípio de escolha para um único homem (RAWLS, 1997a, p.26)⁵². A deliberação pública deve possuir meios e características distintas das do indivíduo, o que é feito pelos métodos e procedimentos vinculados à razão pública, como dito anteriormente. É a razão pública, enquanto regras de pensamento e ação públicas, que vai ligar a sociedade ao indivíduo, e quando submetida à polarização dialética da *posição original* irá conformá-los e modificá-los circularmente.

A *posição original*, assim, está a representar o sujeito político que dispõe de meios de conhecer extraídos das condições normativas. Suas fontes substanciais são a tradição, na forma como ela se materializa na chamada cultura de fundo da sociedade; nas ciências, notadamente a história, a sociologia, a psicologia, e nos conflitos que surgem do movimento entre a vida social e a consciência dela.

Um exemplo do que seria essa especificidade do conhecimento político é o *processo judicial*. Com suas normas estabelecendo as formas de argumentação permitidas a partir de critérios públicos, determinando os atos temporalmente, compondo as pretensões, garantindo o princípio da ampla defesa, que define meios de prova e condições plenas de argumentação, e estabelecendo a racionalidade procedimental em acordo com a dinâmica da

⁵¹ RAWLS, 1997b, p. 27.

⁵² “And so by these reflections one reaches the principle of utility in a natural way: a society is properly arranged when its institutions maximize thenet balance of satisfaction. The principle of choice for an association of men is interpreted as an extension of the principle of choice for one man. Social justice is the principle of rational prudence applied to an aggregative conception of the welfare of the group.” (RAWLS, 1997b, p. 24)

vida social, o Direito Processual faz as vezes da sensibilidade no modelo de conhecimento individual. Se a verdade, para o senso comum, é o partilhamento consensual de uma experiência sensível somado às evidências de sua ocorrência, a verdade processual não se identifica com a verdade factual, à maneira intuitiva. Os “sentidos” sociais são incorporados no processo, essencialmente, a partir de uma diversidade de pontos de vista, não só representados pelas várias partes institucionalmente dispostas em busca do equilíbrio, mas ao longo do tempo, representados pela tradição jurídica (jurisprudência, prática etc) e pelo próprio trâmite processual. Os olhos do público são o confronto de vários olhares, e da história de como se viam os olhares ao longo da tradição visível. Os sentidos do público têm os sentidos dos indivíduos como somente um de seus componentes, e não o mais importante. O processo judicial ambiciona ser a *posição original* da *Teoria da justiça*, com um véu de ignorância não meramente estratégico, mas intrinsecamente condicional. Sua realidade é uma realidade normativa assumida como tal. Em resumo, afirmamos sobre a objetividade política: 1) É a abertura cognoscitiva de determinado momento, o conhecimento possível auto-refletido, que expressa a realidade social normativamente. A normatização é vista como uma redução estratégica e necessária. 2) A objetividade do indivíduo é diferente da objetividade pública. O indivíduo se imagina um recuo do mundo e por isso o conhece; o sujeito público é uma instituição política (e não outra). A sensibilidade do indivíduo é equivalente à racionalidade normativa da instituição política. 3) O movimento cognoscitivo: a possibilidade e abrangência do conhecimento público (sua objetividade) é dada pela cultura na qual a instituição política está inserida; seus elementos substanciais são dados pelos ideais profundos da sociedade, pela tradição (a forma como esta se

representa); pelas ciências e pelos conflitos em erupção (cisões na forma de como o público se representa a si mesmo); a compreensão de si mesma é estabelecida publicamente por meio de uma redução, que são os *conceitos-modelo*, elementos normativos que tentam o maior alcance público possível; essa representação de si mesma dará forma ao desenvolvimento futuro da sociedade, o que será um passado diferente, sobre o qual se operará uma inteligência normativa diferente, com outra abertura, com outra objetividade mais expandida.

V – CONCLUSÃO

Neste capítulo pretendemos mostrar de que maneira a *Teoria da justiça* constitui-se num discurso epistemológico, num método de compreender e fundar uma certa concepção de política. A esse fundamento epistemológico nós demos o nome de *discurso do método político*, em apelo poético à obra de Descartes.

A intuição prevalente é a de que os pressupostos utilizados por Rawls em sua obra constituem uma forma de se pensar a política, uma maneira de deliberar publicamente, um discurso que estrutura procedimentos próprios à reflexão coletiva. Sem o apoio dos ideais que motivaram e fundaram a vida política dos últimos séculos (Deus, razão universal, determinismo histórico etc), a segurança de um procedimento público foi deslocado para o interior do conhecimento, para a própria representação que a cultura tem de si, que aqui chamamos de *cogito político*. Assim como o cogito cartesiano pretendeu oferecer a segurança a um conhecimento sólido, o *cogito político* como auto-reflexão pública estabelecida normativamente pode fundar um modo de

compreender o agir político com certa autonomia frente a fins e a pretensões de verdade. A acepção normativa da dinâmica pública, portanto, vai ser erigida sobre conceitos extraídos da cultura em questão em um nível de objetividade cognoscitiva o suficiente para fundar a unidade político-deliberativa. A esses conceitos demos o nome de *axiomas políticos (concepções–modelo na Teoria)*, e a seu conjunto chamamos de *metafísica normativa*, que se define pela prospecção especulativa dirigida a um fim, a saber, ao pacto conceitual instaurador da política como um ambiente cognoscitivo integrado pela totalidade dos agentes políticos.

Entretanto, ainda nos falta saber exatamente quais elementos da *Teoria* e de que forma seriam apropriados pelo *método de reflexão política*, e no que consistiria essa chamada *sabedoria política*. É o que faremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV - A TEORIA DA JUSTIÇA E A TEORIA NORMATIVA DO CONHECIMENTO POLÍTICO

I – Introdução

Até aqui temos procurado evidenciar algumas características da *Teoria da justiça* que pensamos ser importantes ao que pretendemos construir a partir dela, como dito, uma *teoria normativa do conhecimento político*. A intuição original é que há um método de reflexão política na obra de Rawls, explorado somente para a confecção de princípios de distribuição de bens, mas que poderia ser estendido à reflexão política em seu aspecto prático. São princípios e regras que constituem uma visão própria da política (mas não

necessariamente original), e certamente exacerbam os limites estabelecidos para a reflexão sobre a justiça. Tal conjunto de princípios e regras é o que chamamos de *teoria normativa do conhecimento político*, ou simplesmente *sabedoria política*.

Temos, assim, conduzido o nosso esforço demonstrativo sobre duas hipóteses: a primeira, é que o modelo da *Teoria da justiça* é um modelo de fundamentação epistêmica da política; e segundo, que do modelo da *Teoria da justiça* pode-se extrair um método de reflexão pública. Neste capítulo, pretendemos, de forma mais clara e esquemática, mostrar a correspondência entre a *Teoria da justiça* e a *teoria normativa do conhecimento político* a partir dessas duas hipóteses, e, por fim, expor a estrutura conceitual dessa normatividade cognoscitiva, que será desenvolvida na segunda parte deste trabalho.

II – A *Teoria da justiça* é um modelo de fundamentação epistêmica da política.

A posição original

Um dos esforços mais notáveis de Rawls, principalmente na segunda fase de sua obra, é manter a incolumidade da política em relação a outras instâncias reflexivas, a saber, a filosófica, a moral, a religiosa, entre outras, como num ambiente de neutralidade racional onde se aspira abstrair da contingência e dos elementos mais superficiais da reflexão pública a análise política crítica e deliberativa. A nossa tese é que, ao fazer isso, o autor americano lança mão de pressupostos, regras e princípios que permitem-nos elaborar um corpo de preceitos práticos à política e à moralidade, tanto quanto

define seu fundamento epistêmico não pela definição de nova fronteira conceitual, mas pelo reconhecimento dos limites cognoscitivos dados à atualidade e à auto-reflexão pública; é, em suma, uma definição realizada negativamente.

Por sua concepção de filosofia política, como uma postura intelectual e emocional frente a limitações cognoscitivas e materiais que traduz a noção de verdade e justiça⁵³ como simplesmente mais dois dentre os vários elementos igualmente decisivos que concorrem pela hegemonia objetiva na auto-representação pública e pelos fatores de deliberação prática (cap. I); pelo seu *liberalismo político como teoria da justiça*, surgido como tradição raciocinada, de certa visão de realidade social que se transpõe à política de acordo com a auto-representação pública e na medida da clareza para essa representação, bem como de certa visão da pessoa e da sociedade mutuamente dependentes, para as quais o contrato desempenha uma função de justificação racional mas não prática (cap. II)⁵⁴; pela sua base epistemológica, pelo discurso que erige uma forma de se ver a realidade social, uma realidade normativa construída sobre princípios, regras e método de reflexão pública cujo *cogito* está não em uma noção de verdade referencial, mas na auto-reflexão situada (cap. III); por todas essas características cremos ver na *justiça com equidade* um modelo de fundamentação epistêmica da política. Fundamentação essa que circunscreve na própria auto-reflexão o seu método, tal como uma política que dá firmeza

⁵³ Justiça é também mais um dos elementos que concorrem sem privilégio, tal como a verdade, à dominação dos fatores de deliberação política, pois, no plano contingencial e no cognoscitivo (não no conjectural), não é a racionalidade que governa, pois ela é também um ideal, mas uma resultante entre as forças do acaso, da ignorância, dos interesses imediatos, da objetividade, da atração pelos ideais etc.

⁵⁴ A teoria do contrato social pode bem refletir a forma atual de se ver o indivíduo e a sociedade em nossa cultura. Entretanto, deve-se distinguir a teoria ideal da não ideal no modelo da *justiça como equidade*; nessa última, o contrato, se tem sentido político, não tem sentido cognoscitivo, isto é, as noções de indivíduo e sociedade não podem ser facilmente separados.

provisória às deliberações sob seu ambiente, mas é de certo modo autista com respeito à existência.

Em busca de mais clareza, tentaremos ainda apontar algumas relações entre o *liberalismo político como teoria da justiça* e a *teoria normativa do conhecimento político*. Começemos com a relação entre a *posição original* e a *teoria cognoscitiva*. A *posição original* é um dispositivo hipotético que busca abstrair das visões de mundo que compõem a sociedade em questão a contingência, aqueles elementos não essenciais à análise do objeto moral perseguido – a justiça social –, para expor o que realmente está em jogo, a saber, os elementos que podem ser comuns às várias particularidades. A *posição original* é uma artificialidade para depuração conceitual, lingüística, epistemológica. Lingüística no sentido de apropriar-se dos hábitos de reflexão e expressão da cultura e traduzi-los em conceitos políticos; epistemológica, no sentido de se selecionar o quadro em que se dará os problemas, na forma da própria *posição original*, e de se estabelecer quais elementos epistêmicos, morais ou emocionais podem ou não constituir a objetividade política.

Na transposição para um método que busca reunir condições reflexivas para a deliberação política, a *posição original* corresponde ao lugar comum, ao ambiente reflexivo onde se encontram visões díspares de mundo, mas contidas em uma unidade, em uma universalidade provisória que dará condições à posição racional frente à vida e à sociedade, posição esta presumida como a única possibilidade atual⁵⁵ ao ceticismo ou nihilismo. Dessa característica teremos pelo menos duas conseqüências: a primeira é que se o dispositivo da *posição original* foi usado para encontrar razões de sustentação para uma certa concepção de justiça social, o ambiente cognoscitivo tomará esta ou qualquer

⁵⁵ Vista como real ou plausível em determinada circunstância.

outra concepção de justiça como uma das possibilidades reflexivas que podem ser extraídas de tais condições especulativas. Isso se dá ao retirarmos abstratamente o fim do modelo da *justiça como equidade* (que é o de criar condições orientadas a princípios de justiça), e deixá-lo como um dispositivo que capta elementos da atualidade política e social tanto para a deliberação política quanto para a sua expansão reflexiva (aumento da objetividade). Dessa forma, a perspectiva cognoscitiva do modelo trabalha com o que chamamos de *foco objetivo*, com a definição instrumental das condições de reflexão e deliberação entre outras possibilidades de concepção da realidade normativa, fornecidas pela especulação filosófica, pela atualidade, e pela tradição cultural em sua forma representativa pública. O *foco objetivo* é a forma de se conceber a dinâmica social, os relacionamentos, a representação pública, dentro de uma perspectiva dominante que geralmente submete as outras que compõem a vida social e individual. Podemos ter, assim, o domínio das relações sociais pelo aspecto econômico, ou pela fé, ou por ideais políticos, ou ainda algum outro aspecto que dispute a justificação e a forma de acomodação dos poderes. Se na *justiça como equidade* o *foco reflexivo* é voluntariamente estabelecido na concepção de justiça, em nosso modelo de reflexão pública o foco será assumido da representação pública, mas guardando outras possibilidades reflexivas. E é exatamente essa possibilidade reflexiva que constitui a segunda característica da *posição original* transposta à *teoria normativa do conhecimento público*: a disposição à reflexão pública de outras possibilidades de se conceber a realidade social, como uma ampliação representativa, como uma abertura aos limites que dão sentido à dinâmica social e individual, com outros *focos cognoscitivos*, entre os quais o político é somente mais um. Essa tarefa especulativa é aquela atribuída à filosofia política por Rawls, e é ela que,

incorporada ao método de reflexão pública, deverá, além de constituir as condições de auto-reflexão e ação pública, ampliar os limites cognoscitivos disponíveis à atualidade.

Essa, então, é a primeira das características transpostas do modelo rawlsiano ao da *teoria normativa do conhecimento político*, a saber, a da garantia da unidade reflexiva. Cognoscitivamente, poderíamos afirmar que se se pode ser compreendido ou levado em conta (mesmo que contestado), há a unidade reflexiva. O ambiente é o mesmo às partes, e a universalidade instrumental necessária à auto-compreensão pública, deliberação e ação política está instaurada. Além dessa unidade instrumental, como vimos, resta ainda à reflexão pública ampliar seus próprios limites, seja através da especulação filosófica, seja por meio da fundamentação instrumental das ações públicas e constituição normativa da realidade social na auto-representação pública com fins à deliberação política.

Para tanto, o modelo que pretende se apropriar da construção argumentativa da *justiça como equidade* ainda tem algo a justificar quanto à idéia de unidade reflexiva (ambiente político-cognoscitivo) que a *posição original* representa. É a necessidade de situar as partes envolvidas (indivíduos e grupos) no largo espectro da representação comum, em seus limites, em sua forma, na atualidade, em sua dinâmica, em suas regras de contato com a representação individual de mundo. Situar, nesse contexto, significa equanimizar as condições cognoscitivas a partir da representação pública de atualidade em sua disposição mais universal, representação essa, portanto, informada pela ciência, pela filosofia, pela história, enfim, pelo senso comum constituído em condições *supra-contingentes*. Esse seria, assim, o modelo de

intelecto político apto a justificar tanto a justiça de Rawls quanto apresentar os vários focos cognoscitivos à representação pública.

Sem essa equanimização do conhecimento, sem estabelecer as condições de igualdade na apreensão normativa de realidade, a qualquer esforço político, racional ou não, não haverá a possibilidade de constituição de um ambiente reflexivo comum, e a vida pública equivalente deverá ser o império do oportunismo das forças precipitadamente competitivas, do desrespeito ao indivíduo naquilo que lhe é mais sagrado e íntimo, que é a auto-estima, do domínio da sorte, do acaso e da violência; tal como em um jogo selvagem para o qual a humilhação e morte de uns premiará o sucesso de outros, sempre em menor número; ou como numa tragédia, na qual os mortais não têm consciência para compreender as regras da vida, de todo modo já determinadas, mas a tem para responder moralmente por sua ignorância e erro previsível.

O equilíbrio reflexivo

O que seria, então, essa equanimização cognoscitiva? Sob quais princípios se a realizaria? Em primeiro lugar, devemos atentar que não se trata aqui de um simples problema de justiça; não é um cálculo para equalizar as oportunidades e acessos aos bens públicos. É mais, portanto. É uma maneira de explicitar uma visão da realidade social a partir da tradição⁵⁶, e publicizá-la universalmente. Na tradição moderna liberal, essa tarefa sempre coube à educação institucionalizada, que faria com que os indivíduos se tornassem cidadãos, pessoas com uma visão de mundo que transcendesse seus limites

⁵⁶ E a visão pública de realidade é sempre normativa.

particulares para terem uma visão do corpo social com seus objetivos remotos, de longo prazo. Eis que temos então a idéia de *autonomia*, que, extraída de qualquer base apriorística, representa o que temos chamado de *eqüanimização cognoscitiva*. Eqüanimizar o conhecimento é fazer com que as partes possam ascender aos elementos mais essenciais da cultura, da civilização, a partir de certo campo significativo, de certo arranjo representativo estabelecido normativamente, e sobre o qual permite-se o ajuste institucional, convencional, assim que se alterem aqueles elementos. A correspondência institucional à essa posição na *Teoria* seria a educação política, universal, essencial, democrática.

E esse seria o nosso segundo esforço definicional: quais princípios modelariam um programa de educação política, de forma a inserir as partes dentro de um ambiente reflexivo comum equanimemente? Essa questão, evidentemente, traz como principal problema a própria pertinência da proposta: qual a natureza cognoscitiva da política? O que implica em questionar também qual a relação entre a noção de política na *Teoria da justiça* e qual na *teoria normativa do conhecimento político*. De forma sintética, podemos afirmar que na *Teoria da justiça* o âmbito do político é definido pelos elementos e questões que são comuns às visões de mundo das partes que tangem o público no sentido mais clássico, e as deliberações decorrentes da reflexão comum são aplicadas à constituição de uma sociedade (ideal, mas que tem sua realidade no confronto com o imaginário e com a viabilidade racional⁵⁷). Cognoscitivamente, entretanto, o ambiente necessário à política não pode ser

⁵⁷ “I have emphasized that this original position is purely hypothetical. It is natural to ask why, if this agreement is never actually entered into, we should take any interest in these principles, moral or otherwise. The answer is that the conditions embodied in the description of the original position are ones that we do in fact accept. Or if we do not, then perhaps we can be persuaded to do so by philosophical reflection.” (RAWLS, 1997b, p. 21).

construído, e faz parte das condições dadas anteriormente às quais a *posição original* é imaginada. Só é possível falar de política, no âmbito cognoscitivo, quando se partilha elementos conceituais/representativos comuns, e quando há o ambiente reflexivo (a reflexão operada publicamente) estendido universalmente às partes. Se no *liberalismo político como teoria da justiça* a idéia com que se trabalha é sociedade, e não comunidade (pois a dinâmica social não é pensada como visando à algum fim), em um método de reflexão pública o que temos é a comunidade representativa, de pressupostos, de localização, de condições mínimas de troca de significados lingüísticos, de razão enfim, como se o mundo vivido comumente fosse o *mundo fechado* imaginado na *Teoria*.

Supondo, assim, que tal comunidade cognoscitiva seja possível⁵⁸, vem da *justiça como equidade* e de sua correspondente visão de filosofia a idéia de que não temos mais recursos para a pretensão de nos orientar politicamente na história do que aqueles contidos na *posição original* – uma motivação para fazer algo, uma visão de si mesmo (a atualidade), a idéia de razão⁵⁹. Se assumirmos tal pressuposto, devemos voltar à questão de como modelar princípios para uma educação política. Obviamente, buscaremos na *Teoria da justiça* as orientações para um modelo a ser construído. Esse modelo deve enfrentar duas outras questões: a primeira é a de se a política deve ser concebida com a busca do controle racional sobre a vida; e a segunda, é se a educação é apenas um instrumento de controle ideológico. Tentaremos responder à essas duas questões.

⁵⁸ Há inúmeras críticas sobre a concepção de razão e viabilidade do modelo da posição original na obra de Rawls, às quais não nos referiremos.

⁵⁹ Ou seja, é tentarmos sair do buraco puxando os próprios cabelos. Uma espécie de autismo histórico.

Um modelo de educação política pode extrair seus princípios do procedimento que Rawls chama de *equilíbrio reflexivo*. O *equilíbrio reflexivo* é a reflexão que não se detém em um só arranjo de coisas, mas considera as possibilidades de compreensão e análise de questões em vários ambientes, mesmo os ainda não concebidos, como numa análise que começa a se refletir a si mesma. É o pensamento que se considera na história, e não vê a própria atualidade a última instância de verdade ou realidade. Rawls o descreve como um estado de coisas, um exame ponderado das premissas que perfazem a atualidade em questão, com os juízos sendo sempre submetidos à análise que retornam sobre si mesmos. Esta reflexão (no caso de se buscar princípios de justiça), procura a coincidência de princípios e opiniões entre as partes (o equilíbrio), e permite saber com quais princípios os julgamentos das partes se conformam e de quais premissas derivam (RAWLS, 1997a, p. 23)⁶⁰.

Há ainda outra particularidade na *posição original* que, unida à auto-reflexão pública, pode nos indicar um caminho para os princípios de educação política. Trata-se do conhecimento disponível às partes no interior da *posição original*, atrás da blindagem relativa o *véu de ignorância*. Essa circunstância traduz uma aspiração antiga de nossa cultura de tomar a atualidade como contingência como uma conjunção de arranjos possíveis, não necessários, provisórios, ao mesmo tempo em que vê os ideais comuns como acima dela como referências estáveis, embora não fixas. Na distância entre uma situação provisória (a contingente) e a outra (a ideal), constitui-se o afazer humano, o afã de gestão das vidas privadas e públicas. No caso da *Teoria da justiça*, tal estabilidade e unidade é encontrada na comunidade representativa de

⁶⁰ “It is an equilibrium because at last our principles and judgements coincide; and it is reflective since we know to what principles our judgments conform and the premises of their derivation.” (RAWLS, 1997b, p. 20)

possíveis atualidades, no espaço de semi-isenção reflexiva originada daquela visão cultural de mundo. É dessa distância também que nasce o ideal de educação como o instrumento público de emancipação dos limites individuais vinculadas ao *endereço existencial*⁶¹ da pessoa, e que Rawls vai se apropriar quando imagina o conhecimento mínimo necessário à participação política supra-contingente. Esse saber do indivíduo próprio à política é filtrado pelo *véu de ignorância*, que impede os conhecimentos particulares (os tomados como contingentes ou individuais), e garante as partes dos conhecimentos genéricos, os dados pela cultura e pela reflexão sobre ela em seu “estado da arte”, em suas características mais públicas, mais universais dentro do plano de representação da vida social historicamente considerada. Assim, sobre as partes,

...considera-se como um dado que elas conhecem os fatos genéricos sobre a sociedade humana. Elas entendem as relações políticas e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. (RAWLS, 1997a, p. 148)⁶²

Esses conhecimentos, a saber, a teoria política, a economia, a sociologia, a história e a psicologia social, são, portanto, aqueles que elevarão o indivíduo ou grupos de indivíduos à condição de agentes políticos situados. Esses saberes, no modelo do *liberalismo político como teoria da justiça*, são os verdadeiramente relevantes à sabedoria política, à cidadania, à capacidade de

⁶¹ Endereço existencial - a constituição existencial e emocional do indivíduo a partir de sua cultura, situação sócio-econômica, habilidades desenvolvidas, características particulares etc. É o “lugar” ocupado pelo indivíduo na dinâmica histórica, econômica, social.

⁶² “It is taken for granted, however, that they know the general facts about human society. They understand political affairs and the principles of economic theory; they know the basis of social organization and the laws of human psychology.” (RAWLS, 1997b, p. 137)

compreender os problemas políticos para além das particularidades próprias à visão individual de mundo, para além do que vincula o indivíduo à uma visão fragmentada da vida social, não reflexiva ou reflexiva sobre bases mais limitadas. A função essencial de uma educação política, portanto, é demonstrar os limites da auto-reflexão pública; os condicionamentos epistemológicos e culturais aos quais está submetida a objetividade atual; a localização existencial, emocional, social, econômica e cultural do indivíduo; o confronto da atualidade corrente com outras atualidades na história. Enfim, é elevar o indivíduo à compreensão política da vida social, da realidade como é vista atualmente e em confronto com outras realidades, da fragilidade e provisoriedade dos conceitos que estruturam seu mundo, ou seja, é fazer com que ele perca definitivamente a familiaridade com o mundo, a visão habitual e irrefletida das coisas e de si mesmo. Eis o que constitui o objetivo do que temos chamado de *educação política*.

Devemos voltar, entretanto e sumariamente, às duas dificuldades postuladas acima. A política deve ser entendida como o controle racional da vida pública? De acordo com Rawls, e a tradição à qual se filia, a resposta é *sim*. Em uma cultura que se vê como racional, não há outra saída a não ser a da racionalidade. Aliás, é impossível tentar deixar de ser racional sem se pagar um preço excessivamente alto. Isso porque qualquer arranjo particular será fragmentário, será parte faltosa da visão que a deu origem, e conflitos e confrontos certamente terão sua origem nessa limitação, ainda que não demarquemos com precisão ou definitividade os limites extremos de nosso conhecimento ou ignorância. Esse todo racional que conforma as partes, todavia, não é um “espírito absoluto”, mas antes uma forma de se ver

publicamente⁶³, o indivíduo e a sociedade. A dinâmica social será constituída não de átomos, mas de fragmentos em busca de uma completude representativa. Daí não se poder, na *atualidade* que permite constituir os princípios de justiça na *Teoria*, conceber outra alternativa que não seja o da racionalidade dirigida incorporada no dispositivo da *posição original*. A racionalidade fora de seu enquadramento universal (representativamente), quando fragmentada, é tirânica, é brutal, é sanguinária, e sorve sua seiva da luta que se trava no interior dos indivíduos e da sociedade, atuando sob o nome de liberdade.

Entretanto, racionalidade deve ser entendida com uma certa forma cultural, como padrões de conhecimento e de relacionamentos entre os indivíduos. Assim, a unidade cognoscitiva pretendida tanto pela *justiça como equidade* quanto pela *teoria normativa do conhecimento público*, não é buscada em determinada forma de racionalidade ou conhecimento, mas daquela extraída da origem dos ideais de nossa cultura, ou da visão dessa cultura em sua forma mais abrangente e historicamente situada. Significa, então, não só conhecer, mas reconhecer os condicionamentos dentro de um universo de possibilidades.

Naturalmente, dessa pretensa unidade cognoscitiva surge a cara questão liberal que tão freqüentemente pode acossar a obra de Rawls: a de que a razão moderna é uma jaula de ferro⁶⁴ que aprisiona o homem por ser incapaz de conceber algo além de si mesma, e qualquer teoria que se apóie nela não compreendeu a idéia de liberdade. Ou ainda a possível oposição de que a modernidade se caracteriza pelo *panoptismo*, e a política e o direito não são mais que instituições de monitoramento do corpo e do tempo do indivíduo,

⁶³ A partir dos padrões de comportamento coletivo identificados (ver RAWLS, 1997b, p. 109).

⁶⁴ Como em Max Weber.

justificadas por uma história interna da verdade (uma razão atual), mas sem nenhuma referência externa a si mesma.⁶⁵ Não desenvolveremos uma defesa da *Teoria* no seu afã de estender os princípios de justiça forjados sob uma concepção de razão às sociedades democráticas constitucionais, mas diremos de uma idéia que pode estruturar um bom argumento de defesa. Tal como para a *Teoria da justiça*, a *sabedoria política* parte do pressuposto de que temos que começar por nossos juízos refletidos sobre os elementos essenciais e mais abrangentes da cultura atual, da forma concreta assim como são representados publicamente, e não começar de um ideal social qualquer, ainda que muito atraente. Nesse sentido, não há como se dizer aqui que a *Teoria da justiça* seja apenas uma justificação ideológica de um certo ponto de vista hegemônico ou que atenda simplesmente ao apelo não justificado da maioria, que tenha força social o suficiente para se impor. Antes disso, e de acordo com a tradição liberal, a deliberação política não é pensada a partir da substituição de uma contingência inóspita por um ideal atraente, mas da própria contingência compreendida por modelos cognoscitivos que se auto-refletem. Não há sentido para uma noção como *ideologia* nesse contexto. Independente dos traços hegemônicos em certa representação pública de mundo, é dela que temos que partir. Pois além de um problema de concepção, as estruturas políticas encontram os maiores problemas em se realizar, e não em se justificar. Um dos trabalhos centrais da política racionalizada, então, é equanimizar sua concepção e seu contexto⁶⁶, e o instrumento próprio da tradição liberal para isso é a educação.

Como então dizer que a educação política seja apenas um instrumento ideológico? Ainda que tenha sua forma institucional cooptada para essa tarefa,

⁶⁵ Como em FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

⁶⁶ Ou “desalienar”.

é de se pressupor que nenhum discurso hegemônico resiste ao questionamento de sua estrutura. Repetimos: nenhum. Se houver uma referência externa, publicamente abordada, que compreenda o discurso hegemônico, ela tomará o novo lugar. Não haveria, portanto, maior liberdade que o encontro da representação pública com os próprios limites cognoscitivos e o partilhamento desses limites com todos os envolvidos. O problema central da política não seria, assim, um problema teórico, de justificativa, mas um problema prático, de equanimização cognoscitiva e publicização dos limites reflexivos.

Educar, dessa forma, é sobretudo conhecer o conhecimento. É mais que reafirmar uma visão de mundo⁶⁷ em confronto com outras, dentro de um ambiente de tolerância, mas buscar compreender o contexto no qual se posicionam e se formam as visões de mundo. É nesse papel complementar e irrevogável da educação – reconhecer e ampliar – que se forma a política – reconhecer e deliberar.

Para que haja o *reconhecimento* dentro do duplo papel da educação, é preciso que se realize o que temos chamado de equanimização cognoscitiva. Como dito, por isso não entendamos a doutrinação ideológica institucionalizada, mas o reconhecimento dos limites atuais à ação, ao conhecimento e ao auto-conhecimento. Só assim, como pensamos, habilitamos indivíduos à questão da vida coletiva nos limites próprios desta instância, além de propiciar as condições de transcendência de contextos, de especulação que consiga oferecer alternativas ao *estabelecimento*. Naturalmente, o simples fornecimento de um arcabouço racional que molde as visões de mundo (partes) e as tome como simples diversidade admitidas em determinada profundidade

⁶⁷ Nesse sentido, toda visão de mundo é normativa, instrumental.

conceitual ou representativa, seria o exemplo cabal da tirania, pois seria o império de uma visão superior (ainda que se diga neutra), compreensiva, prevalente em seus termos e que transforma em si mesma tudo o que pode surgir como alternativa. Sem a tentativa de transcendência de contexto, tanto a *Teoria da justiça* de Rawls como a *teoria normativa do conhecimento político* seriam totalitárias. Na primeira, a transcendência é prevista na circularidade dos conceitos que fundam a *justiça como equidade*, modelando e sendo remodelados a partir da instância reflexiva pública; na segunda, essa circularidade é dada entre as esferas de normatização e deliberação (reconhecimento), e a esfera dinâmica, assumida pela especulação filosófica como parte da educação política.

III – Do modelo da *Teoria da justiça* pode-se extrair um método de reflexão pública.

As intuições mais significativas do método de reflexão pública que pensamos derivar da *Teoria da justiça* de Rawls são duas, a saber, a que pressupõe uma tese sobre a mudança social e a que pressupõe uma tese sobre um aspecto cognoscitivo da política.

A *posição original* reflete uma forma de se pensar a política. Ela é um dispositivo para se pensar as condições de deliberação política, que por sua vez são baseadas em um critério de justiça. Para tanto, ela precisa de uma certa visão de realidade social, cujo conteúdo será preenchido normativamente, isto é, a partir de uma visão de elementos políticos partilhados por certa cultura convertidos em conceitos fundantes para o modelo. Essa visão de realidade social é pressuposta na *posição original*, e podemos afirmar a partir dela que a

deliberação política situa-se no equilíbrio entre a *análise histórica* e a *busca de efetivação de ideais coletivos*; fora desses pólos está o espaço dos indivíduos. De acordo com a tradição moderna que remonta a Maquiavel, Rawls, por sua *Teoria da justiça*, crê que uma correta análise de nossa experiência atual sobre o passado, somada à imaginação filosófica (que busca transcender contextos), e à busca dos ideais que orientam o esforço coletivo, perfaz todo o nosso aparato de gestão da própria vida social. Os agentes políticos na *posição original*, com uma visão de mundo que objetiva o fenômeno coletivo e não individual, não possuem mais que isso: uma capacidade analítica para decompor a atualidade em confronto com a história, e a motivação dos ideais que os limites do ambiente reflexivo impõem e que os fazem ser mais que metas individuais. Dessa dinâmica reflexiva é que extrai-nos os elementos de um método de reflexão voltado para a deliberação política.

Como dissemos, é o equilíbrio entre a análise histórica e a busca dos ideais que constitui a reflexão própria à deliberação política. Mas o que é esse equilíbrio? Vamos exemplificar: entre aqueles dois pilares da ação política, se houver ênfase nos ideais atrativamente uma certa atualidade, podemos ter como resultado a *aristocracia* ou alguma outra forma de governo que pretenderá impor uma certa concepção de bem, o que, claro, não se fará sem um longo processo de violência, sem garantia de sucesso. Os nossos ideais nascem de uma negação da atualidade, e são importantes como tais. Tentar concretizá-los a qualquer custo é fruto do desespero, e é não compreender que logo que eles se tornam atualidade, outros surgirão para preterir nossa satisfação.

Se há ênfase reflexiva na vida prática, no aspecto contingencial da atualidade, o resultado pode ser a *anarquia*, a falta de uma referência universal

mas não opressiva para fornecer um senso de coletividade, de pertença a um ambiente comum. A anarquia é a concepção da vida pública a partir do ponto de vista individual, sem levar em conta ou simplesmente não aceitando a idéia de que há problemas públicos não dados ao indivíduo, e que só histórica e coletivamente podem ser apreendidos.

Quando a análise política não vê nenhuma outra referência válida que não seja a tradição, a visão de passado, temos então o *conservadorismo*, certamente uma postura que exclui dos critérios de ação pública os ideais e a simples contingência.

Há, entretanto, uma postura metodológica que pretende oferecer uma alternativa às posturas ideológicas anteriores, que é a que tem no *equilíbrio reflexivo* a sua ênfase. Essa postura apóia-se tanto na história vista da atualidade como dos ideais que são forjados pela atualidade. Compreender os limites reflexivos, conceber a atualidade historicamente, ou seja, como uma entre outras, e tomar os ideais como motivações atrativas, mas não substitutivas, são característica do *equilíbrio reflexivo*. A articulação entre aqueles dois pilares da ação política é pensado como uma postura natural às democracias constitucionais igualitárias que tenham como ideal algum critério de justiça social.

É dessa postura metodológica que surge a tese da mudança social em Rawls. A própria constituição de uma *Teoria da justiça* que tem como elemento central a análise racional do aspecto supra-contingencial da vida pública mostra que as mudanças sociais devem ser promovidas preferencialmente não pela cisão da atualidade, pelo desligamento com o passado e sua substituição pelos ideais potencializados pela carência, desordem ou sofrimento. Embora a *Teoria da justiça*, em confronto com nosso momento histórico no Ocidente, seja

uma doutrina revolucionária⁶⁸, uma vez que para aplicá-la teríamos que romper com nossa tradição moral, política e jurídica em vários aspectos, ela é também uma tentativa de fundar uma passagem, seja quando forja um ideal atrativo de justiça social extraído da própria representação pública atual, seja quando confronta a atualidade com o passado em busca dos próprios limites. O esforço teórico de Rawls tenta mostrar que não se promove mudanças só com idealizações, mas sim pela composição com o que temos como real. Ideais são atrativos, mas não substitutivos. Exceto pelo desespero, pela irracionalidade belicosa, não se pode contar muito com os arranjos espontâneos que derivam do esforço racional.

Na continuidade ponderada pela força evasiva dos ideais é onde se firma a verdadeira mudança. A força argumentativa da *Teoria* de Rawls, como pensamos, reside na percepção de um conteúdo fortemente revolucionário na concepção moderna da política, que ainda não foi realizada. Assim, basta que busquemos cumprir os ideais que hoje se tornaram tradição, mas tradição latente, que seremos verdadeiramente revolucionários. Levemos a sério os ideais contidos em nossos ordenamentos político e jurídico, e veremos que logo as contradições e limites de nossa práxis (ou representação pública) surgirão conflituosamente. Eis a forma implícita da mudança social contida na *Teoria da justiça*. Para tanto, a tarefa política se desdobraria em duas, conforme podemos extrair do modelo rawlsiano: em primeiro lugar, a tarefa política é equanimizar o conhecimento e aumentar a objetividade cognoscitiva pública (pela reflexão filosófica e educação política) – essa é a tarefa teórica da

⁶⁸ Imagine-se em nossos dias uma mudança no fundamento moral do direito de propriedade: que este só seja válido quando todas as necessidades básicas de todos os seres humanos forem atendidas. Se nesse século XXI a *Teoria da justiça* tiver sucesso ideológico, é bem possível que ela valide uma severa revolução nas relações políticas, jurídicas e morais, não revolucionando em nada os conceitos políticos admitidos no ocidente desde a Revolução Francesa.

política; e atuar para que se concretizem os princípios normativos extraídos da representação pública e deliberados em ambiente reflexivo próprio aos ideais de nossa cultura política (publicidade, igualdade, racionalidade) – essa é a tarefa prática da política.

A segunda intuição mais significativa do método é a que pressupõe um importante aspecto cognoscitivo da política, a saber, o de que a natureza da reflexão individual difere da natureza da reflexão pública. A justiça igualitária e democrática não é jamais obra de um sábio, mas é fruto de uma sabedoria diferente, e diferente porque é uma sabedoria coletiva, e coletiva porque tem objeto e forma que não se resumem à cognição individual. Características da sabedoria coletiva: ela se dá pelo confronto atual e histórico dos pontos de vista individuais ou de grupos (análise histórica), resultando em algo possivelmente diferente do maduro raciocínio individual; sua concepção de verdade é instrumental; seus fins são estabelecidos em função dos interesses coletivos, embora preservando direitos individuais; muitas de suas ações não são compreendidas na atualidade, mas dirigem-se para os interesses coletivos de alcance histórico, por exemplo, como os interesses do povo enquanto espécie e não somente como consumidores (atuais); suas operações serão realizadas sobre o plano de representação pública, a visão comum de fundo de determinado ambiente público; qualidades morais públicas: razoabilidade, tolerância, prudência.

Na *posição original*, o confronto das visões de mundo resultou em princípios de justiça já previamente moldados pelas condições em que foram dispostas às partes, mas todo o modelo e resultados foram concebidos por Rawls, usando-se de princípios que preconiza às partes e de acordo com os limites do modelo. A reflexão pública, entretanto, dá-se além de qualquer

racionalidade compreensiva; será sempre pelo passado que se estabelecerá o presente, e as deliberações podem firmar-se numa sólida auto-compreensão, mas não terá jamais uma última segurança. Mesmo assim, o confronto de pontos de vista certamente produzirá uma realidade social dificilmente prevista, tal como na *posição original*, mas, como essa, insere-se em um ambiente, e esse ambiente é o que permitirá a unidade necessária à reflexão e à deliberação políticas.

O nosso método de reflexão política apóia-se, principalmente, sobre aquelas duas intuições básicas extraídas da *Teoria da justiça* de Rawls. Mas há uma estrutura conceitual ainda a ser apresentada, ainda que de forma embrionária. O que se pode perguntar nesse momento é sobre a propriedade de tal método. Rawls, como pensamos, pretendeu forjar as condições ideais de reflexão pública a partir de condições e limites muito verossímeis, dentro do âmbito de possibilidade e realização, como em um bem repassado *daydreaming*. E ao fazer isso, usou-se de um procedimento que dava-se conta dos próprios limites reflexivos, de como estabelecer conceitos que podem fundamentar a ação prática, de como compor as diferenças cognoscitivas em torno de objetivos práticos, de como deixar em aberto, como liberdade, os aspectos cognoscitivos que não se encontram na atualidade. O nosso objetivo foi não só compilar esse procedimento que encontramos na *Teoria da justiça*, mas tentar expandi-lo intuitivamente, tal como o exercício de pensamento proposto por Rawls com sua obra. A segunda parte deste trabalho é consagrada a esse exercício, e seguirá a estrutura abaixo apresentada esquematicamente.

IV – Conclusão

Neste capítulo pretendemos responder à pergunta inicialmente proposta, a saber, quais eram os elementos da *Teoria da justiça*, e de que forma, seriam apropriados pelo que temos chamado de *método de reflexão pública*, e o que na *Teoria* constituía a *sabedoria política*. Começamos por duas hipóteses, a de que a *Teoria da justiça* era um modelo de fundamentação epistêmica da política, e a de que daquele modelo podia-se extrair um *método de reflexão pública*. Para a primeira hipótese, tentamos demonstrar as implicações cognoscitivas da *justiça como equidade* em um modelo que pretende ir além de estabelecer critérios de distribuição de bens. O aumento da objetividade pública pela educação e especulação filosófica, e a realização dos ideais normatizados são os objetivos por excelência do afazer político.

Ao falarmos do *método de reflexão pública* extraído da *Teoria da justiça*, invocamos duas intuições, em especial. A que vê na obra do autor americano uma tese sobre a mudança social, que sugere uma compreensão do afazer político como o equilíbrio entre dois pilares, a saber, a *análise histórica* e a *realização dos ideais latentes na sociedade*; e a que toma a reflexão pública como diferente da do sujeito epistêmico.

Esses elementos fundarão o *método de reflexão política*, que agora deverá ser estruturado em sua forma e princípios. É o que faremos na segunda parte deste trabalho.

PARTE II

O MÉTODO DE REFLEXÃO PÚBLICA

O MÉTODO DE REFLEXÃO PÚBLICA

I - INTRODUÇÃO

Expostas, assim, as idéias que na *Teoria da justiça* serão aproveitadas em nosso método, passaremos agora a estruturá-lo e apresentar sua forma. O método, entretanto, embora ancore-se no procedimento e nas recomendações de Rawls para os seus objetivos, é bem mais do que esse autor pretenderia afirmar. A pretensão de se construir um método para deliberações políticas é bastante ambiciosa, e demandaria uma fundamentação não menor e não menos rigorosa que aquela feita na *Teoria da justiça*. As justificativas para esse nosso esforço, todavia, são de outra monta. A primeira é que, ao invés do rigor buscado na autoridade de comentadores da obra de Rawls, dos filósofos da história e dos epistemólogos da política, preferimos empreender em parte uma pesquisa temática convencional na *Teoria da justiça*, em parte um diálogo intuitivo (mas nem por isso inepto, como pensamos) em torno dos problemas que hoje são centrais ao debate político: a racionalidade instrumental é apenas um instrumento ideológico?; o papel da filosofia deve ser cada vez mais abstrato, distante das demandas práticas coletivas?; há possibilidade de mudança social dentro de um sistema de controle tecnocracional cada vez mais poderoso e profundo? Essas são questões que direta ou indiretamente são tratadas pela *sabedoria* tomada como um método de reflexão para deliberação política. A segunda justificativa é também metodológica: pela tentativa de

originalidade da empresa; pela aceitação do exercício proposto por Rawls, a experiência de pensamento; por achar que a filosofia não se faz somente pela sua história e que é possível assim mesmo estar situado em seus problemas-limites, é que vemos pertinência e defesa em nossa ambição. A terceira e última justificativa do método, e a mais importante, é que o saber político se distingue de qualquer outro campo epistemológico pelo fato de se constituir na supremacia do senso comum, no lastro final para o qual todos os outros saberes devem concorrer. Jamais se deve perder de vista que todo o esforço coletivo deve-se voltar à visão de mundo comum, ainda que seja para alterá-la gradualmente. Assim, faz-se parte do método que o nosso ponto de partida seja o inventário comum da vida pública.

O que tentaremos fazer a seguir, então, é apresentar os princípios desse possível *método de reflexão política*. Ao invés de constituir um processo inteiramente acabado, nosso esforço é uma tentativa de constituir um corpo de *insights* extraídos da obra de Rawls a serem futuramente desenvolvidos, possivelmente em várias outras teses. E este, aliás, é o que consideramos como o seu maior mérito: o de demarcar uma nova abordagem especulativa que possa ser fecunda e gerar várias outras pesquisas mais amadurecidas.

No capítulo II, *princípios e constituição*, apresentamos algumas idéias que formam e condicionam o pensamento público inventariando a representação comum de mundo em seus elementos mais fundamentais; no capítulo III, faremos uma descrição geral do método, com sua estrutura e movimento.

II - PRINCÍPIOS E CONSTITUIÇÃO

1) PROSPECÇÃO CONCEITUAL

a) *Os limites especulativos da Teoria da justiça são os do empirismo.* O empirismo nega o caráter absoluto da verdade ou, ao menos, da verdade que é acessível ao homem; reconhece que toda verdade pode e deve ser posta a prova, logo, eventualmente modificada, corrigida ou abandonada; não se opõe à idéia de razão ou não a nega senão nos limites em que a razão pretende estabelecer verdades necessárias, isto é, tais que valham absolutamente de forma que seja inútil ou contraditório submetê-las a controle; nega todo conhecimento ou princípio inato, isto é, tal que deva ser reconhecido como válido necessariamente, fora de qualquer atestação ou controle (Locke); nega o supra-sensível, entendendo-se por isso toda realidade que não se deixe atestar e controlar um modo qualquer; acentua a importância da realidade atual ou imediatamente presente nos órgãos de atestação e de controle, isto é, do fato; reconhece o caráter humano como limitado, parcial ou imperfeito para atestar e conhecer a verdade (ABBAGNANO, 1982, pp. 308-310).

O dispositivo de pensamento forjado na *Teoria da justiça* é erigido a partir dessas constrições de fundo. A *posição original* é concebida a partir de uma razão instrumental, local, sem acesso ou recurso a nenhuma garantia de verdade externa; o consenso entre as partes, que será extraído de condições que simulam o indivíduo que se fia apenas nos sentidos, no conhecimento partilhado, em seu passado e raciocínio, guiará o que a sociedade verá como futuro a partir dos princípios de regulação de sua vida.

Uma observação é importante, entretanto: a *Teoria da justiça* assumirá o empirismo essencialmente metodológico⁶⁹. Não negará nenhum princípio inato ou transcendente, mas dirá apenas que estes fazem parte de visões abrangentes e, como tais, não constituirão base convincente para fundar constituições políticas. A questão da verdade deve ser preterida no debate político exatamente porque é o empirismo que fornece o “mínimo metafísico” como regra para o partilhamento normativo comum. A desconfiança sistemática sobre o conhecimento atual isenta a pretensão de uma luta final sobre a verdade, o que, em política, significa identificar ideologia⁷⁰ a uma visão de mundo própria das doutrinas abrangentes. Como decorrência dessa visão,

⁶⁹ Há uma discussão entre os comentadores de Rawls sobre o papel da filosofia especulativa em sua concepção de política. Ver, p.e. (BAIER, 1989), (DOPPELT, 1989), (VITA, 1992), (HAMPTON, 1989), (AUDARD, 1988), (DUPUY, 1988) etc. Para assumi-la como prática e instrumental, o autor americano busca reconciliar Hume e Kant, retirando da filosofia deste seus pressupostos apriorísticos, e mantendo os limites ao modelo cognoscitivo daquele. Ao dar a interpretação kantiana da justiça como equidade, Rawls afirma que Kant “começa com a idéia de que os princípios morais são objeto de uma escolha racional” e que “a filosofia moral torna-se o estatuto da concepção e do resultado de uma decisão racional adequadamente definida” (RAWLS, 1997a, p. 276) [“For one thing, he begins with the idea that moral principles are the object of rational choice”; “Moral philosophy becomes the study of the conception and outcome of a suitably defined rational decision” (RAWLS, 1997b, 251)]. Descartada a ênfase no lugar da generalidade e da universalidade na ética de Kant, a base para a legislação moral deve ser encontrada em “determinadas condições que caracterizam os homens como seres racionais iguais e livres”, o que é representado pela posição original (RAWLS, 1997a, p. 276) [“Finally Kant supposes that this moral legislation is to be agreed to under conditions that characterize men as free and equal rational beings” (RAWLS, 1997b, p. 252)]. Autonomia, para Kant, seria a capacidade da pessoa agir a partir de princípios escolhidos com base em sua natureza de ser racional e livre. “Os princípios que norteiam suas ações não são adotados por causa de sua posição social ou de seus dotes naturais, ou em vista do tipo particular de sociedade em que ela vive ou das coisas específicas que venha a querer.” (RAWLS, 1997a, p. 276) [“The principles he acts upon are not adopted because of his social position or natural endowments, or in view of the particular kind of society in which he lives or the specific things that he happens to want” (RAWLS, 1997b, p. 252)]. À essa visão da autonomia corresponde o véu de ignorância, que impõe às pessoas as condições que, de acordo com Kant, expressam a base específica das decisões morais. Assim como a condição de seres livres e racionais é expressa pela posição original e a idéia de autonomia é atendida pelo véu de ignorância, aos imperativos categóricos equivalem os princípios de justiça. “Agir com base nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer que sejam os nossos objetivos particulares (Rawls, 1997a, p. 278) “To act from the principles of justice is to act from categorical imperatives in the sense that they apply to us whatever in particular our aims are” (RAWLS, 1997b, p.253)]. Dessa forma, “a posição original pode, então, ser vista como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica” (RAWLS, 1997a, p. 281) [“The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant’s conception of autonomy and the categorical imperative” (RAWLS, 1997b, p. 256)]. Ao falar dos dualismos na filosofia moral de Kant, Rawls afirma ainda que a “sua concepção moral tem uma estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes atribui, mas sim quando eles são remodelados e sua força moral é reformulada no âmbito de uma teoria empírica” (RAWLS, 1997a, p. 283).

⁷⁰ Ideologia: representação atual de mundo como explicação última da realidade.

não se deve pressupor que existam respostas globalmente razoáveis e aceitáveis para os numerosos problemas sociais e políticos (no escopo da *Teoria da justiça*, problemas de justiça política) que podem apresentar-se para nós (RAWLS, 2000b, p. 274)⁷¹. Ainda que tomadas de boa-fé, as partes, ou as pessoas comuns, podem não se entender quando assim o desejam por limitações naturais do juízo e do posicionamento de cada um na sociedade e na existência. Rawls descreve alguns desses impedimentos no §2 da conferência II (RAWLS, 2000a, pp. 98-102)⁷². Nossos modelos racionais, por mais sofisticados que sejam, não conseguem abranger a complexidade inextricável da vida e da sociedade.

b) Os pressupostos gerais do liberalismo são também assumidos pela Teoria da justiça. Alguns dos pressupostos gerais do liberalismo assumidos pela *Teoria da justiça* são (parte I, capítulo II): o problema humano pode ser dado e compreendido pelo indivíduo; o indivíduo possui um certo afastamento da sociedade, e esta é tomada como um palco de atuação⁷³; os relacionamentos sociais são tomados como representações, que são formas contingenciais de atuação do ator social; ela se insere em um mundo social onde devem coabitar visões dele intimamente irreconciliáveis.⁷⁴

⁷¹ “We should not assume that there exist reasonable and generally acceptable answers for all or even for many questions of political justice that might be asked. Rather, we must be prepared to accept the fact that only a few such questions can be satisfactorily resolved. Political wisdom consists in identifying those few, and among them the most urgent.” (RAWLS, 1999, p. 438)

⁷² (RAWLS, 1996, pp. 54-58)

⁷³ Esses pressupostos são empiristas.

⁷⁴ Rawls afirma que o problema do liberalismo político “consiste em compreender como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis” (RAWLS, 2000 a, p. 25). [“The main conclusion to draw from these remarks... is that the problem of political liberalism is: How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?” (RAWLS, 1996, p. xx)]. Seu objetivo “consiste em descobrir em que condições é possível haver uma base de justificação pública razoável no tocante a questões políticas fundamentais” (RAWLS, 2000 a, p. 27) [“Given the fact of the reasonable pluralism of democratic culture, the aim of political liberalism is to

Como já referido anteriormente, o indivíduo normativo constitui o recuo intelectual da sociedade, é autônomo, racional, possui metas e senso de justiça, e vê a vida pública como um palco de atuação onde se desenrolam as suas relações juntamente a outros atores, talvez para uma platéia abstrata constituída de ideais personificados, em exata consonância com o individualismo metodológico de nossa cultura.

Aqui também devemos ressaltar que essas noções gerais (de indivíduo e outras), chamadas de *concepções-modelo*, fazem parte do artifício metodológico da *Teoria da justiça*. Elas são modelo não pelo fato de serem avalizadas por uma ou outra doutrina abrangente, mas pelo fato de pertencerem à tradição comum do ocidente liberal, e partilhadas na vida concreta de forma mais ou menos consciente.

Uma distinção entre a *Teoria da justiça* e a tradição liberal, entretanto, deve ser feita. Em Rawls a metáfora da vida privada se aplica apenas normativamente, como um recurso inicial à dinâmica do conhecimento público. Ela não é uma isenção intelectual como condição necessária para a autonomia e a liberdade individuais, mas será uma determinação coletiva que ganha o seu sentido dentro de um contexto representativo comum. Assumir-se a normatividade como base para um consenso político não difere dos conceitos partilhados próprios às visões comuns de mundo, sempre em estado de suspensão e provisoriedade, depois de precipitados em ações e reiteraões.

Junto com as concepções de pessoa e sociedade, outras ainda devem ser extraídas do fundo da cultura ocidental moderna, como, por exemplo, os conceitos de causalidade, razões pública e privada, autonomia, dicotomia

uncover the conditions of the possibility of a reasonable public basis of justification on fundamental political questions" (RAWLS, 1996, p. xxi)].

sujeito-objeto, liberdade como recuo intelectual e deliberação sobre o mundo, e outras que compõem os pressupostos conceituais da *Teoria da justiça*.

c) *O mundo social é tomado como representação*. Cremos poder afirmar a partir do método de Rawls: extraímos igualmente de nossa cultura um modelo de conhecimento representativo em dois níveis, conforme o senso comum se concebe a si mesmo⁷⁵. Poderíamos afirmar, conforme algumas teorias empiristas⁷⁶, que há um sujeito que conhece e um mundo que se dá aos indivíduos pelos sentidos, através da representação como se essa fosse uma duplicação, um reflexo na mente do indivíduo das coisas elas mesmas. Pensamos que esse modelo seria o mais próximo do partilhado em nossa cultura, e que constitui a nossa visão comum de mundo. Para organizar o material sensível, o espírito humano dispõe de algumas faculdades, como memória, razão, emoção e outras, que vão receber esse material constituindo modelos de interpretação e sentido, num trabalho realizado intersubjetivamente, numa cultura⁷⁷. Os dados sensíveis podem ser organizados diferentemente ao longo do tempo, a partir de um aprimoramento,

⁷⁵ Rawls remodela os dualismos próprios da filosofia moral kantiana no âmbito de uma teoria empírica (RAWLS, 1997a, p. 283), e substitui a dicotomia entre fenômeno e nômeneo, pelo ambiente representado de uma unidade reflexiva, a posição original, contra um mundo natural, não reduzido à racionalidade humana (ver Rawls, 1997a, p. 282, quando afirma seu distanciamento da doutrina de Kant) [A tradução brasileira traz revisões não contempladas pela edição original utilizada por nós neste trabalho, como as passagens das duas últimas citações]. Mas essa percepção do mundo como dividido em metades é algo muito profundo em nossa cultura, independentemente de como justificado, que ao observador leigo, mas atento, se mostra com facilidade. É nesse inventário comum que dispensa autoridade que devem se apoiar as concepções-modelo da *Teoria* e da política liberal.

⁷⁶ Por exemplo, a de Hume.

⁷⁷ De acordo com a tradição contratualista, Rawls concebe a pessoa como preexistente à sociedade, sobre a qual deve atuar. Quando define a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, usa uma concepção moral de pessoa, que parte de nossa concepção cotidiana de pessoa enquanto unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade, e adaptada a uma concepção política de justiça, e não a uma doutrina abrangente (RAWLS, 2000 a, pp. 60-1) [“Beginning with the ancient world, the concept of the person has been understood, in both philosophy and law, as the concept of someone who can take part in, or who can play a role in, social life, and hence exercise and respect its various rights and duties. Thus, we say that a person is someone who can be a citizen, that is, a normal and fully cooperating member of society over a complete life” (RAWLS, 1996, p. 18)].

de um progresso coletivo, e constituir uma ciência, um corpo objetivo de conhecimento, uma forma de representação metódica e sistematizada; também há a organização desses dados pela tradição, pela cultura, pela forma coletiva e automática de ver o mundo e a si mesma. Chamemos a esse nível de representação de *primário* – o conhecimento sensível das coisas e da vida social, com sua articulação racional a partir de um modelo ordenador.⁷⁸

Mas há também um segundo nível de representação, que é a duplicação do primeiro. Neste nível, toma-se o primeiro como dado e erige-se sobre ele um novo mundo. Nele se tem, a partir do sujeito individual, um papel que se cumpre socialmente como se fosse uma simples representação teatral. É um outro nível modelar, mas pensado como diante de uma consciência, liberdade e atuação individual. É o nível das relações sociais (como imaginadas em nossa cultura moderna), da ideologia, do mundo tomado sem crítica, enfim, da “normalidade”. Nele o indivíduo exerce um papel sem ter em conta que é também uma representação. A vida é um papel a ser representado, e não vivido; é a representação da representação.

Idealmente, o nível primário é reservado ao indivíduo na sua vida privada; o secundário à atuação do papel público em sociedade. A sociedade liberal é estruturada sobre o segundo nível de representação e tem como ideal o primeiro nível. *A vida social e política são o movimento entre essas duas instâncias. A Teoria da justiça* de Rawls obedece a essa dinâmica, ou seja, os seus critérios de justiça são aplicáveis ao segundo, mas não ao primeiro nível de representação.

Se fizermos um inventário intuitivo de como as pessoas comuns se situam com respeito a esses níveis, teremos algo semelhante à enumeração

⁷⁸ Dentro da configuração normativa de pessoa e de sociedade, apresentamos algumas características auto-refletidas da representação como pensamos ser percebidas pela nossa cultura.

seguinte: *A pessoa ideal no primeiro nível de representação* compreende os próprios limites, os da condição humana, do conhecimento, da pluralidade – enfim, é uma pessoa amadurecida; os fatos (tudo o que acontece) se encaixam na representação mais ampla possível dentro da cultura, no nível mais expandido de representação – na racionalidade em seu máximo alcance; o que se recebe intelectualmente ganha um sentido: ou dentro de um campo amplo de significados ou de uma incompreensão que compreende os limites do próprio modelo. Sua visão de mundo não é fragmentada, nem sua personalidade. Vive-se a plenitude da representação de si mesmo. Os papéis sociais fundem-se com sua própria vida, depois da fragmentação psicológica da juventude; seu estranhamento da existência deixa sempre em suspensão qualquer conclusão definitiva, mas assume como firmes conclusões práticas instrumentais; localiza-se ou busca localizar-se em meio à complexidade do mundo e dos eventos, situando-se a si mesmo num plano amplo de representação pública. Sua personalidade pode ser reconstruída a partir dessa localização; seu nascimento moral e sua liberdade (se houver essa possibilidade) começam com essa localização; levar a vida a sério é compreender que o papel social não é uma vida paralela com um tempo paralelo, e que a representação (secundária) não é uma possibilidade real (primária), mas imaginária. É crer no presente e na capacidade de realizar algo efetivamente, embora reconheça outro modo de vida e de concebê-la; em educação corresponde ao desenvolvimento da capacidade analítica e criativa.

A pessoa ideal no segundo nível de representação. O que chama de realidade constitui basicamente sua visão de mundo. Vê o mundo como dado, geralmente sem crítica; sua maneira de agir, essencialmente pragmática, se justifica como a virtude de não fantasiar, de não ser “sonhador”. A vida prática

se impõe, sem concessões. Vida prática (trabalho, relacionamento etc) e realidade são uma só coisa; acredita no papel que representa, e sua identidade é o seu desempenho social prático; tem consciência de que sua vida social é uma representação, mas não vê alternativas, e toma isso como uma condição absoluta. Os papéis sociais fundem-se com sua própria vida, sem jamais ter dela se dissociado; alguns ideais longínquos dão alívio à opressão dos objetivos limitados; esses criam a sensação de tempo, movimento e surpresa, tudo baseado em algum nível de veleidade; sua relação com o conhecimento e a realidade é caótica. Não consegue apreender a complexidade do mundo e das relações nem pela própria ignorância; age freqüentemente por impulsos emocionais; sua racionalidade é exclusivamente o cálculo voltado a fins; não consegue compreender esferas de vivências e conhecimento, e tampouco consegue se situar em meio à complexidade e interpenetração de vivências. Seu mundo é unilinear. Vive nos cantos da representação global primária, em busca semi-consciente de uma compreensão que provavelmente jamais virá; o tempo imaginário (da vida social representativa) dá a ilusão de outra vida; os planos de vida dão realidade ao tempo, e podem fazer dos objetivos uma simples veleidade; em educação corresponde ao saber informativo e operacional.

d) A reflexão coletiva não é uma extensão da reflexão individual. Há uma reflexão pública própria da coletividade, que deve diferir da do mais sábio dos indivíduos. Se não fosse assim, não haveria política, e governar seria a gerência dos mais sábios. Como vimos anteriormente, uma representação pública profunda de nossa vida social pode ser a de uma objetividade míope em um universo gigantesco e complexo (ou a situação de um barco a deriva,

cujos instrumentos de aferição e autocontrole são eles mesmos desconhecidos). É como se fosse próprio da forma como nossa cultura se reflete sermos limitados em alguma medida (que constitui a própria contingência) e o progresso temporal cuidará de ampliar nossa auto-reflexão. Entre principalmente os liberais, essa ignorância radical deve ser enfrentada com cautela, uma vez que quaisquer dos nossos modelos explicativos de realidade serão sempre muito limitados e condicionados à atualidade, de forma que qualquer ambição com respeito ao futuro e ao real terá certamente algum grau de ilusão e ingenuidade. Alguns argumentarão ainda que qualquer tentativa de autocontrole por parte da sociedade pode gerar danos que não serão sequer percebidos, tal o estado de indigência intelectual no qual necessariamente nos encontramos. Esta última visão não é, entretanto, majoritária na representação de mundo comum. As pessoas comuns (mais ou menos liberais por hábito) acham que podem de alguma forma gerir sua vida, em alguma medida, e por extensão, embora com mais complexidade, a sociedade. Os mecanismos político-institucionais da modernidade se apóiam nessa esperança.

A questão que nos surge, então, é sobre que modelo de conhecimento podemos conceber e de que forma a ação política é possível. Se a consciência do indivíduo (penso que as crenças modelares comuns avalizariam esse conceito de consciência) constitui um recuo da realidade, o que permite a reflexão, a liberdade, a deliberação e a ação, de que forma a coletividade se constituiria como agente político para exercer essas funções equivalentes a ela? Pensamos que Rawls tentará um caminho diferente das tentativas usuais, que recorrem ao individualismo metodológico e que vêm nas ações coletivas o resultado das deliberações individuais a partir de uma extensão do aparato

cognoscitivo do indivíduo; tentativas aquelas que também tendem a traduzir a vontade popular como a vontade da maioria, bem como evitam assumir como pressuposto o todo orgânico, a coletividade como sendo algo mais que a reunião de indivíduos.

O liberalismo político como teoria da justiça vê na reflexão pública um elemento que transcende as visões abrangentes de mundo e se realiza num ambiente e num corpo próprio que é a política como apreensão da auto-reflexão pública. O indivíduo, por mais que se desenvolva, será (ou terá) sempre uma visão abrangente de mundo, ainda que se identifique com a objetividade transpessoal da política. A *razão pública*, a razão que garante uma espécie de organicidade pela transcendência do particularismo, será a referência superior aos fins coletivos e prévia aos individuais, dando materialidade à auto-reflexão da cultura⁷⁹. Os *preceitos normativos constituiriam a estrutura da realidade social na atualidade*, em perene estado de suspensão e provisoriedade, sendo sempre remodelados em função do reflexo partilhado em um nível *subcontingente*⁸⁰. Temos, então, fazendo as

⁷⁹ Podemos perceber isso pela própria idéia da posição original como dispositivo simulador da autonomia. Em uma sociedade onde as pessoas são consideradas moralmente iguais e racionais, a reunião sob um mesmo ponto de vista (e as escolhas feitas em conjunto (RAWLS, 1997a, p. 281)), é a referência sobre a qual se estabelecem as condições de deliberação moral e política [“The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant’s conception of autonomy and the categorical imperative” (RAWLS, 1997b, p. 256)]. A racionalidade operada dentro de um só ambiente (grupo, sociedade, posição original) distingue-se da operada pelas pessoas isoladamente ou mesmo operada em outro ambiente. Essa unidade reflexiva, que constituirá a base necessária à justificação pública razoável no tocante a questões políticas fundamentais, é que permitirá ao liberalismo político como teoria da justiça “distinguir o ponto de vista público dos muitos pontos de vista não-públicos (e não privados)”; ou melhor, ele “deverá estabelecer a distinção entre a razão pública e as muitas razões não-públicas, e explicar por que a razão pública assume uma determinada forma” (RAWLS, 2000 a, p. 27) [“Given the fact of the reasonable pluralism of democratic culture, the aim of political liberalism is to uncover the conditions of the possibility of a reasonable public basis of justification on fundamental political questions. It should, if possible, set forth the content of such a basis and why it is acceptable. In doing this, it has to distinguish the public point of view from the many nonpublic reasons and to explain why public reason takes the form it does” (RAWLS, 1996, p. xxi)].

⁸⁰ *Subcontingente* chamo aqui a instância da auto-reflexão pública menos propensa ao cálculo dos interesses particulares, ao movimento de “superfície” da dinâmica social; é a instância onde se encontram as bases mais comuns que identificam uma coletividade ao longo do tempo e que estabelecem as condições de partilhamento e convivência – notemos que mesmo para haver interação ou discórdia é necessária uma concepção comum de mundo em algum aspecto.

vezes de uma consciência coletiva, *preceitos institucionais guiados por uma razão pública* com a qual os indivíduos devem buscar se *reconhecer* em sua consciência política, mas cuja deliberação não está vinculada à sua visão de mundo, no que ela se abre à complexidade, ignorância e liberdade (tomadas mesmo como sinônimos).⁸¹

A noção de *reconhecimento*, então, é fundamental para a compreensão da idéia de reflexão pública em Rawls. Por mais que o indivíduo desenvolva suas capacidades ditas normativas (senso de justiça e concepção de bem), alce os maiores estágios da moralidade de grupo (RAWLS, 1997a, pp. 512-551)⁸², bem como amadureça suas faculdades da racionalidade e razoabilidade, ainda assim ele pertencerá a uma visão abrangente, terá um ponto de vista restrito à sua localização existencial. *O ponto de vista coletivo*, portanto, não é uma construção do sábio, *mas uma ordenação de idéias e referências tomada de um nível subcontingente de apreensões de mundo*, que busca o seu maior nível de generalidade e universalidade no contexto político compreensivo mais amplo. Construída essa esfera de referência comum, ao

⁸¹ A diferença entre a razão pública e as razões não públicas não implicam, necessariamente, em uma concepção orgânica da sociedade. Mas essa possibilidade não é excluída por Rawls. Quando esse autor demonstra a semelhança de sua Teoria da justiça com o idealismo, afirma que a justiça como equidade concede um lugar central para o valor da comunidade e “a idéia essencial é que queremos explicar os valores sociais, o caráter intrinsecamente bom das atividades institucionais comunitárias e associativas, através de uma concepção da justiça que, em sua base teórica, é individualista. Por motivos de clareza, entre outros, não queremos ter por base um conceito indefinido de comunidade, ou supor que a sociedade é um todo orgânico com vida própria e distinta da vida de todos os seus membros em suas inter-relações. Assim, a concepção contratualista da posição original é elaborada em primeiro lugar. Ela é razoavelmente simples e o problema da escolha racional que coloca é relativamente preciso” (RAWLS, 1997a, p. 292). [“The essential idea is that we want to account for the social values, for the intrinsic good of institutional, community, and associative activities, by a conception of justice that in its theoretical basis is individualistic. For reasons of clarity among others, we do not want to rely on an undefined concept of community, or to suppose that society is an organic whole with a life of its own distinct from and superior to that of all its members in their relations with one another. Thus the contractual conception of the original position is worked out first. It is reasonably simple and the problem of rational choice that it poses is relatively precise.” (RAWLS, 1997b, p. 264)] Vemos, então, que o individualismo de Rawls é metodológico: por facilidade de exposição e por vivermos em uma sociedade individualista se escolheu o contratualismo, o que não impede outra concepção de comunidade. O que afirmamos é que a assunção de uma unidade reflexiva deve-se considerar em algum nível orgânico da comunidade, ainda que na submissão do raciocínio comum ao que lhe é externo, na sua forma de apreender.

⁸² (RAWLS, 1997b, pp. 462-496)

indivíduo e aos grupos cabem reconhecerem-se nele, num esforço que constituirá a própria *vida política*. À filosofia política cabe promover esse reconhecimento, prospectando motivações profundas, forjando dispositivos de reflexão que desvelem as convicções arraigadas das pessoas, refletindo e apresentando princípios que guiarão a vida pública com base na estabilidade política justa⁸³. *A vida política não é, assim, uma conquista intelectual (não necessariamente), mas antes o esforço prático de constituição de uma consciência comum sobre determinado aspecto da dinâmica social, em bem precisa esfera, de forma a conter a precariedade natural de nosso conhecimento (e não de uma natureza humana indomada), evitando que essa precariedade seja apropriada por interesses particulares que mesclam visões de mundo inseguras e desmetodizadas à ignorância sem medida. Eis o principal problema a se combater no campo de uma epistemologia política.*

c) *Os indivíduos vivem em um estado de “suspensão histórica” e a filosofia política, seguida de uma educação voltada para a localização existencial, deve situá-los frente a seus condicionamentos e possibilidades, no âmbito do espaço político.* A relação entre conhecimento e visão de mundo (ponto de vista, doutrina abrangente) é um dos pressupostos fundamentais na epistemologia política de Rawls. Em nossa cultura, o conhecimento em sua forma pública é o conhecimento científico, metodizado e objetificado. Comumente, toma-se o “tamanho” da consciência do indivíduo pelo volume de conhecimento acumulado sobre uma realidade sempre dada, parcial e gradualmente, como em uma quase correspondência completa. Esse é o tipo de conhecimento que se tenta transmitir nas escolas, pela educação formal.

⁸³ Sobre o reconhecimento, veja (RAWLS, 2000a, p. 89), (RAWLS, 1996, p. 45).

Naturalmente há outras formas de experiência de vida que não se integram a esse modelo de conhecimento e que repousam como em um estado de suspensão na visão que os indivíduos têm do mundo e de si mesmos. O processo de socialização da pessoa é feito sob regras incertas, precárias, e sob um diálogo restritivo, metafórico, enigmático. A vida social é um enigma, não só pelo que é de fato, mas pelo trabalho ideológico em se fazer da precariedade cognoscitiva um meio de vida, uma maneira de se regular a vida privada ou pública. O tempo guardaria o desvelamento progressivo não do desconhecido, mas do que se esconde na distância entre a atualidade (a visão da contingência), e as representações profundas e genéricas de nossa cultura. *Suspensão histórica* seria, então, o estado de incerteza da pessoa com relação às regras sociais válidas, às expectativas do que ela pode esperar do grupo, de se saber de que forma o conhecimento é uma mediação válida, sobre o que a atualidade guarda para o futuro e que não pode ser ainda compreendido, e, sobretudo, sob que condições e forma a sua própria identidade é criada, erigida, forjada, uma vez que ela própria é uma dúvida. *Suspensão histórica* seria a precipitação do estado de letargia para o da ação insegura; a visão sobre uma paisagem que não se mostra toda em seus interstícios; a concepção de um passado que só se mostra na medida do presente.

Para a política, a relação entre a visão de mundo e o conhecimento é mais importante que a busca da verdade ou do conhecimento último, por ela ter como domínio a experiência da vida como um todo, na forma como a coletividade a representa. Nesse domínio representativo, a ciência ou os modelos tradicionais da realidade são só alguns dos modos de se aceder à vida, e não são as únicas habilitadas a validar os papéis dos atores no palco social. Para o indivíduo, a maior parte de si, a que não cabe nas formas

institucionais da atualidade, está comprimida em um pequeno espaço traduzido tradicionalmente como liberdade, mas que também poderia ser chamado de ignorância, caos ou mundo privado.

O *liberalismo político como teoria da justiça* assume essa forma de relacionamento entre o conhecimento e visão de mundo de algumas maneiras⁸⁴. A primeira diz respeito ao modo como se concebe a realidade social⁸⁵. Na *Teoria da justiça*, a realidade social é vista com que por um negativo de um filme, ou seja, é vista não da forma como eventualmente pode ser vista por uma ou outra doutrina abrangente, mas pela forma como pode ser traduzida em conceitos e práticas partilhadas pelo grupo em algum nível. Esse

⁸⁴ A esse estado de suspensão Rawls diz não haver outra saída que não a da racionalidade deliberativa, uma vez que não existe um único objetivo em referência ao qual todas as nossas escolhas possam ser feitas de forma razoável (Rawls, 1997a, p. 623). [“Thus we are faced once again with the question: if there is no single end that determines the appropriate pattern of aims, how is a rational plan of life actually to be identified? Now the answer to this question has already been given: a rational plan is one that would be chosen with deliberative rationality as defined by the full theory of the good.” (RAWLS, 1997b, p. 561)] Assumir um objetivo dominante que subordina todos os outros nossos objetivos não é só irracional, mas insano (Rawls, 1997b, p. 617). [“Although to subordinate all our aims to one end does not strictly speaking violate the principles of rational choice (not the counting principles anyway), it still strikes us as irrational, or more likely as mad.” (RAWLS, 1997b, p. 554)] Ao antecipar o justo ao bem num formato contratualista, a concepção política de justiça deixa às partes uma liberdade de escolha, inclusive para o que não é conhecido em certa atualidade, que outras concepções morais não permitem. À luz desse raciocínio, podemos afirmar que a unilinearidade cognoscitiva e a visão auto-representada única de nossa cultura atual é resultado não de liberdade, mas de irracionalidade. Na verdade, é predominantemente esquizofrênica.

⁸⁵ A racionalidade deliberativa como a forma mais razoável à escolha moral e política (ver nota anterior), indica certa visão de realidade assumida pelo liberalismo de Rawls. Quando, igualmente, sua Teoria da justiça volta-se para uma sociedade concreta, a democrática constitucional, formada em certo contexto histórico (RAWLS, 2000 a, pp. 29-35) (RAWLS, 1996, pp. xxiii-xxviii), é claro que sua abstração não parte de uma visão idealista de mundo, quando, por exemplo, declara que a estrutura subjacente à doutrina kantiana é separada de seu contexto metafísico na Teoria da justiça (RAWLS, 1997a, p. 292). [“The theory of justice in turn tries to present a natural procedural rendering of Kant’s conception of the kingdom of ends, and of the notions of autonomy and the categorical imperative (§40). In this way the underlying structure of Kant’s doctrine is detached from its metaphysical surroundings so that it can be seen more clearly and presented relatively free from objection.” (RAWLS, 1997b, p. 264)] A sua concepção empirista de realidade também é definida pela mediação arquimediana definida para seu modelo: “...a justiça como equidade não está a mercê de interesses e necessidades concretas. Ela define um ponto de Arquimedes para a avaliação do sistema social, sem invocar considerações apriorísticas. O objetivo de longo alcance da sociedade é fixado em suas linhas principais, independentemente dos desejos e necessidades particulares de seus membros atuais” (RAWLS, 1997a, p. 289) [“The upshot of these considerations is that justice as fairness is not at the mercy, so to speak, of existing wants and interests. It sets up an Archimedean point for assessing the social system without invoking a priori considerations. The long range aim of society is settled in its main irrespective of the particular desires and needs of its present members.” (RAWLS, 1997b, p. 261)]

é o *cogito político*⁸⁶, o elemento que dá segurança, apoio ou certeza estratégica à reflexão metódica sobre a experiência comum. Pressupõe-se que haja algum nível de partilhamento, onde as noções metafísicas sejam muito genéricas, e que permitirão o encontro de visões de mundo no âmbito político, garantindo a segurança e estabilidade a procedimentos comuns práticos mais por esse partilhamento comum que por princípios de justiça que dele podem derivar. Os princípios de justiça seriam essa decorrência espontânea dos pressupostos da *Teoria* e não verdadeiros princípios condutores de procedimentos públicos. Esse nível de partilhamento é testado pela capacidade dos conceitos em serem simples, de ocorrerem de forma mais ou menos espontânea, aproximativa mas suficientemente concreta. É o que Rawls evoca como *true enough* (RAWLS, 1980, p. 534). *Os valores que prevalecem como qualidades políticas, assim, não são os do rigor metodológico da ciência ou da filosofia, mas os do rigor da sociabilidade reflexiva*, como a racionalidade, a razoabilidade, a coerência interna e a simplicidade instrumental⁸⁷. Isso porque a política é o âmbito da experiência global humana, e global no sentido de ser democrática; é nela que se deve reunir a diversidade da dinâmica social e a complexidade da experiência humana, em certo nível de objetividade que não unifique, mas enfeixe uma visão de mundo de um ponto o mais abrangente possível, no lugar onde se reflitam os limites mais genéricos da auto-representação pública, e onde se unam as experiências individuais em uma experiência diferente por sua pluralidade.

Uma outra forma de se atestar no *liberalismo político como teoria da justiça* a concepção da realidade social não pelo que ela teria de objetivo, mas

⁸⁶ Capítulo III da parte I.

⁸⁷ Tomamos por simplicidade instrumental a postura analítica que avalia os conceitos e fatos com vistas a um fim, por exemplo, um acordo político, a partir da devida distinção de campos semânticos ou níveis de análise (moral, político, religioso, técnico).

pelas noções partilhadas sobre ela, como se fosse uma representação no campo da reflexão pública, é a própria existência da *posição original* no modelo da *justiça como equidade*. O senso de realidade, o peso e a confiança que se dá à expectativa atual de existência, deve ser na política mediada pela reflexão que pretenda reunir o máximo de pontos de vista possível, tanto pelo número de partes como pela disposição temporal dos expectadores. Se tomada em um só momento, em uma só circunstância, a *posição original* é um dispositivo concebido para elaborar princípios de justiça; é a expressão por excelência de uma razão local, por mais ampla que seja. Entretanto, o *equilíbrio reflexivo* dá a essa razão local um alcance histórico, uma multiplicidade de pontos de vista temporais, pelo acesso a saberes já metodizados pela configuração epistemológica do momento, assegurando o máximo de elasticidade ao raciocínio momentâneo. Assim, dentro desse fulcro de análise, qualquer conclusão quanto ao senso de realidade, expressado pelos conceitos modeladores da representação pública, será efetivada a partir de um ponto de vista histórico, que relativiza necessariamente a atualidade. Essa ampla reflexão e disposição da atualidade frente a outras atualidades, tende a evitar a mitificação da política que se dá por meio da crença em uma realidade final, tal como ela pode se dar ao indivíduo.

Em síntese, assim poderíamos configurar o ponto de vista abrangente e distingui-lo do conhecimento público: a visão abrangente individual (ou das partes) procura por respostas globais agora, premida pela busca de justificação definitiva de uma ação ou critério de ação; visa ao máximo de conhecimento sobre um objeto ou complexo de objetos, e no entanto é sempre uma experiência reflexiva, externa, que tenta manter o conhecedor o mais incólume possível; a consciência do indivíduo (sua identidade) se amplia com mais

conhecimento; o indivíduo conhece por modelos racionais, que são sempre limitados e provisórios; ele, o indivíduo, vive em *suspensão histórica*, que é uma indefinição e uma precariedade natural à forma como representa o mundo e a si mesmo sobre o que constitui a sua própria experiência de vida; ele pode, no entanto, reconhecer-se em um modelo amplo, representativo, partilhado num plano específico, o político, e deixar outras possibilidades de existência em suspensão, até que encontrem experiência e expressão; a educação política, que tem por base os limites máximos da representação pública, é que seria o instrumento desse reconhecimento representativo e da constatação de outras possibilidades de experiência. Sobre o conhecimento público: seu modelo de concepção da realidade social é formal e histórico; constitui o domínio representativo comum o mais amplo possível, dentro da possibilidade de partilhamento conceitual em algum nível; sua estrutura normativa é meramente referencial, pois se a assume apenas como suporte para a liberdade não simplesmente contextual, mas como um sistema aberto de experiências e de pensamento; pressupõe-se, com isso, que haja outras formas de experiência de vida (que não o conhecimento conceitual), e que a experiência política deve ser aberta a outras possibilidades de vida (e não só porque a justiça é o primeiro dos bens sociais e pode garantir a estabilidade); a interação social remodela os ímpetus abrangentes, dando origem a algo diferente do querido e visto pelas partes; somente uma estrutura formal de conhecimento público pode apreender a exterioridade do alcance reflexivo do indivíduo.

Vemos, então, porque o sistema político democrático precisa de um corpo de orientações referenciais e universais a todos os indivíduos; enfim, é

preciso que haja uma segurança relativa quanto ao modo de se auto-refletirem, para então poderem verdadeiramente gozar da autonomia, da diferença, da liberdade e da possibilidade. A educação política atualiza e sustém a participação comum no mesmo ambiente intelectual, pois é a partir desse ponto de vista público e instrumental que se torna possível o discurso político democrático.

f) *A razão pública não é a razão do público, quando esta é traduzida por qualquer forma de desejo ou vontade popular*⁸⁸. São coisas evidentemente diferentes, tal como o meio se distingue do fim. A vontade geral sempre foi uma ficção que se indefine nas formas de expressá-la, seja nos movimentos populares conduzidos impetuosamente, seja nas votações sobre propostas previamente enquadradas, mas sempre partindo-se do pressuposto que a inteligência coletiva é essencialmente primária, incapaz de superar a lógica binária na sua apreensão de mundo e de superar uma espécie de maniqueísmo moral e político. A autonomia, a educação e a democracia sempre foram, então, ideais longínquos, não realisticamente atingíveis, mas usados como forças concretas de legitimação de uma incoerência institucional. O voto ou os movimentos de pressão política são formas de se tentar definir uma vontade comum que mesmo no seu estado ideal não passam de um simulacro e de uma parcialidade que não refletem a necessidade do público, o que quer dizer que, mesmo universal, qualquer sistema de votação ou de

⁸⁸ Rawls afirma que embora a justiça como equidade tenha traços individualistas, os princípios de justiça não dependem de desejos existentes ou das condições sociais concretas (RAWLS, 1997a, p. 290). [“By way of summing up, the essential point is that despite the individualistic features of justice are not contingent upon existing desires or present social conditions.” (RAWLS, 1997b, p. 263)] A posição original constitui uma condição de unanimidade dada pelo partilhamento racional dentro de um só ambiente que faz parte de toda a tradição da filosofia moral. Nesse sentido, ele corresponde ao *eu em si* de Kant, e o ponto de vista que forjará a idéia de razão pública, difere, portanto, da acepção da vontade geral como vontade da maioria (ver RAWLS, 1997a, p. 292 e p. 280); (RAWLS, 1997b, p.264-5 and p.255-6)

mobilização quase sempre refletirá um particularismo, uma visão de mundo abrangente, porém indevidamente limitada. É isso que faz esses fatos públicos serem somente meios para a universalidade coletiva, e situarem-se necessariamente no campo da razão privada.

É preciso, assim, que distingamos a razão privada da pública. Começemos por dizer que a razão privada está ligada à forma epistemológica do indivíduo. Isso significa dizer, como qualquer postura reflexiva, que a razão privada é um molde representativo a partir de um ponto de vista singular, com certa localização sociológica, histórica e psicológica. Embora extensível a grupos, por meio de mecanismos de convencimento ou identificação, o ponto de vista será sempre privado, vinculado ao sujeito epistêmico. Estar ligada à forma epistemológica do indivíduo, é dizer que qualquer reflexão, por mais expandida, universal e madura, emanará sempre de um ponto localizado, e não conseguirá ir além de si mesma, senão no espaço, pelo menos no tempo.

O ponto de vista público, ao contrário, pressupõe um tipo de reflexão e objetividade diferentes. A reflexão, embora emane de um ponto de vista que busca a maior universalidade coletiva possível e se aproprie dos instrumentos conceituais públicos, ela se estabelece no tempo, na multiplicidade de pontos reflexivos localizados. É uma reflexão historicamente operada, não só pela abrangência do objeto como pela dinâmica de sua ação. Evidentemente que tanto a objetividade (o enquadramento reflexivo dos objetos políticos), quanto a natureza e forma dos objetos são fluidos, na medida em que são o movimento dos vários pontos circunstanciais ao longo do tempo. Quando Rawls, por exemplo, chama a sua de *Uma teoria da justiça*, não diz somente que ela é uma dentre as várias teorias possíveis, mas também que há vários objetos e formas possíveis sob o designativo “justiça”. A unidade reflexiva se dá na sua

ampliação pontual, progressiva, mutante, que tem a representação atual como base para deliberação e a reflexão histórica como base para as instituições mais universais e íntimas da contingência.

O modelo que transporta a razão privada para a esfera pública, o faz concebendo o conhecimento público (a visão pública de mundo) a partir da prevalência do ponto de vista de alguns indivíduos sobre o de outros, o que é feito pelo domínio, pelo convencimento ou pela sedução. A diferença entre o público e o privado é somente de abrangência, de alcance, neste caso.

O que Kant e Rawls chamam de razão pública, entretanto, é algo de outra natureza. Para esses autores, a razão pública é o enquadramento do ideal de sociabilidade democrática, igualitária e justa. Ela é constituída a partir do melhor raciocínio dentro das regras validadas pela experiência social comum, pelas regras comuns de inferência, pela experiência científica, e pelas condições abstratas advindas da simulação dos ideais políticos, como uma referência pública para as relações políticas, e assumindo-se que a razão seja uma só, no âmbito teórico como no prático, distinta somente por limites e fins respectivos aos âmbitos em uso. É a razão dos cidadãos considerados idealmente, quando situados em uma democracia igualitária e justa. Neste sentido, não é pura e simplesmente a razão dos cidadãos manifestada de qualquer maneira; são os juízos consistentes temporalmente, como se a comunidade em questão não fosse somente a atual, mas aquela historicamente considerada. São os juízos formados a partir da reflexão histórica, do cotejamento da representação de mundo atual mais abrangente com outras conjunturas históricas. Enfim, ela surge principalmente como uma disposição analítica, da observação das auto-reflexões públicas estabelecidas ao longo do tempo, pois só da auto-reflexão como objeto pode surgir uma auto-

reflexão como último recuo dentro de uma contingência atual possível, circunstância ideal de constituição da razão pública.

Se para o modelo de representação que vê o público como extensão do privado, as eleições ou movimentos populares são a expressão de uma vontade geral estrategicamente definida pela maioria, para o modelo que vê um campo próprio do conhecimento político, e que não se reduz ao do sujeito epistêmico amplificado, o mecanismo de participação direta do indivíduo na política é o do *reconhecimento*. *Reconhecimento* pressupõe a idéia de autonomia, e por isso não é uma simples identificação pessoal com as estruturas políticas por um processo de socialização ou condução ideológica. Por outro lado, autonomia não implica na compreensão política de um indivíduo emancipado de suas origens, livre de sua constituição social. O *reconhecimento* é, sim, entre instâncias representativas mutuamente implicadas, a inclusão no campo reflexivo individual, até os limites máximos de uma representação pública comum pautada pela razão pública. Esse modelo de realidade pressupõe, claro, pelo menos duas esferas representativas entre as quais se desenrola as dinâmicas política e social. A *subcontingente*, compreensiva, onde se acomodam os objetos políticos e as regras institucionais mais amplas da sociedade, e por isso não dadas imediatamente ao escrutínio individual, é tangível por meio de um sistema de reflexão pública e histórica, que a deverá desvelar e identificar à representação particular, ali previamente contida já no enquadramento de possibilidades. A instância *contingente*, assim, tem a sua busca e a sua completude já prefigurada, mas

não atualmente satisfeita, o que demanda um movimento de ampliação; ela é a instância particular, e tem a ver com a localização do indivíduo na sociedade⁸⁹.

Reconhecer, dessa forma, é buscar e permitir o que já existe em possibilidade, é a ascensão da representação pública individual para a representação pública pública, no movimento que constitui rigorosamente a tarefa política por excelência. É na amplitude do primeiro nível de representação que se situa a razão pública, e a distância desta para a razão do público é a mesma que separa o político do privado.

g) A representação social e política de mundo partilhada como defesa contra a precariedade – a justiça como conhecimento. Uma das idéias mais básicas de nossa cultura judaico-cristã é a de que o mundo é um suplício, mas que guarda uma possibilidade esperançosa de não o ser, e que a vida, individual ou coletiva, dentro dele, é precária. Essa precariedade, que se traduz na certeza da morte, no sofrimento e principalmente na falta de regras de compreensão e ação sobre o mundo e sobre o próprio conhecimento, tenta ser atenuada pela organização e controle sociais, pelo menos como se os concebe o projeto político da modernidade. Entretanto, as soluções que se guardam a ela, por meio de arranjos institucionais e justificações morais, constituem um dos mais graves problemas políticos. Podemos afirmar, grosso modo, que há duas posturas psicológicas nos pólos da disputa: uma que tenta conter a precariedade por meio de sua compreensão e controle na medida do conhecimento atual, assumida na tradição como a opção da esquerda política; e outra que reconhece uma incompreensibilidade atual dos fatores determinantes da auto-representação pública e limita a ação à compreensão

⁸⁹ Em termos psicológicos, diríamos que o nível político subcontingente equivaleria ao primeiro nível de representação e o nível contingencial equivaleria ao segundo nível de representação.

pontual e fragmentada da realidade política, assumida aproximadamente pela direita liberal (ou ultraliberal). Como temos demonstrado, a análise de Rawls ocupa um meio termo nessa disputa na medida em que propõe a submissão dos fatores determinantes da auto-representação pública a um sistema público de reflexão, a uma compreensão a partir de um plano comum, o político, de uma realidade social complexa, enquanto tenta manter sistematicamente fora de controle, e portanto aberto a infindas possibilidades, aquilo que está fora do foco político dessa auto-reflexão. A demanda por justiça, assim, nasce da necessidade de se definir o que pode ser objeto de compreensão e ação políticas e o que não pode; para tanto, deve-se definir o que pode ser conhecido, estabelecendo um solo de compreensão comum, para que desses limites se extraiam alguma certeza estratégica, um modo de ver comum que garantirá o firmamento de princípios de conhecimento e ação contra o acaso e sua utilização como instrumento de controle de uns indivíduos e grupos sobre outros.

Justiça seria, então, no princípio, a garantia de um solo comum, o estabelecimento de um plano cognoscitivo, aquilo que a conjuntura, dentro do processo histórico, desconcertou⁹⁰. Essa é, pelo menos, a sua acepção profunda. Os princípios elaborados na *Teoria* destinam-se a uma circunstância pontual, embora de largo alcance histórico. Seus pressupostos, a igualdade e a liberdade, derivam da presunção de que a cultura fornece, por si mesma, o plano de apreensão comum dos elementos que constituirão a auto-representação pública. Mas isso não é evidente. O encontro representativo, a

⁹⁰ Independentemente de se ter forjado princípios de justiça como critérios de distribuição de bens, a configuração da posição original já parte de uma noção de justiça extraída da cultura que é a continuação das idéias de igualdade e liberdade baseadas na de autonomia. A condição dos agentes políticos de se situarem numa unidade reflexiva, bem como de terem o acesso a conhecimentos o suficiente para defini-los como autônomos, é o que temos chamado de justiça cognoscitiva.

atualidade, se dá em meio a uma complexidade dentro da qual o indivíduo tem dificuldade de se situar, e mesmo de assumi-la como tal. Nas visões de mundo individuais encontram-se uma multiplicidade desconexa de experiências, que bem poderiam ser vistas como fazendo parte de momentos históricos diversos, e que aguardam uma oportunidade de unirem-se ao *eu*, essa identidade representativa, socialmente forjada (no mínimo parcialmente), que se concebe como a superfície de algo não ainda compreendido. Esse estado de perene provisoriedade é o que chamamos antes de *suspensão histórica*, um estado de indefinição cognoscitiva e situacional ostensiva, capitalizado coletivamente como disponibilidade existencial do indivíduo, seja ao trabalho, ao conhecimento, às constrações morais e políticas. A contraparte política da *suspensão histórica* é o *despotismo cognoscitivo*, a aglutinação e reconhecimento nas instituições políticas e sociais de todas as esferas da vida, como se o mundo fosse o mundo partilhado, unidirecional e historicamente unilinear⁹¹.

A justiça seria, assim, e antes de tudo, o solo epistemológico comum, ainda que estratégico, de modo a universalizar o conhecimento dentro de um contexto de ignorância pública comum. Justiça é a constante busca da universalização da ignorância, ou do conhecimento, o que dá no mesmo. A

⁹¹ A racionalidade deliberativa situada na unidade reflexiva representada pela posição original não corresponde, por exemplo, à racionalidade técnica de Marcuse (MARCUSE, 1991). Para Rawls, a racionalidade deliberativa parte das condições dadas pela formalidade do modelo e tem em si mesma a concepção de bem. Em outras palavras, "...o nosso bem é determinado pelo plano de vida que adotariamos com plena racionalidade deliberativa se o futuro fosse adequadamente previsto e imaginado com precisão" (RAWLS, 1997b, p. 466). ["In brief, our good is determined by the plan of life that we would adopt with full deliberative by the plan of life that we would adopt with full deliberative rationality if the future were accurately foreseen and adequately realized in the imagination." (RAWLS, 1997b, p. 421)] Estamos, portanto, às voltas com uma racionalidade instrumental, que permitirá as decisões (planos de vida) dentro de princípios da escolha racional a partir de certas condições externas ao modelo apreendidas normativamente. O que está em questão é que Rawls não vê a possibilidade de crítica externa ao modelo, pelo menos quanto aos seus objetivos; não há, portanto, outra alternativa se não a racionalidade deliberativa (RAWLS, 1997a, p. 623). ["There is no way to get beyond deliberative rationality." (RAWLS, 1997b, p. 560)] O cogito de seu sistema é precisamente esse: independente do que chega à unidade reflexiva, é a ordem, o padrão desses dados, que constitui a sua referência, a saber, a sua realidade normativa.

Teoria da justiça, como dispositivo de representação, parte do pressuposto de que o plano cognoscitivo comum é evidente, que a auto-representação pública é a própria atualidade, e resta ao teórico compor os problemas de superfície, como, por exemplo, determinar os critérios para distribuir bens. Isso, entretanto, não parece ser tão simples. O ponto de vista individual, na atualidade (realidade como convenção social), é um estado de perene provisoriedade, de indefinição cognoscitiva e situacional, que é instado a agir socialmente e definir-se em movimento, positivando-se.

Os conceitos comuns que pela tradição se constituíram e se perpetuaram dinamicamente, repousam numa instabilidade sem simetria com a necessidade de positivação, de ação prática sobre o mundo, que é urgente e em larga medida arbitrária ou espontânea, como se muito da vida, comum ou individual, fosse determinado por um sistema inapreensível pela mente individual, mas publicamente vivido como uma experiência complexa e fora do *foco reflexivo*. O *foco reflexivo*, na cultura liberal, é constituído tradicionalmente pelas relações econômicas. As outras categorias de pensamento são moldadas a partir dela, e, naturalmente, a noção de justiça, que deriva de certos pressupostos cognoscitivos, mas que não os toma como objeto, comumente se atém ao plano analítico estabelecido por essa cultura unidimensional.

Um critério elastecido de justiça, como pensamos, deve compreender seus pressupostos cognoscitivos, as regras que conduzirão a auto-reflexão pública em termos políticos, sob o risco de se permitir que a insegurança individual quanto aos pressupostos epistemológicos de sua atualidade seja manipulada moralmente pelo discurso ideológico vigente. Mas quando falamos de uma justiça mais ampla, de uma justiça cognoscitiva, a que regras estamos nos referindo? Qual a tarefa demarcatória a se realizar?

Demandas da justiça cognoscitiva: definir e desvelar o *foco reflexivo* (o modo e forma da relação social dominante) como um dos vários possíveis; demonstrar os fundamentos epistemológicos partilhados pela cultura em seus vários níveis; explicitar os problemas da época em seus vários campos (científico, filosófico, político); inventariar a realidade social, em suas várias acepções (quais e como os processos históricos a constituem e os modelos de conhecimento); demonstrar como se define o indivíduo em meio (ou contra) o sistema social, qual a natureza de suas relações, qual sua localização existencial; explicitar as regras de pensamento e expressão lingüísticos comuns; ensinar genericamente os saberes considerados por Rawls como necessários na *posição original* para a formação do cidadão e para a deliberação política.

Na verdade, essas são tarefas político-educacionais próprias da democracia constitucional, e encarnam um ideal profundo de justiça política pelo menos desde o projeto iluminista que é o de formar o cidadão para além da atualidade, no máximo nível da auto-representação pública, como o preparo para a autonomia. Para qualquer noção de justiça, há os pressupostos cognoscitivos tomados como ideais.

Na *Teoria* de Rawls a justiça restringe-se à partilha de bens e representações públicas (p.e. a auto-estima), assumindo como *foco reflexivo* o aspecto econômico da dinâmica social. Como é uma justiça consensual, os seus fundamentos serão extraídos da representação pública de mundo, em um nível *subcontingente*, e desvelados sob regras derivadas de uma coerência e razão locais. Embora os critérios de justiça dirijam-se a bens, o ambiente

conjectural no qual os princípios são forjados pressupõe condições de uma justiça prévia, as condições de equidade, que são elementos cognoscitivos extraídos da cultura, e são calculados como questão em disputa. Pode-se problematizar se esses elementos deveriam também fazer parte do cálculo eqüitativo, mas não se pode afirmar que Rawls não os tenha levado em conta ao tomá-los como dados fornecidos pela auto-representação pública atual. A questão, assim, não será a de remarcar o âmbito de alcance da *justiça como equidade*, mas a de preparar uma sociedade para aquela noção de justiça. E se levarmos em conta que a apreensão normativa dos elementos políticos no fundo da cultura não seja simplesmente um “dado”, mas um ideal que deve ser realizado conceitualmente, para uma *posição original* que deve açambarcar uma sociedade inteira, vemos que este é um problema eminentemente educacional, e a *justiça como equidade* poderia também se chamar *justiça cognoscitiva*, ou mesmo *justiça como educação*⁹².

h) A constituição do conhecimento público. A suspensão histórica, como temos afirmado, é um estado de provisoriedade habitual própria da visão individual de mundo. Esse estado de provisoriedade, naturalmente, não está

⁹² O mais importante bem primário é a auto-estima, o senso que a pessoa tem de seu próprio valor (RAWLS, 1997a, p. 487). [“On several occasions I have mentioned that perhaps the most important primary good is that of self-respect.” (RAWLS, 1997b, p. 440)] Esse valor, amparado pelo princípio de que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar” (RAWLS, 1997a, p. 4) [“Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override.” (RAWLS, 1997b, p. 3)], sustenta uma tendência à igualdade que tem na educação um de seus principais instrumentos. Para se promover a justiça de acordo com a Teoria, a educação não pode ser avaliada em termos de eficiência econômica e bem estar social somente, mas ainda mais “no sentido de proporcionar a uma pessoa a possibilidade de apreciar a cultura de sua sociedade e de tomar parte em suas atividades, e desse modo proporcionar a cada indivíduo um sentimento de confiança seguro de seu valor próprio” (RAWLS, 1997a, p. 108). [“... the value of education should not be assessed solely in terms of economic efficiency and social welfare. Equally if not more important is the role of education in enabling a person to enjoy the culture of his society and to take part in its affairs, and in this way to provide for each individual a secure sense of his own worth.” (RAWLS, 1997b, p. 101)] O que defendemos em nosso trabalho é que a educação necessária para o amadurecimento democrático, e apropriada a uma concepção de vida mais rica (justa e ampla), não unilinear, é a educação política.

referido a algum estado de consciência superior, a algum espírito absoluto pulverizado na história e que caminha para a integridade, mas, antes, para os limites da representação pública, que também é provisório, embora instrumental. Entretanto, a precariedade que faz da visão de mundo individual um perene estado de precipitação nauseada à prática, está ligada ao ambiente intelectual no qual se representa e se insere. Além do sentimento ou elementos intelectuais que partilha com o grupo, o indivíduo possui comumente uma visão não situada no interior da auto-reflexão pública, nalgum lugar dificilmente referido pelas coordenadas históricas da cultura, em superposições indevidas de auto-representações psicológica, cultural e existencial, e em confronto atônito com o incompreendido da dinâmica social e do mundo. A referência aos elementos mais abrangentes da auto-representação pública, a partir de seu *foco reflexivo* e do *reconhecimento* da complexidade e de suas questões atuais, constitui-se como a segurança necessária à apreensão política de mundo como suporte cognoscitivo aos indivíduos. Nesse sentido, a justiça social, sob qualquer critério, não se definirá pela impermeabilidade às visões de mundo constituídas por outros *focos reflexivos*, mas antes ela será mesmo constitutiva das visões abrangentes pela referência ao todo representativo, e não a partir de um critério baseado em qualquer senso de realidade ou veracidade.

Esses elementos representativos públicos, assim, são constituídos pelos hábitos práticos e reflexivos mais universais, prospectados pelo trabalho teórico em seu recuo íntimo, *subcontingente*, em nível não discernido (por vezes) pela visão abrangente absorvida pela economia da vida diária. Esse recuo vai às linhas conformadoras das visões particulares, vai aos elementos coletivos, e com isso distancia-se dos individuais, o que lhe aumenta o caráter abstrato, se

tomarmos como plausível a régua que num extremo identifica o concreto ao individual e o abstrato à vida e problemas coletivos. Serão, assim, esses elementos *subcontingentes* que orientarão as visões abrangentes e fundamentarão o critério do público, do racional e do justo. O problema da fundamentação não se estabelecerá então na dicotomia entre o senso de verdade e na universalidade requerida pela política, mas no reconhecimento dos limites reflexivos comuns e na referência do ponto de vista à eles, o que o transforma num problema de epistemologia política.

Assumimos, com tudo isso, que se constitui como uma das tarefas centrais da política a elaboração e explicitação, em foro reflexivo específico, não só da estrutura política e jurídica conseqüente, mas da auto-reflexão pública em forma de conceitos normativos com o ambiente semântico no qual ela se encontra. À educação política cabe a reflexão e divulgação do conhecimento público, estabelecendo as referências necessárias à situação (localização reflexiva) das visões abrangentes, individuais e coletivas.

O que seria, então, esse conhecimento político? Essencialmente o caracterizamos por três elementos de grande abrangência, a saber, o reconhecimento do *foco objetivo* na auto-representação pública; o reconhecimento da dinâmica social auto-representada; e o reconhecimento da distinção entre o ponto de vista individual e o público.

1º) O reconhecimento do foco objetivo na auto-representação pública.

Compreender-se-á pouco de uma sociedade passada sem compreender a forma como ela se representava, os ideais que davam sentido às ações e à

racionalidade, ou seja, o seu *foco objetivo*, que privilegiou um aspecto dentre vários em seu modo público de compreender o mundo e estabelecer relações.

O *foco objetivo* é o eixo conceitual e prático em torno do qual se dispõe a visão de mundo atual e os relacionamentos entre indivíduos. O observador do passado tenderá a interpretar em outras sociedades uma dinâmica tal como a vê pelo *foco objetivo* atual. Das várias formas de arranjos de relacionamentos sociais possíveis já concebidos como ideais em nossa cultura, o *foco objetivo* é assumido ideologicamente como o senso de realidade, como imposição de restrições naturais inescapáveis. Entre buscar a recriação da realidade pela arte, ou estruturar as instituições para enfrentar os problemas científicos e filosóficos de nosso tempo, ou permitir o desenvolvimento da experiência mística pelos indivíduos, ou ainda da experiência extática, a atualidade ocidental tem como foco objetivo o domínio de uns indivíduos sobre outros instrumentalizado pelas formas econômicas. Toda a forma pública de auto-representação, em seus vários níveis, bem como outros aspectos da vida social, estão contidos e submetidos concentricamente desde o círculo mais externo que é o *foco reflexivo atual*. As outras experiências historicamente possíveis ou lingüisticamente inexprimíveis latejam nos indivíduos sem que eles próprios as compreendam e as situem dentro do universo aparentemente caótico da auto-representação pública.

A modernidade tornou mais complexo o mundo, esgotou os significados dos modelos redutores e universalistas, mas nem por isso devemos nos prostrar aos imperativos ideológicos atuais. Na visão de mundo dos indivíduos, em seu desconforto pensado como uma precariedade excessiva, esconde-se a história com a possibilidade da transcendência de contextos representativos, de atualidades. A referência pressuposta na *Teoria da justiça* é a dos limites

instrumentais de uma auto-representação pública com elementos comuns que devem ser explicitados para, dentro da tradição e da capacidade de transcendência contida nos próprios ideais atuais, promover a justiça política como equanimizadora cognoscitiva, de forma a habilitar os pontos de vista individuais (visões abrangentes) a reconhecerem a sua localização existencial, social e política, assim como equanimizadora institucional, de forma a distribuir bens e direitos a partir do *foco cognoscitivo* atual, no caso, o econômico⁹³. Para a função cognoscitiva, teremos a educação política, que se ocupará, entre tantas outras coisas, do *reconhecimento* do *foco objetivo* atual e suas implicações na vida individual e coletiva.

2º) O reconhecimento da dinâmica social auto-representada.

Em determinado contexto mais ou menos estável, é possível reconhecer alguns elementos da dinâmica social na forma como é representada publicamente. E como dissemos, uma das principais tarefas da reflexão política é explicitar elementos representativos que se encontram velados ao *foco reflexivo* imediato, o que significa extrair da *subcontingência* o quadro que dará sentido e orientação à reflexão do indivíduo atual. Dessa instância semi-consciente, elevam-se as formas conceituais que se estabeleceram numa tradição mais ou menos longa, em cuja moldura e apoio se altera a dinâmica auto-representativa explícita. Os conceitos desvelados pelo trabalho filosófico constitui o que chamamos na primeira parte deste trabalho de *metafísica*

⁹³ A Teoria da justiça avalizaria essa concepção de conhecimento político a partir da própria concepção de justiça como critérios de distribuição de bens e direitos. O foco dessa Teoria é o econômico porque o de nossa auto-representação pública o é, e seus princípios atuam para ampliá-lo. A concepção de pessoa da Teoria é bem mais ampla que aquela concreta sobre a qual se mira; em nossas palavras, seria principalmente a abertura do foco reflexivo de forma a conter, sem enquadrar, uma ampliação do conceito modelar de pessoa que dará forma às instituições.

normativa, que por sua vez é constituída de *axiomas políticos*, conceitos elementares que formam originalmente a maneira como a cultura se vê.

Contingencialmente, de acordo com o movimento reflexivo dos grupos ou indivíduos, pode-se perder a referência ao quadro constituinte da atualidade, da espontaneidade que dispõe as partes em estado de oposição ou cooperação, e aí importa confrontar a representação com seus limites e formato. Para tanto, é preciso que esse trabalho reflexivo, como uma das atividades centrais da filosofia política e da própria política, também inventarie a forma atual do pensamento público extraída de sua auto-reflexão, ou seja, que reconheça que elementos os constituem, que movimento perfaz, qual sua relação com os indivíduos etc.

Além dessas duas instâncias primárias da auto-reflexão pública (a *contingente* e a *subcontingente*), temos níveis contingentes de acesso à realidade, que podem ser desvelados pelo trabalho reflexivo e democratizado pela educação. Esses corresponderiam aos saberes exigidos no modelo reflexivo de Rawls, na *posição original*, a instrumentalizar a autonomia das partes que deliberam sobre seu futuro. Na *Teoria da justiça*, as partes estão situadas reflexivamente na exata condição de deliberar politicamente, o que só como um ideal distante ocorre nas democracias reais. E o motivo não é de difícil reconhecimento: a liberdade de se deixar à espontaneidade das partes o reconhecimento dos elementos políticos mais profundos da cultura não é um respeito aos pontos de vista distintos que constroem o intrincado tecido social liberal, mas exatamente o contrário – é a confecção da injustiça sobre a ignorância das referências básicas que confirmam a vida social, e que mesmo dão sentido aos conflitos e diferenças. É preciso, como uma atitude política, que a sociedade e o indivíduo se vejam como objeto a partir dos elementos

mais universais da auto-representação pública, que se situem, se localizem politicamente, historicamente, sociologicamente e psicologicamente. O ponto de vista contextual é condição para a autonomia e a liberdade, esta vista não somente como garantia do indivíduo contra excessos da sociedade e do poder institucionalizado, mas como a equanimização cognoscitiva, como a constituição de um lugar comum (equivalente à *posição original*) não existencial, mas representativo.

Além de identificar os níveis de representação pública e os níveis de apreensão da realidade social, ainda deve-se reconhecer os elementos que a constituem e como se articulam⁹⁴. Certamente que nosso senso de realidade vem necessariamente do passado, mas distingui-lo como *atual* é decisivo como integralização da justiça cognoscitiva. A liberdade do indivíduo está a longo prazo garantida por seu estado cognoscitivo de constante suspensão, bem como pela possibilidade de sempre se transcender qualquer contexto cognoscitivo, uma vez que, por mais que tenhamos a verdade como último critério de ação e o senso de realidade como fiadora de certo ponto de vista,

⁹⁴ A Teoria da justiça, como um modelo teórico, constitui-se como uma mediação entre uma certa concepção de realidade e uma certa concepção de ideais que dela deriva. A reordenação de ideais, demonstrado pelo esforço de se constituir critérios de justiça alternativos, é uma das tarefas fundamentais da filosofia política. Notadamente em duas de suas funções, a saber, a de orientação e a de ser uma utopia realista. A primeira afirma que a filosofia, como obra da razão, deve especificar princípios que permitam identificar fins razoáveis e racionais, mostrando como esses fins podem se articular numa concepção bem-articulada de tal sociedade justa e razoável (RAWLS, 2003a, p. 4) [“The idea is that it belongs to reason and reflexion (both theoretical and practical) to orient us in the (conceptual) space, say, of all possible ends, individual and associational, political and social.” (RAWLS, 2003b, p. 3)]; e a que afirma que a filosofia como examinadora dos limites da possibilidade política praticável (RAWLS, 2003a, p. 5) [“We view political philosophy as realistic utopian: that is, as probing the limits of practicable political possibility.” (RAWLS, 2003b, p. 4)]. Para o nosso problema em questão (a estrutura da realidade representada), essas funções nos indicam importantes evidências: tal como Maquiavel, Rawls parte de um inventário da realidade social representada, afastada de seus ideais (tarefa da filosofia), e reordena esses ideais em função de critérios e fins retirados dos interesses públicos mais profundos. A estrutura da atualidade que julgamos, então, estar pressuposta na Teoria da justiça é: uma visão de realidade (empírica), ideais, uma visão de história, e uma capacidade de agir, como um sujeito coletivo, sobre a realidade auto-representada. A principal tarefa da filosofia política é atuar sobre os ideais, e do equilíbrio entre os elementos atuais é que se qualificará a ação política como justa.

sabemos que a reflexão pode compreender tudo, mas não pode compreender o que está além de si, e que só há o além de si.

3º) *O reconhecimento da distinção entre o ponto de vista individual e o público.*

Não é somente uma distinção de ordem prática, que faz as ações se separarem de acordo com o fim dos interesses, mas antes é uma distinção epistêmica que há entre o ponto de vista privado, por mais amplo que seja, e o ponto de vista público. E a principal diferença, como pensamos, é que o ponto de vista público só pode nascer do confronto dos pontos de vista individuais, como algo diferente, tal como no processo judicial a visão normativa de realidade se distingue daquela pretendida pelas partes ou outros envolvidos. Aquela distingue-se pela superação dos particularismos, das visões de mundo mais próximas do indivíduo, dominadas pela realidade sensível; também pela apreensão temporal, de longo escopo, o que a faz levar em consideração o fenômeno social sobre o individual, numa visão situada de verdade e realidade, entendida pela história; e ainda pela constituição de uma realidade normativa⁹⁵, compreendida mas diferente das visões abrangentes das partes, por vezes distantes de apreensão sensível de mundo mais vinculada ao indivíduo que às características próprias aos grupos. Enfim, *o traço epistêmico diferencial* seria o de que, na política, deve-se considerar a dinâmica própria dos grupos⁹⁶, o

⁹⁵ Normativa porque pública, pois toda visão de realidade é necessariamente normativa.

⁹⁶ Não queremos afirmar que por ter uma natureza diferente, o ponto de vista público deve se impor incondicionalmente sobre todos os pontos de vista individuais, estes tomados como partes fragmentárias daquele. A afirmação do foco político deixa uma concepção de vida social mais livre e mais rica quando não identifica a visão de realidade à de ideais, retirando da natureza a sua força justificadora. Rawls adverte que “o sistema social não é uma ordem imutável acima do controle humano, mas um padrão de ação humana. Na justiça como equidade os homens concordam em se valer dos acidentes da natureza ou das circunstâncias sociais, apenas quando disso resulta no benefício comum” (RAWLS, 1997a, p. 109). [“The social system is not an unchangeable order beyond human control but a pattern of human action. In justice as fairness men agree to share one another’s fate. In designing institutions they undertake to avail

comportamento social a longo prazo, o que implica levar em conta as visões abrangentes a partir de um contexto, dentre outros. Isso implica uma natureza da verdade e da realidade política menos próxima da sensibilidade; uma constituição de uma realidade normativa a partir da reflexão pública que tem como base (*hardware*) as instituições políticas e sociais; uma mediação valorativa – uma moral – como princípios distintos uma da outra, dentro do mesmo contexto; um sentido orientador ao intelecto individual, cuja autonomia política será buscada pela compreensão dos limites normativos publicamente estabelecidos, ainda que filosoficamente os limites sejam outros – enfim, a apreensão global da representação pública pelo indivíduo pode e deve ser realizada em uma sociedade democrática, e essa compreensão é condição necessária para a justiça social. A *suspensão histórica*, e a precariedade que lhe advém, estaria remetida ao nível especulativo, sem conseqüências diretas sobre os arranjos práticos políticos e sobre a concepção de justiça política.

2) O INTELECTO PÚBLICO

a) Por mais ampla e abrangente que seja, a reflexão pertence a um ponto de vista.

Para Rawls, a chave da política está em reunir as partes em um só ambiente intelectual⁹⁷. Independente de qualquer outro pressuposto, dispor as

themselves of the accidents of nature and social circumstance only when doing so is for the common benefit. The two principles are a fair way of meeting the arbitrariness of fortune; and while no doubt imperfect in other ways, the institutions which satisfy these principles are just.” (RAWLS, 1997b, p. 102)] Como pensamos, o reconhecimento daquele padrão é o aspecto mais importante a dar especificidade ao conhecimento público.

⁹⁷ Isso é o que temos chamado de sujeito político – a unidade reflexiva dada por uma só racionalidade, a deliberativa. Rawls compara a sua posição original ao *eu em si* kantiano, afirmando que “a descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou nômemo, no que se refere ao significado

partes e seus interesses em um confronto dentro de uma única circunstância (ou ambiente), por si só constituiria talvez a principal tarefa política prática. Sua obra mostra que se isso ocorrer, há meios racionais de se demonstrar que alguns pressupostos da política moderna tais como igualdade, equidade e liberdade são, em parte, resultados espontâneos da pertença ideal a um único nicho intelectual, a um ambiente comum que tem na própria racionalidade o seu meio de universalização. Essa é uma conclusão necessária quando transpomos o ideal da *posição original* para sua implicação epistemológica na política. Há ainda outras implicações que pensamos decorrer desse artifício de pensamento.

A primeira é a de que a *posição original* equivale ao recuo intelectual imaginado no indivíduo, frente a uma realidade sobre a qual é preciso deliberar. Aliás, o brilho da construção (que equivale à tarefa prática por excelência da *Teoria da justiça*) é que ele (o recuo do sujeito) se faz presente na existência como um ideal submetido a todas as limitações práticas, um ideal que é real na sua concepção, na sua presença, na sua possibilidade de se concretizar. Ao contrário de se auto-refletir como uma cisão do mundo, um pólo isolado e oposto ao que se pensa como vida ou natureza, o pensamento público se constitui por um dispositivo imaginário implantado na realidade que se define progressivamente pelo partilhamento, pela propagação, pela unidade em algum nível e forma de pensamento.

Uma segunda decorrência seria a cisão do indivíduo, do que ele pode pensar e experimentar, que implica na idéia de relação causal entre a reflexão, o desejo, a vontade, de um lado, e a ação e suas conseqüências de outro. Há

de um ser racional igual e livre” (RAWLS, 1997a, p. 280). [“The description of the original position interprets the point of view of noumenal selves, of what it means to be a free and equal rational being.” (RAWLS, 1997b, p. 256)] Esse ponto de vista ideal, público e possível é o que caracteriza o chamado intelecto público.

uma crença comum e universalizada em nossa cultura numa relação causal entre a vontade que deriva de uma autoconsciência e o ato, em conexão direta e imediata ao que lhe provocou. Essa crença se mantém fortemente mesmo sem nunca se ter precisado os inúmeros fatores que atuam sobre uma ocorrência qualquer, o que nos faz pensar de tal crença como um *wishful thinking* muito bem sucedido na história do Ocidente, e que faz dessa história uma fantasia egocêntrica e tremendamente limitada, mesmo para as referências que a produziu. Publicamente, entretanto, esse modelo causal entre vontade autoreflexiva e ato pode não ser tão convincente⁹⁸. Atenemos ao seguinte problema: por mais abrangente que seja, o pensamento está condenado a seus próprios limites, ao condicionamento do ímpeto que o faz buscar e adquirir. Sua condenação é o oposto da sorte de Midas, que é a de tornar não ouro, mas a si mesmo aquilo que toca. Assim, por mais que se veja, não se vê outra coisa que não a si mesmo. Essa é uma crítica ao modelo comum de conhecimento feito por muitos na tradição filosófica (Malebranche, Hume, Kant, Schopenhauer etc) e traz algumas conseqüências como, por exemplo, a de que, pelos limites naturais do conhecimento, não podemos jamais saber sobre uma possível relação causal entre vontade autoreflexiva e ato, pois, para tanto, precisaríamos percorrer toda a experiência humana e tempo possíveis para podermos nos dar conta de alguma lei necessária, e viver toda a vida como numa consciência cujo corpo morreu (que significa exterminar a abstração do recuo intelectual), para poder finalmente apreender o que o

⁹⁸ Rawls não problematiza a questão dessa maneira. Sua preocupação é normativa: “Desde o mundo antigo, o conceito de pessoa foi entendido, tanto pela filosofia quanto pelo direito, como o conceito de alguém que pode tomar parte ou desempenhar um papel na vida social e, por conseguinte, exercer e respeitar seus vários direitos e deveres” (RAWLS, 2000a, p. 61). [“Beggining with the ancient world, the concept of the person has been understood, in both philosophy and law, as the concept of someone who take part in, or who can play a role in, social life, and hence exercise and respect its various rights and duties.” (RAWLS, 1996, p. 18)] Não haverá outras implicações metafísicas, portanto, na concepção política de justiça.

mundo é em sua inteireza estática, em seu ser definitivo, com suas leis desveladas a um presente eterno. Esse problema torna-se insolúvel se pensarmos que não há uma instância exterior que possa averiguar os limites da reflexão; e um recuo indefinido da consciência sobre si mesma não sairia do lugar de onde sempre esteve, a saber, do ponto fixo do observador que vê o mundo infinito se movimentar à sua frente, a partir de um ponto de vista estreito e finito.

A solução do *liberalismo político como teoria da justiça* é expresso também pela concepção da *posição original* como a de um ponto de vista público fixo que tenta apreender o máximo da complexidade na qual se insere, e a solução incorporada no modelo, não aplicável ao modelo individual de conhecimento, é a de que a abstração não é realmente um recuo intelectual, um aparte temporal que permite conhecer, mas antes um render contas do passado, um inventário interno da reflexão, uma constituição de uma realidade pública a partir de uma experiência intelectual, de uma idéia que se introduz em um arranjo de coisas já destinado a ela. O âmbito da reflexão pública é ele mesmo o conhecimento interno, sua autoconstituição, que se presta como única referência à deliberação e à ação. Em termos cognoscitivos, o maior desafio político é a constituição do próprio sujeito político, como foco racional do qual emana o lugar reflexivo e a referência aos princípios e limites do conhecimento público. Na *Teoria da justiça*, a figura da *posição original* é o desejo de se conceber os princípios de orientação pública a partir de uma referência impessoal.

b) *A atualidade*. A atualidade é o senso de realidade refletido, ou seja, o senso de realidade que se compreende como objeto. Refletir-se como objeto

significa possuir um modelo do aparato cognoscitivo, com seus elementos inventariados (em nosso caso para propósitos políticos), dentro de um processo histórico e campo epistêmico em cujo momento se estabelece uma fixação conceitual que permite regular as ações práticas e regras de coerência interna. A atualidade é, portanto, a forma pública de se compreender em certo momento o processo auto-reflexivo, assumindo-se então o conhecimento como uma forma de ser, e não simplesmente de apreender e modelar objetos; em outras palavras, é a razão teórica aplicada.

O dispositivo da *posição original*, embora descrito como uma estrutura conceitual concebida sob limites muito precisos, tenta ser o reflexo da *atualidade* como apreensão da forma cognoscitiva prática e publicamente partilhada (normativa) na intimidade das disposições institucionais e dos moldes culturais do indivíduo da modernidade. Aqueles limites constitucionais, vale ressaltar, são estabelecidos pelos pressupostos prévios que modelam a *posição original*, que são, a saber, o *foco reflexivo* no aspecto econômico e a disposição das partes como livres e iguais. Deve-se notar claramente que a *Teoria* de Rawls não estabelece uma noção de justiça, mas um critério prático e racionalmente justificável de distribuição de bens num sentido ampliado. A noção mesma de justiça é extraída pelo modelo do manancial da representação pública de mundo de nossa cultura, a saber, as idéias de igualdade e liberdade.

Em conseqüência à simetria das partes, a falta de constrições ao juízo racional, o *equilíbrio reflexivo*, o ambiente e o objetivo do próprio artifício, há uma configuração do pensamento público pressuposta no modelo, uma matéria de pensamento que se traduz nos elementos auto-refletidos da cultura. Para essa matéria de pensamento, embora assumida pela *Teoria* e pressuposta em

seu corpo de conceitos normativos (*metafísica normativa*), não é explicitada a forma e critérios de prospecção que se faz na cultura atual para constituir-se o aparato normativo. Em termos políticos práticos, pensamos que esse trabalho (o do auto-desvelamento reflexivo) pertence à educação política. Faremos, assim, um breve inventário dos elementos constitucionais da realidade política atual em um nível de apreensão pública bem amplo. Evidentemente que essa apreensão é problemática, é intuitiva, não exaustiva, mas se presta bem para mostrar a equivalência entre a estrutura abstrata da *posição original* e a realidade política à qual ela tenta espelhar.

c) Alguns elementos do pensamento público

A vida social como representação. A vida social é uma vida representada. A sociedade é um palco para a atuação dos indivíduos (atores sociais), e o mundo é um palco para a atuação da sociedade. Cabem, assim, níveis representativos na representação pública comum estabelecida em seu limite pela *razão prática*. Os indivíduos situam-se existencialmente (representativamente) nas várias regiões do espaço público comum, e podem se localizar com relação àqueles limites a partir do esforço racional de localização, de assunção consciente e verbal das condições que os faz serem indivíduos⁹⁹.

O *insight* é simples: um indivíduo (ou grupo) se define no contraste com a sociedade; a sociedade, no que tange ao indivíduo, é um discurso configurador, de onde os discursos particulares partem pressupondo-o. O

⁹⁹ Pensamos que tomar a vida social como representação é decorrência espontânea das concepções normativas de pessoa e sociedade praticadas na Teoria da justiça e em nossa cultura. Isso decorre, como cremos, da concepção judaico-cristã de mundo e existência, muito explicitamente notada nas expressões “atores sociais”, “papéis representativos” etc.

indivíduo não se perfará por inteiro politicamente enquanto não for alguém de seu tempo, enquanto não se situar, se localizar no discurso que o contém e a outros, na forma mais externa da auto-representação pública, em um ou em vários focos objetivos. Ainda que a vida social seja constituída por um discurso ou sistema aberto, pressupomos a existência de um *foco objetivo* que, em meio ao caos, guia a representação pública em alguns aspectos – e a própria política é um *foco objetivo*, dentre outros.

O que pode se imaginar da *Teoria da justiça* de Rawls é que, se elaborada, a sua teoria política normativa deveria ser a constituição de um *foco objetivo* político a partir desses limites reflexivos mais amplos, retirado da visão pública de mundo num nível de representação profundo, ou seja, naquele que pressupõe e conforma os pontos de vista individuais que não são atualmente explícitos. E esse nível profundo de representação pública é a forma coletiva como a cultura se vê, sociologicamente, historicamente, psicologicamente, filosoficamente. Por complemento, a dinâmica social se desenrolaria, assim, na superfície da vida pública, com seus dramas cotidianos, atuais e particulares, a partir de um ponto de vista público e anistórico (atual).

A esses níveis de representação pública (profundas e superficiais) correspondem dois estados de auto-representação pública com relação ao tempo, que são a *contingência* e a *subcontingência*. A *contingência* é a atualidade, a circunscrição temporal e representativa mais próxima do indivíduo, das apreensões imediatas da vida da comunidade, do momento histórico, das relações práticas, do estabelecimento dos pactos cognoscitivos, morais, culturais, políticos. A *subcontingência*, por sua vez, é a fração da auto-representação pública não imediata, não dada, que deve ser buscada até o reconhecimento de um limite compreensivo mais amplo, até a localização do

indivíduo, do fato, da relação, do conceito dentro de um contexto maior, mais profundo, próprio da configuração prévia que determina, em um ou mais *focos objetivos*, a dinâmica social.

O *ideal*. Uma das matérias elementares da representação pública da realidade é o *ideal*. Juntamente com o *senso de realidade*, o *ideal* perfaz o nosso estofo representativo de mundo, e com freqüência esses dois elementos se confundem. Tal como as grandes narrativas de nossa cultura, a auto-representação pública também divide a vida entre uma condição humana atual submetida a algo não querido, e portanto sofrível, uma espécie de desconforto espontâneo, e um rearranjo da *atualidade* transformado em objetivo atraente, polarizador, transferidor de sentidos de vida para uma dimensão abstrata. Este é o *ideal*¹⁰⁰. Sua existência é complementar e inserida na *atualidade*, e implica em outras distinções, no tempo e no quadro representativo da auto-reflexão pública.

A *suspensão histórica*. Como vimos anteriormente, a *suspensão histórica* é o estado de incerteza quanto às regras sociais, psicológicas e físicas válidas, considerando a provisoriedade e limites das próprias regras e modelos de conhecimento. A contabilização desse fator cognoscitivo em nossa explicação de atualidade é fundamental e decisiva na condução das ações políticas e na definição de critérios de justiça. Em primeiro lugar, porque é

¹⁰⁰ Não é o caso dos tentadores objetivos dominantes. “O bem humano é heterogêneo porque os objetivos do eu são heterogêneos. Embora, estritamente falando, a subordinação de todos os nossos objetivos a um único objetivo superior não viole os princípios da escolha racional..., ela ainda nos parece irracional ou, mais provavelmente, insana” (RAWLS, 1997a, p. 617). [“Human good is heterogeneous because the aims of the self are heterogeneous. Although to subordinate all our aims to one end does not strictly speaking violate the principles of rational choice (not the counting principles anyway), it still strikes us as irrational, or more likely as mad.” (RAWLS, 1997b, p. 554)] O ideal aqui é o objetivo dominante na política, e funciona na dinâmica atual como vinculado à visão de realidade, complementando-a.

condição inevitável para a realização da democracia a partir do ideal igualitário. Não se pode estabelecer um critério de justiça distributiva sem que as partes envolvidas se encontrem em um mesmo lugar existencial, sem que os conceitos analíticos da cultura atual sejam igualmente esclarecidos e debatidos, não com o objetivo de obter-se consenso, mas de marcar o plano e limites sobre e dentro dos quais se desenrolará o debate político e as decisões sobre os critérios de ação. É preciso que se tenha uma unidade representativa pública expressa em um ou mais *focos objetivos* para que haja para a política a possibilidade de ser efetiva, de superar os comandos espontâneos do domínio, do desejo, da demanda tirânica da sobrevivência, e transformar a precariedade caótica frente à vida e ao mundo numa riqueza, na possibilidade de transcender contextos, na liberdade, enfim. E essa é a segunda condição que faz da consciência pública dos próprios limites e de seus meios e possibilidades de constituição e identidade uma demanda incontornável da ação política justa – em ver a liberdade como a possibilidade de apoiar-se em si mesma para extrair-se dos próprios condicionamentos, tal como o *Barão de Munchausen* que puxa a própria barba para sair do pântano que o encerra.

A *posição original* é concebida como já tendo essas condições cognoscitivas estabelecidas previamente, cujo molde problemático iguala as partes e reduz a análise política a um *foco objetivo*, o econômico. A *suspensão histórica*, obviamente, de alguma forma foi excluída pelo *véu de ignorância*, e mais ainda pela racionalidade instrumental, o que faz da liberdade uma liberdade contextual, que pode, entretanto, mudar assim que alterar-se ou

diversificar-se o *foco objetivo*. *Liberdade é, enfim, levar-se em conta vários focos objetivos e o contexto que os faz nascer*¹⁰¹.

Ambientes emocionais. Para respondermos ao problema de como conceber o conhecimento público dentro de outros parâmetros que não sejam os do individualismo individualista, ou seja, para um liberalismo como o de Rawls, podemos lançar mão da seguinte hipótese, sem que sejam rompidos os elementos básicos de compreensão da realidade por nossa tradição ou por sua articulação na *Teoria*: a consciência¹⁰² individual desenrola-se dentro de um ambiente emocional, ou ela é esse próprio ambiente. As maneiras como se superpõem, como se entrelaçam ou como se mesclam os dados da sensibilidade¹⁰³, dentro de um determinado continente, seria o que chamamos de emotividade. Se há alguma ordem, ou um algoritmo que se permita conhecer, é ainda uma busca sem satisfação¹⁰⁴. Esse continente emotivo é uma espécie de mediação com o meio, quando falamos do corpo social, e com o outro, quando falamos do indivíduo. As regras e sentimentos morais seriam a expressão e vivência própria desse ambiente, e submeterá outros aspectos da inteligência e identidade individuais.

¹⁰¹ A racionalidade deliberativa permite à pessoa escolher o seu plano racional de vida, com base em reflexão cuidadosa na qual ela revisaria, à luz de todos os fatos relevantes, como seria realizar esses planos e portanto adquiriria uma certeza sobre o curso de ação que realizaria de forma mais efetiva os seus desejos mais fundamentais (RAWLS, 1997a, p. 461). [“Adjusting Sidgwick’s notion to the choice of plans, we can say that the rational plan for a person is the one (among those consistent with the counting principles and other principles of rational choice once these are established) which he would choose with deliberative rationality. It is the plan that would be decided upon as the outcome of careful reflexion in which the agent reviewed, in the light of all the relevant facts, what it would be like to carry out these plans and thereby ascertained the course of action that would best realize his more fundamental desires.” (RAWLS, 1997b, p. 417)] Sem a justiça cognoscitiva a firmar certa visão política de mundo que situe a pessoa existencialmente (como um agente na posição original), o estado de suspensão cognoscitiva predominará e permitirá que a dinâmica mais primária, a das forças oportunistas, triunfem.

¹⁰² Consciência aqui é usada na acepção comum à tradição judaico-cristã, e não filosófica: como uma unidade de pensamento individual, de auto-reflexão, de percepção de si mesmo.

¹⁰³ Ou melhor, de qualquer maneira como se constitua a liberdade individual.

¹⁰⁴ Um exemplo dessa ordem de problemas é a da forma lógica procurada por Wittgenstein: “The great problem round which everything that I write turns is: is there an order in the world a priori, and if so what does it consist in?” (Wittgenstein, 1979, p. 53e)

A racionalidade, tal como entre os comunitaristas, é compreendida como a própria forma da auto-reflexão pública, as formas culturais, que tornam espontâneas e familiares certas visões de mundo e hábitos de pensamento. Como tal, estabelece as formas de expressão e o estatuto do real (o que é percebido e o que é inferido) e, no que tange ao indivíduo, os acontecimentos mentais e deliberativos em função do ambiente emocional/moral no qual está inserido.

Nesses termos, com a ressalva de que o ambiente emocional é algo mais amplo que a emotividade do indivíduo, aceitamos a polêmica afirmação de Hume sobre a sujeição da razão ao sentimento¹⁰⁵. A ressalva é pelo fato de que o que podemos chamar de espírito da época seja o continente moral que enquadra o dos indivíduos, vividos então como experiência sentimental.

Se, então, entendemos que as deliberações racionais (ou não) do indivíduo estão determinadas por limites e arranjos emocionais que formam ambientes condicionantes dos quais eles, embora possam conhecer, usualmente não conhecem, o primeiro problema que nos confronta à tradição comum de pensamento é o de que, para concebermos a responsabilidade individual e unidade identitária, temos que assumir algum nível de uniformidade emocional, uma espécie de universalidade moral, donde se extrai o sentido de igualdade. Considerar que os indivíduos habitam ambientes exclusivos, mesmo que condicionados por um ambiente comum, é tornar a compreensão de realidade de nossa cultura excessivamente complexa, incontornavelmente inadaptada às instituições jurídicas, políticas e morais vigentes. O argumento da comunidade racional torna-se abusivamente hipócrita, selvagem na medida em que traduz como liberdade a reclusão do indivíduo a uma identidade

¹⁰⁵ Ver interessante estudo do tema em (RAWLS, 2000c, pp.21-50).

incerta, sem referências comuns externas que não a prática institucional forjada sob um só *foco objetivo*. A política não é um afazer de uma comunidade de indivíduos; é só a própria auto-reflexão pública, com afazeres decorrentes.

d) O nascimento político do indivíduo.

O entrelaçado de perspectivas irreduzíveis a um único plano de apreensão que constitui o mundo do indivíduo, consolida-se numa espécie de identidade caótica, ainda que sobre as formas culturais (inclusive a idéia de razão) que modelam a própria pessoa. Entre um caos individual, ansioso por existir e aquele já consolidado pela cultura, há a tênue ligação de uma precariedade presumida como uma condição necessária natural, e não ideológica. Os conceitos e representações que dão uma unidade relativa tanto à personalidade como aos conceitos políticos (a personalidade normativa pública), consolidam-se sob o signo da precariedade e da provisoriedade. À comunidade política, a convenção não só dá a garantia necessária à auto-reflexão como provê os fins instrumentais à ação comum; ao indivíduo, entretanto, a pertença à racionalidade e representação comum não é suficiente para defini-lo moral e intelectualmente. Haverá sempre mais do indivíduo do que os papéis sociais lhe exige e mais do que ele mesmo consegue refletir. O que excede essa esfera social é o campo de autonomia, da liberdade, de acordo com os ideais liberais, que só podem ser exercidas caso haja uma afinidade representativa partilhada entre o indivíduo e alguns elementos básicos da auto-reflexão pública. Isso significa, em termos emocionais, identificar o ambiente do indivíduo ao ambiente coletivo, algo como uma sintonia emotiva. O trabalho de desenvolver essa afinidade, de levar a

representação fragmentada que o indivíduo tem de si à representação que a coletividade partilha, é uma tarefa própria de educação política.

Mas como se dá esse estado de provisoriedade auto-reflexiva do indivíduo, aquilo que chamamos acima de *suspensão histórica*? Imaginemos que a auto-reflexão do indivíduo em nossa cultura atual possa ser representada por ordens de contato com o mundo e com a sociedade, que se dariam em camadas compreensivas, a saber: no âmbito social, o indivíduo fraciona-se na ordem transcendental (como uma representação cultural), existencial, histórica, coletiva e particular; no âmbito pessoal, há as experiências intelectuais não lingüísticas e as experiências intelectuais lingüísticas. Essas experiências se dão para o indivíduo, da forma como ele se representa publicamente, pela linguagem. A linguagem, entretanto, só provê de sentido o que é lingüisticamente estabelecido, mas não expressa, nem representa, nem faz experimentar as vivências; a linguagem se fecha em si mesma, é tautológica na medida em que somente aponta as vivências, que representa o indivíduo no mesmo nível de representação em que se encontra o outro, a sociedade. Como a representação coletiva é inteiramente estruturada lingüisticamente, mas a experiência privada não (pelo menos inteiramente), há vivências não amparadas pela auto-reflexão ou pelos moldes cognoscitivos prevalecentes na atualidade¹⁰⁶ que induzem a uma confusão representativa, à mistura de ordens de experiências, ao deslocamento do indivíduo frente ao coletivo. Há aqui pelo menos duas ordens de problemas: a primeira é a da simples identificação, da assunção como sua, irrefletidamente, das formas representativas públicas, pelo indivíduo (quando o mundo público transforma-se no mundo “natural”

¹⁰⁶ Que não se resumem à experiência mística, afirmada por Wittgenstein no Tractatus, mas que podem ser experimentadas como uma forma lógica diferente, como uma linguagem não somente simbólica, mas também concreta.

ideologicamente); a segunda é quando, mais ou menos conscientemente, o indivíduo não reconhece as formas públicas de representação da existência, e fomenta em si uma inconformidade inexprimível pelos conceitos comuns, como se outra forma ou modelo de conhecimento fosse possível. Essa inconformidade, essa falta de familiaridade com o mundo que por vezes surge ao indivíduo na passagem de uma ilusão à outra, essa náusea ou vertigem que é a percepção do corpo e de um mundo subitamente estranho, é a garantia de que a história não acabou, e que nossos modelos políticos vigentes não conseguem compreender a complexidade que tentam açambarcar. Tanto em um caso como em outro, a vida privada é dominada pela confusão de ordens.

O que temos chamado de nascimento político do indivíduo é, assim, o reconhecimento desses níveis de experiência, a sua inserção no ambiente emocional coletivo e a compreensão do ponto de vista coletivo.

*e) Há um nível de conhecimento que somente as instituições guardam e que escapa ao indivíduo e à ciência; o conhecimento político é a instância crítica de último recuo intelectual público. As práticas sociais podem esconder as motivações iniciais dos arranjos políticos e institucionais; este afastamento provoca conflitos*¹⁰⁷. O passado é o outro. As instituições guardam em si a

¹⁰⁷ Por mais pretensões de verdade que tenham as partes ou que defendam seus fins dominantes, há uma lógica própria à razão pública, deliberativa, historicamente refletida, cuja base são as instituições. O consenso de sobreposição é a tentativa de assegurar uma apreensão comum de mundo no foco político, deixando à cultura o desenvolvimento de outros aspectos da vida. A crítica de Rawls à tradição da filosofia política é reveladora: “De fato, começando com o pensamento grego, a tradição dominante parece ser a de que há apenas uma concepção razoável e racional do bem. O objetivo da filosofia política – sempre vista como parte da filosofia moral, ao lado da teologia e da metafísica –, é, portanto, determinar a natureza e o conteúdo dessa concepção de bem” (RAWLS, 2000 a, p 180). [“Indeed, beginning with Greek thought the dominant tradition seems to have been that there is but one reasonable and rational conception of the good. The aim of political philosophy –always viewed as part of moral philosophy, together with theology and metaphysics – is then to determine its nature and content.” (RAWLS, 1996, p. 134-5)].

estranheza das atualidades anteriores, de um muito já pronto e sobre o qual podemos limitadamente operar. A forma deste mundo, com sua racionalidade que transcende as visões particulares (tal como a água transcende a visão do peixe), conforma e impõe-se como algo a ser desvendado, e com a qual as mentes individuais lidam caoticamente. A atualidade guarda em si uma complexidade que só o confronto de vários pontos de vista, como se fizessem parte de uma organicidade inconsciente, pode perpetrar gradualmente. Essa complexidade, ou os limites e condições de acesso a ela é tarefa teórica da filosofia e educação políticas.

Entretanto, não é só a configuração cognoscitiva da atualidade que provoca conflitos, mas também a reflexão parcial ou indevida sobre ela. O estado de suspensão histórica pode não permitir estabelecer a profundidade e a natureza dos conflitos, e fazer com que os interesses e o ponto de vista imediatos sejam dominantes. A reflexão política, neste caso, auxiliada pela filosofia, buscaria o esclarecimento cognoscitivo e o reconhecimento aos limites máximos da auto-representação pública.

III – DESCRIÇÃO GERAL DO MÉTODO DE REFLEXÃO PÚBLICA

A história é fecunda e aberta a possibilidades tanto quanto pode ser o futuro idealizado. (Parte I, III, II)

Pretendemos aqui rever e integrar os elementos do método expostos anteriormente.

a) *A teoria normativa do conhecimento público*

Quando apresentamos as concepções de filosofia política defendidas ou implicadas na obra de Rawls (capítulo I da parte I), atribuímos à ela dois papéis fundamentais: o papel especulativo de ampliação conceitual, intuitivo, que tem a função de aumentar a objetividade política pelo aumento da objetividade cultural; e o papel prático de fornecer um método, um esquema normativo ao pensamento político, que sirva de amparo às deliberações concretas, de forma a termos um corpo de conhecimento público cumulativo e sistemático que ao mesmo tempo se aproprie da experiência histórica e explicita os ideais latentes da sociedade (ver RAWLS, 2003 a, pp. 2-5).

Essa concepção de filosofia como sabedoria prática, portanto, será assumida como uma teoria sobre a atualidade e sobre um método de reflexão e deliberação políticas que constituem-se mais como um conjunto de princípios e forma de análise (a sabedoria política) que um algoritmo elaborado para dar estabilidade e segurança à ação com base em algum pressuposto externo ao sistema. A essa teoria (extraída da concepção de filosofia política para Rawls) nós chamamos de *discurso do método político*.

O *discurso do método político* é uma teoria sobre a atualidade. A *atualidade* é mais do que a realidade social e mais do que uma convenção sobre princípios políticos. É certa forma de uma cultura se refletir em diferentes níveis de representação, através de discursos que se imbricam e se situam no interior de um continente cognoscitivo, não explícito em seus conteúdos. Sem elementos fixos aos quais se referir, a própria auto-reflexão e o desvelamento daquele continente semântico constituirão o elemento sólido necessário à deliberação pública; o reconhecimento dos limites à reflexão e à ação nos faz

ser menos ambiciosos quanto às nossas pretensões históricas e nossa capacidade de gestão da própria vida, tanto quanto nos extrai do ponto de vista particular (do indivíduo não situado), e portanto das condições que predis põem ao dogmatismo, à crença, ao ardor habitual pelas idéias de verdade e realidade.

A constituição de uma estrutura conceitual normativa extraída da cultura de fundo da sociedade em questão pode ser, então, uma sólida mas flexível base para a reflexão e deliberação políticas. A esses conceitos que, reunidos, formarão a atualidade no aspecto político, nós chamamos de *metafísica normativa* (parte I, III, III). A metafísica normativa não é uma *metafísica especulativa*, mas somente um inventário dos conceitos abstratos utilizados pela cultura para representar-se, conceitos esses tomados em sua acepção comum, e cuja objetividade será estabelecida exatamente pelo seu uso habitual incorporado nas práticas quotidianas. Esses conceitos abstratos são chamados por Rawls de *concepções-modelo*, e nós os chamamos de *axiomas políticos*; ao invés de intuídos, eles são colhidos, prospectados do fundo da cultura. É nessa base conceitual normativa que residirá a segurança interna do método, que por ser instrumental, ser operada pelas regras de raciocínio e coerência interna publicamente aceitas, será chamada de *cogito político*, a segurança aos procedimentos públicos que não podem se apoiar em representações secundárias das partes. A forma como se definem esses conceitos é essencial para a compreensão da teoria, e constitui um problema à parte o procedimento de sua constituição (parte I, III, III e IV).

b) *Princípios extraídos da Teoria da justiça*

Dissemos que a teoria cognoscitiva da política derivada da *Teoria da justiça* pela evidência de alguns pressupostos que tomamos como hipóteses de trabalho. A primeira hipótese é a que afirma que a *Teoria da justiça* é um modelo de fundamentação epistêmica da política, e assim a percebemos por algumas de suas características: a sua concepção prática da filosofia política, que se volta à complexidade interna da vida social, assumindo a atualidade nos seus aspectos históricos e cognoscitivos, suporta uma postura metodológica flexível, liberal, que faz do concreto a referência central de seu afazer prospectivo; o seu liberalismo é um tanto conservador, que faz da política uma espécie de tradição raciocinada de certa atualidade, que busca nessa mesma atualidade as suas regras e modos de existir; os seus pressupostos epistemológicos, mesmo dispensando a especulação aberta e negativa, são constituídos sobre a auto-reflexão situada. A *posição original* é o enquadramento cognoscitivo que determinará a objetividade política, quando instaura a unidade reflexiva e equipara as partes, situando-as, quando admite o tipo e medida de conhecimento em seu ambiente, quando traduz a realidade social em conceitos normatizados, e assim forma o quadro metodológico que julgamos constituir a teoria do saber político como sabedoria.

A segunda hipótese é a que afirma que é possível se extrair um método de reflexão pública, como parte da teoria que tenta conferir à política um âmbito específico e diferente do da ciência e da filosofia, e que deriva de duas outras características fundamentais da *Teoria da justiça*, a saber, a que implica em uma hipótese sobre a mudança social e a que implica na hipótese da especificidade de um conhecimento público. A mudança social é vista em

Rawls (por todo o seu esforço em fundamentar uma teoria da justiça social) como a constante busca da confirmação dos ideais nas instituições, uma vez que nenhuma injustiça social se manteria sob o desvelamento de uma realidade em confronto com os ideais que, na distância, ajudam a mantê-la. Portanto, para a tradição liberal à qual Rawls se filia, não será a cisão abrupta da realidade a melhor maneira para a mudança, mas a busca do equilíbrio entre os elementos que constituem a atualidade, a saber, a realidade representada historicamente e os ideais que a animam como possibilidade¹⁰⁸. A segunda intuição a que nos referimos foi a de que a natureza da reflexão individual difere da natureza da reflexão pública. E assim se dá esse saber coletivo: pelo confronto atual e histórico dos pontos de vista individuais; por sua concepção instrumental de verdade; pelos fins estabelecidos em virtude dos interesses coletivos; pela compreensão da atualidade na história e nunca no interior dela mesma; por suas operações se darem no plano de representação pública. Enfim, com uma certa noção de mudança social realizada pela realização dos ideais nas instituições atuais e com uma visão própria do conhecimento político como autônomo (de outros saberes) e coletivo (não reduzido ao individual), é que estruturamos o método como parte da teoria do conhecimento político, cujos elementos foram estabelecidos previamente.

¹⁰⁸ A mudança social em Rawls não é concebida pelo confronto das visões de mundo em busca de hegemonia, pois a justiça não está à mercê de interesses e necessidades concretas. Ela é prefiguradora desses interesses, e guia-se por objetivos de longo alcance. Ela define um ponto de Arquimedes (equilíbrio) para a avaliação do sistema social, sem invocar considerações apriorísticas. O ritmo de mudança e as reformas específicas que são necessárias dependem das condições existentes (RAWLS, 1997b, p. 289). A virtude, então, é vista como um elemento de estabilidade do sistema, e a mudança é sempre concebida como reestruturação interna, mas nunca como cisão do estabelecimento. Não há outra alternativa além das condições vistas da atualidade.

c) O método

Vimos que o *discurso do método político*, ou *teoria normativa do conhecimento político*, é composto pela *metafísica normativa*, pelo *cogito político* e pelo *método de reflexão pública*, que poderíamos definir como a forma de reunir, na instância e no interesse do político, os limites da cultura, a forma de raciocínio, os elementos e a forma de apreendê-los na história, nas ciências, na tradição e na crítica da contingência. Como enumeradas nas páginas anteriores, as funções desse método, as tarefas às quais se incumbiria são duas, a saber, a *cognoscitiva* e a *deliberativa*, cujos conteúdos sintetizamos em seguida.

c.1 - A tarefa cognoscitiva (a dinâmica do método). Como pensamos, a tarefa cognoscitiva do método consistiria em 1) estabelecer o que seja o conhecimento público e sua estrutura; 2) demonstrar a especificidade do conhecimento público; 3) estabelecer os critérios da justiça sob os ideais latentes na sociedade.

1) O conhecimento público. Definimos o conhecimento público essencialmente como reconhecimento de três elementos centrais, a saber, do *foco objetivo* na auto-representação pública, ou seja, o reconhecimento do conceito hegemônico na auto-representação pública, do centro da dinâmica das relações em torno da qual tudo se pauta; da dinâmica social auto-representada, ou seja, o reconhecimento da atualidade, de sua estrutura, em confronto com outras atualidades; e, por fim, da distinção entre o ponto de vista individual e o público, com o reconhecimento da diferença de suas naturezas.

O reconhecimento implica no inventário da estrutura do conhecimento público, da qual enumeramos alguns elementos, como segue.

Estrutura da atualidade

O mundo social como representação. Em nossa cultura as pessoas pensam viver em dois níveis de representação: o primário (subcontingente), que consiste no conhecimento concebido num modelo que o vê como duplicação do mundo; e o secundário (contingente), notadamente o nível das atuações sociais, que duplica o primeiro nível. O objeto da política liberal e das relações sociais é a representação secundária do mundo e da sociedade. Como pensamos, mesmo os princípios de justiça (de distribuição de bens) de Rawls foram concebidos para esse segundo nível de representação. Há uma representação e uma operação própria da coletividade: a auto-representação pública e a reflexão pública.

Níveis de representação e o indivíduo. Os indivíduos encontram-se, geralmente, em meio à uma confusão representativa. Grosso modo (provisoriamente), poderíamos afirmar que a reflexão individual se dá em níveis superpostos de experiências ou apreensões representativas em campos semânticos indevidos, o que faz da história individual de vida uma história (real) de descaminhos caótica, sob o nome de liberdade. Concebemos assim esses níveis narrativos em nossa representação pública: o transcendental (como função social), o existencial, o histórico, o coletivo, o particular, o intelectual não lingüístico e o intelectual lingüístico.

Suspensão histórica. A suspensão histórica é o estado de incerteza da pessoa com relação às regras sociais válidas, às expectativas do que ela pode esperar do grupo, em se saber se e como o conhecimento é uma mediação válida, em se saber o que a atualidade abriga para o futuro, em se saber sob que condições e forma a identidade pública e do indivíduo são criadas, erigidas, uma vez que elas próprias são dúvidas.

Focos objetivos. Em nosso mundo representado as relações sociais costumam se dar em torno de um aspecto dominante, que submete outras dimensões da vida e dinâmica públicas. A vida social, as relações morais, jurídicas e políticas se enfeixam em uma noção chave: o *foco objetivo*. Se a objetividade cognoscitiva indica a abertura de certa atualidade à complexidade da vida social, o *foco objetivo* é o elemento ao qual se reduz muito da abrangência cognoscitiva da atualidade. Quanto maior for a abertura objetiva de uma cultura, mais o *foco objetivo* tende a se pluralizar, a se diluir em aspectos mais ricos, e diversificados da vida humana. Em nossa atualidade (atual, pela ideologia vigente), o foco objetivo constitui-se nas relações econômicas, cujo domínio sobre outras relações sufoca e oprime várias outras expectativas e vivências guardadas na possibilidade dos ideais e faz da vida privada um caos onde vige o estado da suspensão, precariedade e doses volumosas de auto-ilusão. A esse estado de indefinição e provisoriedade focada corresponde ao que chamamos de *despotismo cognoscitivo*, que é a aglutinação e reconhecimento nas instituições políticas e sociais de todas as esferas da vida, como se o mundo fosse unidirecional e unilinear.

Razão pública. É o enquadramento institucional do ideal de sociabilidade democrática, igualitária e justa. Ela é constituída a partir do melhor raciocínio dentro de regras validadas pela experiência social comum, pelas regras comuns de inferência, pela experiência científica e pelas condições abstratas advindas da simulação dos ideais políticos, como uma referência pública para as relações políticas incorporadas nas instituições vigentes. Se a política é um dos *focos objetivos* possíveis em nossa cultura, a *razão pública* é o *foco objetivo* da política.

Normatividade. É a forma atual de se apreender a realidade e arbitrar coletivamente significados instrumentais, provisórios. Por sua auto-referência, é a segurança do método.

Indivíduo. As concepções liberais do indivíduo e da sociedade são concepções judaico-cristãs. O indivíduo é dotado de uma identidade com garantia transcendental e atua (como ator) num palco pleno de possibilidades. Para tanto, sua “consciência” constitui um recuo intelectual, o que lhe garante a idéia de autonomia e liberdade. Retirada a justificação transcendental, é essa a noção que Rawls se apropria e de onde deve partir sua normatização, uma vez que é a noção partilhada por nossa cultura. Ao papel especulativo do método cabe, então, tentar ampliar a objetividade que contém essa estreita noção.

Ambientes reflexivos. Como alguns dos elementos do pensamento público, há ainda os ambientes emocionais (e reflexivos). Além das frações representativas que constituem o mundo social, os indivíduos vivem em ambientes emocionais que submetem a sua racionalidade. Como produto

social, ele próprio constitui uma fração de uma representação maior, a coletiva, da qual participa de forma semi consciente ou mesmo inconsciente, vivendo usualmente uma vida emocional e intelectual fragmentada, incompleta, provida com abundância de ilusões traduzidas como fins morais particulares e como elementos de coesão social. Afirmamos que o nascimento político do indivíduo (Parte II, II, 2, d) acontece quando o seu ambiente emocional e intelectual não é compreendido, mas compreende o ambiente coletivo quando ele, depois de perdê-lo, volta a ter a familiaridade com o mundo. É somente quando pode ocorrer a sua racionalidade dentro de limites comuns que pode haver ações e deliberações em afinidade com o *foco objetivo* e a elevação do ponto de vista individual ao ponto de vista coletivo, dirigida àquele foco.

Sabedoria política. Ela se dá pelo confronto atual e histórico dos pontos de vista individuais ou de grupos, resultando em algo possivelmente do maduro raciocínio individual; sua concepção de verdade é instrumental; seus fins são estabelecidos em função de interesses coletivos, embora preservando interesses individuais; suas ações são voltadas para além da atualidade, e guiadas por uma pluralidade de *focos objetivos*; os argumentos e decisões políticas deverão ser necessariamente públicos.

2) A justiça cognoscitiva. Outra tarefa cognoscitiva da política é a do reconhecimento (ou construção) de critérios de justiça. Muito mais que o estabelecimento de critérios para distribuição de bens (feito por Rawls), o *método de reflexão política* prevê a *justiça cognoscitiva*. A demanda por essa justiça, assim, nasce da necessidade de se definir o que pode ser objeto de compreensão e ação políticas e o que não pode; para tanto, deve-se definir o

que pode ser conhecido, estabelecendo-se um solo de compreensão comum, para que desses limites se extraiam alguma certeza estratégica, um modo de ver comum que garantirá o firmamento de princípios de conhecimento e ação contra o acaso e sua utilização como instrumento de controle de uns indivíduos e grupos sobre outros. Nessa acepção, a justiça seria, assim, a garantia de um solo comum, o estabelecimento de um plano cognoscitivo, a equanimização de ambientes entre os agentes (tal como na *posição original*), para que esses tenham reais condições de reflexão e deliberação. Os fins da *justiça cognoscitiva* são, enfim: definir e desvelar o *foco reflexivo* como um dos vários possíveis; demonstrar os fundamentos epistemológicos partilhados pela cultura em seus vários níveis; explicitar os problemas da atualidade em seus vários campos (científico, filosófico, político); inventariar a realidade social, em suas várias acepções (quais e como os processos históricos a constituem e os modelos de conhecimento respectivos); demonstrar como se define o indivíduo em meio ao sistema social, qual a natureza das relações, qual sua localização existencial; explicitar as regras de pensamento e expressão lingüísticas comuns, ensinar genericamente os saberes considerados por Rawls como necessários na *posição original* para a formação do cidadão e para a deliberação política. Ao se tentar promover essa justiça, efetivaremos também a tarefa especulativa tradicional da filosofia política, que é a da tentativa de transcendência de contextos, de abertura cognoscitiva e de imaginação crítica.

3) A dinâmica cognoscitiva. Em nossa atualidade, o indivíduo situa-se em dois mundos, o da representação primária e o da representação secundária. Ele vive, geralmente, ou confuso, ou iludido, ou totalmente absorvido por seu papel funcional, ou ainda nesses três estados ao mesmo

tempo, com respeito à idéia que tem de si e dos outros. Essa confusão cognoscitiva vem do estado de suspensão, de incerteza e de precariedade do mundo, por um lado advindas das condições de vida concreta, por outro pela manipulação das ilusões por forças oportunistas que espontaneamente se aproveitam da desorientação pública (e que vão chamar de liberdade). Além da vida dos indivíduos se desenrolarem em ambientes emocionais diferentes e contidos no ambiente público, de superporem os níveis de representação, confundindo-os, há ainda a redução do *foco objetivo* a limitar a possibilidade de realização e expansão vivencial humanas¹⁰⁹.

O nascimento político do indivíduo para a ordem que o compreende no nível de representação secundária e que amplia a sua vivência pelo reconhecimento dos fatores que determinam o seu ponto de vista e sua própria identidade, é objeto da reflexão política como sabedoria.

Para tanto, há a constituição de um discurso público referencial que visa a dar a segurança instrumental tanto às deliberações políticas quanto às pessoais, utilizando-se dos *focos objetivos* encontrados na cultura. Em uma atualidade liberal, o *foco objetivo* se dá na política (idealmente, embora realmente se dê no domínio pelas relações econômicas) e estabelece as relações sociais representadas publicamente em noções normativas extraídas da visão comum e habitual do mundo. Esse rol de conceitos normatizados (a *metafísica normativa*) constituirá a referência pública ao imaginário coletivo e às instituições políticas, consolidadas na razão pública.

O discurso público constitui, assim, a unidade reflexiva e representativa indispensável ao afazer político, o ambiente comum que dispõe as partes em um só nível representativo e *foco reflexivo*, constituindo, com isso, o *sujeito*

¹⁰⁹ De acordo com os ideais públicos atuais.

político. A partir dessa unidade, temos que as principais tarefas da política, em sua função cognoscitiva, são, a saber, a constituição pelo reconhecimento do saber político, e a formulação das noções de justiça, seja a voltada para a atualidade (por exemplo, critérios de distribuição de bens), seja para a que transcende a atualidade, a justiça cognoscitiva – a que elabora as condições de nivelamento cognoscitivo entre as partes e amplia, especulativamente, a objetividade política, o tamanho do mundo dentro da atualidade em que se situam as partes.

c.2 - A tarefa deliberativa (a ação política). Como pensamos, a tarefa deliberativa do método consistem 1) na constituição do sujeito político; 2) na busca do equilíbrio entre os elementos da atualidade visando à ação; 3) em promover a justiça cognoscitiva constituindo um programa de educação política.

1) A constituição do sujeito político. É preciso estabelecer, primeiro, as diferenças entre o ponto de vista individual e o ponto de vista público. Em primeiro lugar, a visão abrangente individual (ou das partes) procura por respostas globais agora, premidas pela busca de justificação definitiva de uma ação ou critério de ação; visa ao máximo de conhecimento sobre um objeto ou complexo de objetos, e no entanto é sempre uma experiência reflexiva, externa, que tenta manter o conhecedor o mais incólume possível; a consciência do indivíduo (sua identidade) se amplia com mais conhecimento; o indivíduo conhece por modelos racionais, que são sempre limitados e provisórios; ele, o indivíduo, vive em *suspensão histórica*, que é uma indefinição e uma precariedade natural à forma como representa o mundo e a

si mesmo sobre o que constitui a sua própria experiência de vida; ele pode, no entanto, reconhecer-se em um modelo amplo, representativo, partilhado num plano específico, o político, e deixar outras possibilidades de existência em suspensão, até que encontrem experiência e expressão; a *educação política*, que tem por base os limites máximos da representação pública, é que seria o instrumento desse reconhecimento representativo e da constatação de outras possibilidades de experiência. Em segundo lugar, o modelo de concepção da realidade social do conhecimento público é formal e histórico; ele constitui o domínio representativo comum o mais amplo possível, dentro da possibilidade de partilhamento conceitual em algum nível; sua estrutura normativa é meramente referencial, pois se a assume apenas como suporte para a liberdade não simplesmente conceitual, mas como um sistema aberto de experiências e de pensamento; pressupõe-se, com isso, que haja outras formas de experiências de vida (que não o conhecimento conceitual), e que a experiência política deve ser aberta a outras possibilidades de vida (e não só porque a justiça é o primeiro dos bens sociais e pode garantir a estabilidade); a interação social remodela os ímpetus abrangentes, dando origem a algo diferente do querido e visto pelas partes; somente uma estrutura formal de conhecimento público pode apreender a exterioridade do alcance reflexivo do indivíduo.

Além dessas distinções, vimos que no nosso *método de reflexão pública* a abstração é concebida de forma diferente daquela imaginada por nossa cultura ao sujeito epistêmico: em nosso modelo, a abstração não é realmente um recuo intelectual, um aparte temporal que permite conhecer, mas antes um render contas do passado, um inventário interno da reflexão, uma constituição de uma realidade pública a partir de uma experiência intelectual, de uma idéia

que se introduz em um arranjo de coisas já destinado a ela. O âmbito de reflexão pública é ele mesmo o conhecimento interno, sua auto-constituição, que se presta como única referência à deliberação e à ação. Em termos cognoscitivos, o maior desafio político é a constituição do próprio sujeito político, como foco racional do qual emana o lugar reflexivo e a referência aos princípios e limites do conhecimento público.

2) A busca do equilíbrio prático entre os elementos da atualidade. Afirmamos que a deliberação política parte de certa visão da realidade social normativa pressuposta no modelo da *posição original*, e situa-se no equilíbrio entre a análise histórica e a busca de efetivação de ideais coletivos. Defendemos com a tradição moderna da política (que passa por Maquiavel e Rawls), que a correta análise da experiência atual sobre o passado, somada à imaginação filosófica e à busca de ideais latentes na cultura de fundo, perfaz todo o aparato de gestão da vida política. Essa é a capacidade dos agentes políticos na *posição original* que transpomos à tarefa política deliberativa: uma capacidade analítica para decompor a atualidade em confronto com a história e a motivação dos ideais que os limites do ambiente reflexivo permitam e que os fazem ser mais que metas individuais. É dessa dinâmica reflexiva que se extrai, também, os elementos de um método de reflexão voltado para a deliberação política.

Entre aqueles dois pilares da ação política, a análise histórica e a busca dos ideais, a ação política deve buscar o equilíbrio, de acordo com a concepção de mudança social que atribuímos a Rawls. Grosso modo, esse equilíbrio pode ser exemplificado da seguinte maneira: se houver a ênfase deliberativa nos ideais, poderemos ter como resultado um regime político

aristocrático; se houver a ênfase na vida prática, na contingência, haveremos de ter a anarquia; se houver a ênfase na vida prática, na contingência, haveremos de ter a anarquia; se for a tradição a receber o peso reflexivo, aí teremos o conservadorismo; se, finalmente, a ênfase se dá no *equilíbrio reflexivo*, poderemos ter a democracia constituição igualitária justa.

3) A promoção da justiça cognoscitiva a partir da educação política. A equanimização cognoscitiva e a constituição do sujeito político são tarefas políticas que condicionam, por exemplo, a confecção de princípios de justiça. Mas o que seria essa equanimização cognoscitiva? Equanimizar o conhecimento é fazer com que as partes possam ascender aos elementos mais essenciais da cultura, da civilização, a partir de certo campo significativo, de certo arranjo representativo estabelecido normativamente, e sobre o qual permite-se o ajuste institucional, convencional, assim que se alterem aqueles elementos. A correspondência institucional a essa posição na *Teoria* seria a educação política, universal, essencial, democrática.

Os princípios de nosso modelo de educação política foram baseados no procedimento que Rawls chama de *equilíbrio reflexivo*. O *equilíbrio reflexivo* é a postura reflexiva que não se detém em um só arranjo de coisas, mas considera as possibilidades de compreensão e análise de questões em várias atualidades, num processo de auto-reflexão compreendido historicamente. Além dessa postura reflexiva, há os saberes substanciais admitidos no modelo do autor americano, a saber, a teoria política, a economia, a sociologia, a história e a psicologia social, que são os saberes verdadeiramente relevantes à *sabedoria política*, à cidadania, à capacidade de compreender os problemas políticos para além dos particularismos ou visões existenciais não situadas. A

função essencial de uma educação política, assim, é demonstrar os limites da auto-reflexão pública; os condicionamentos epistemológicos e culturais aos quais está submetida a objetividade atual; a localização existencial, emocional, social, econômica e cultural do indivíduo; o confronto da atualidade corrente com outras atualidades na história. Enfim, é elevar o indivíduo à compreensão política da vida social, da realidade como é vista atualmente e em confronto com outras realidades, da fragilidade e provisoriedade dos conceitos que estruturam seu mundo, ou seja, é fazer com que ele perca definitivamente a familiaridade com o mundo.

CONCLUSÃO

Em nosso texto, esse foi o nosso percurso argumentativo:

O problema da organização social não é primeiramente moral e não envolve simplesmente os sentimentos que movem e acompanham os ímpetos de verdade e de realidade. É que não se tem uma visão pública da forma como se estabelece o conhecimento público, ou se este é mesmo constituído.

Não é de se pressupor que a sociedade não alcance seus ideais por uma deficiência dos caracteres dos indivíduos, e que a moralidade, como ideal, seja ostensivamente negligenciada por interesses imediatos e particulares. Antes, é de se pensar que o mecanismo que forja os ideais é o mesmo que faz com que eles se concretizem ou não. Compreender ou permitir a reflexão universalizada sobre esse mecanismo é uma tarefa cognoscitiva pública que interessa e interfere nas relações sociais.

A ignorância sobre o que constitui a realidade pública e as possibilidades de ação e reflexão é que, em vez de riqueza e liberdade, converte-se em força destrutiva e desordenada.

A reflexão pública, então, é a que tem como objeto a constituição do sujeito político por instauração de uma razão pública instrumental, situada dentro de seus limites históricos e cognoscitivos publicamente reconhecidos; ou seja, a reflexão pública tem a si mesma como objeto.

O conhecimento público é instrumental pois é somente um dentre outros, e é condicionado pelas formas culturais que lhe deram origem. Não tem a pretensão de definitividade, como a ciência. É um conhecimento que se

estabelece a partir de uma reflexão histórica, que se vê em mudança ao longo do tempo.

O conhecimento público instrumental é reflexivo (tem a si mesmo como objeto), representativo (vê-se como uma réplica do mundo e de si) e lingüístico.

A tarefa política por excelência é estabelecer um campo de convergência entre tantas visões de mundo entre diferentes planos e formas de existência, em torno de uma representação pública de realidade formada por conceitos normativos extraídos do fundo da cultura pelo trabalho reflexivo.

Justiça, assim, seria mais que um critério de distribuição de bens em uma sociedade que tem o *foco reflexivo* na economia; seria antes a universalização do acesso do indivíduo ao plano de representação política. O artifício da *posição original* pressupõe essa noção prévia de justiça, antes de elaborar seus critérios de distribuição de bens.

Princípios de justiça da *Teoria* de Rawls: igualdade, liberdade e autonomia. Esses princípios não são construídos, mas extraídos da cultura. Esses princípios solicitam também critérios de satisfação, a saber, as condições que fizeram da *posição original* um ideal. Essas condições são a determinação do espaço teórico comum e a elevação do indivíduo aos limites da representação política de mundo.

As doutrinas abrangentes ocorrem em um estado de *suspensão histórica*, e há a possibilidade dessas doutrinas serem dissociadas não só nos interesses que as dispõem no plano político, mas na forma mesmo como existem. Fornecer uma referência comum é tarefa da política, como construtora de um modelo cognoscitivo instrumental público.

A vida social é complexa e sua reflexão deixa em suspensão o que não cabe no campo de apreensão da realidade atual (na objetividade política), sob a forma de incerteza, precariedade e liberdade.

Sem uma referência comum aos indivíduos, uma representação coletiva que possa os orientar, essa liberdade torna-se controle e medo.

A questão política é, então, como assegurar que haja unidade cognoscitiva instrumental, ao instaurar um campo único de reflexão pública, e ao mesmo tempo preservar a diversidade de visões de mundo, em diversos planos de existência. A primeira tarefa consiste na constituição de uma realidade pública normativa; a segunda em preservar a liberdade estabelecida sobre condições básicas de visão de mundo, de *eqüidade cognoscitiva*.

Um sistema de reflexão pública instrumental tem por objetivo fornecer uma referência cognoscitiva ao indivíduo, ao objetivar as condições, constituição e limites do conhecimento público, criando um plano representativo comum que dê ao indivíduo condições de elaborar e fundar critérios de justiça sob certo foco objetivo.

Só assim o caos que engendra precariedade deixa de ser tomado por liberdade; liberdade é consciência dos próprios limites.

A vida não deveria ser um jogo obrigatório e inescapável do qual os participantes devem adivinhar as regras, e têm na morte ou na humilhação pública penas imediatas pelo movimento que provoca a perda relativa. Se essa é a nossa condição existencial, a vida social não tem o direito de replicá-la pelo simples fato de que não é isso o que queremos.

Tese: tentar constituir esse sistema de reflexão pública e como ele opera a representação pública de mundo.

A representação pública, para efetivar-se na democracia, deve ser divulgada universalmente. Ideologia é qualquer representação pública menos abrangente; é também a representação pública atual como explicação última da realidade.

Liberdade é ter condições de se situar e refletir para além das constringências atuais. É transcender contextos sociais, é ter condições de refletir a existência, a vida. Somente uma educação política universal permitirá essas condições.

Este trabalho não é o resultado acabado de uma pesquisa histórica ou temática em filosofia. É antes o fruto de uma luta intelectual, de exploração conceitual, de um embate especulativo testemunhado pelo leitor, que foi-se abrindo à medida que avançava em sua construção, deixando evidentes sinais de tensão e incertezas em seu percurso. Considero como um de seus méritos o de engendrar inúmeras outras teses possíveis e o de prometer diversas outras pesquisas a serem desenvolvidas a partir do estabelecimento de um aspecto ainda pouco explorado na obra de Rawls – a sua epistemologia política.

Muitas questões tradicionais e importantes em torno de seu pensamento, entretanto, poderiam ser trazidas para a nossa especulação: é procedente a antecipação do justo ao bem? É possível, e de que forma, um consenso político de sobreposição? Há sentido na neutralidade liberal? É possível, e de que forma, normatizar conceitos à política? Há uma universalidade conceitual sobre a qual pode-se buscar um conceito de justiça? O critério de justiça forjado por Rawls é adequado, coerente, necessário? As concepções normativas de pessoa e sociedade são adequadas? É possível

uma política sem filosofia? Qual a espessura do *véu de ignorância*? A sua razão instrumental é mais que um suporte ideológico?

Os nossos problemas, entretanto, são de outra ordem: qual a natureza da apreensão política de mundo? Como se constitui o sujeito político, qual o seu campo de ação? Qual a dinâmica de pensamento público e quais seus princípios? A obra de Rawls pode fornecer um modelo à sua reflexão? Ou seja, são questões de epistemologia política que de maneira alguma o autor americano se propôs a trabalhar. Vários outros autores poderiam ser convocados a emprestar seu modelo ao nosso, talvez com maior propriedade do que Rawls, tais como Hegel, os marxistas, Foucault, Nietzsche, Hayek, Popper etc. Não resistimos, entretanto, a desafiar uma obra que ainda tem muito a ser explorado, e extrair dela uma riqueza crescente, ajudando a cumprir o papel prático da filosofia imaginado por aquele autor, que é fazer-se presente na representação atual de mundo, e com isso servir-se de referência à mudança e à crítica. Com isso pretendemos não só cumprir uma exigência acadêmica, mas também realizar um desafio intelectual.

Diversas outras teses podem derivar desse trabalho que pretendeu ser uma reunião de *insights* ao invés de ser só uma longa construção sobre uma só idéia, como, por exemplo: 1) o desenvolvimento da noção de *suspensão histórica* e de suas conseqüências. Uma crítica da unilinearidade cognoscitiva de nossa cultura e a injustiça que ela implica. A tarefa da filosofia como esclarecedora da complexidade da visão atual de mundo. 2) A exposição e desenvolvimento da forma de apreensão dos conceitos-modelo na auto-representação pública; implicações; conseqüências; limites. 3) A definição e a constituição da teoria dos sentimentos morais (*a Teoria da justiça*) com suas asserções substantivas. 4) A necessidade, no que ela consiste, quais os

princípios de uma educação política baseada na idéia de *equilíbrio reflexivo* e *posição original*. 5) A relação entre racionalidade instrumental e controle social; se uma se reduz à outra, quais implicações. 6) A linguagem política; sobre a inadequação da expressão do ponto de vista público na linguagem dos agentes políticos. 7) Quais instituições políticas seriam adequadas ao método de reflexão pública. 8) Qual a função política da ignorância (precariedade) na representação atual de mundo. 9) A enorme discussão sobre as noções de pessoa e sociedade e suas implicações na crítica que o método pretende oferecer. 10) Qual a natureza, princípios, características, e forma do intelecto público.

Como vemos, todas essas possíveis teses e ainda muitas outras derivam dos problemas e forma metodológica expostos, e solicitam uma amplitude instigante que certamente tomaria uma ou mais experiências acadêmicas. Que este trabalho seja, então, o início desse esforço individual de reconhecer-se na atualidade, sem o peso dispersivo da representação que teatraliza a vida, banalizando-a!

BIBLIOGRAFIA

1) Referências bibliográficas

BAIER, Kurt. *Justice and the Aims of Political Philosophy*. In: *Ethics*, Chicago, 99: 771-90, jul., 1989.

CONSTANT B. *Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre: LPM Editores, 1985.

DOPPELT, Gerald. *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?*. In: *Ethics*, Chicago, 99: 815-851, jul. 1989.

DUPUYS, Jean-Pierre. *L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek*. In: *Individu et justice sociale – Autour de John Rawls*. Paris: Éditions du Seil, 1988.

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

HAMPTON, Jean. *Should Political Philosophy be done without Metaphysics?*. In: *Ethics*, Chicago, 99: 791-814, jul. 1989.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. In: *Os Pensadores*, vol. XVIII. São Paulo: Abril S.A., 1973.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?* In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

KUKATHAS, Chandran & PETTIT, Philip. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1991.

OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund, 1991.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000a.

_____. *Justiça como equidade, uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

_____. *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 1997b.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *Justice as Fairness, a Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2003b.

_____. *John Rawls Collected Papers*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

_____. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000c.

VITA, Álvaro de. *A tarefa prática da filosofia política em John Rawls*. In Lua

WALDRON, Jeremy. *Theoretical Foundations of Liberalism*. In: *The Philosophical Quarterly*, 37: 127-50, abr. 1987.

WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-1916*. Chicago: The University of Chicago Press, Oxford: Basil Blackwell, 1979.

ZARKA, Yves. *A invenção do sujeito de direito*. In: Filosofia Política. Porto Alegre: LPM editores, 1997, pp. 22-4.

2) Bibliografia consultada

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ARNESON, Richard J.. *Introduction to Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments*. In: Ethics, Chicago, 99: 695-710, jul. 1989.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril S.A., 1974.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

BOUCHER, David & KELLY, Paul. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 1994.

BUCHANAN, Allen E.. *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*. In: Ethics, Chicago, 99: 852-882, jul. 1989.

BURDEAU, Georges. *O liberalismo*. Lisboa: Publicações Europa-América, s.d..

BRINK, David. *Rawlsian Constructivism in Moral Theory*. In: Canadian Journal of Philosophy, 17: 71-90, mar., 1987.

COHEN, G.A. *On the Currency of Egalitarian Justice*. In: Ethics, Chicago, 99: 906-944, jul. 1989.

COHEN, Joshua. *Democratic equality*. In: Ethics, Chicago, 99: 727-751, jul., 1989.

COMPTE-SPONVILLE, André. *O capitalismo é moral?* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CRESPIGNY, Anthony et MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

DANIELS, Norman (org.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

EISENBERG, José. *A democracia depois do liberalismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FARREL, Martin Diego. *Metodos de la etica*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994.

FELIPE, Sônia T.(org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Editora Insular, 1998.

_____. *Rawls: uma teoria ético-política da justiça*, in OLIVEIRA, Manfredo A. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis,RJ: Vozes, 2000.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FREEMAN, Samuel. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas, SP: Papyrus, 1992.

GALSTON, William A. *Pluralism and social unity*. In: *Ethics*, Chicago, 99: 711-726, jul. 1989.

GOROWITZ, Samuel. *John Rawls: uma teoria da justiça*. In: CRESPIGNY, Anthony de & MINOGUE, Kenneth R. (org.). *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

- GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GORZ, André. *Misérias do presente, riqueza do possível*. São Paulo: Annablume, 2004.
- HARVEY, David. *Condição Pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HERRERO, Javier F. *Ética do discurso*, in OLIVEIRA, Manfredo A. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- HÖFFE, Otfried. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. *O imperativo categórico do direito: uma interpretação da 'Introdução à doutrina do direito'*. *Studia Kantiana* 1/1 (1998): 203-236.
- _____. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Paris: Vrin, 1993.
- _____. *Principes du droit: Éthique, théorie juridique et philosophie sociale*. Paris: Cerf, 1993.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *À paz perpétua*. Porto Alegre: LP&M Editores, 1989.
- _____. *Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 1994.
- _____. *Textos seletos*. Org. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KRISCHKE, Paulo (org.) *O contrato social, ontem e hoje*. São Paulo: Cortez, 1993.

KYMLICKA, Will. *Liberalism and Communitarianism*. In: Canadian Journal of Philosophy. 18: 181-203, jun., 1988.

_____. *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*. In: Ethics, Chicago, 99: 883-905, jul. 1989.

LAFER, Celso. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

Nova. São Paulo: CEDEC nº 25, pp. 5-24, jan 1992.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MERLE, Jean-Christophe et MOREIRA, Luiz. *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy Editora, 2003.

MERQUIOR, José G. *Liberalismo viejo y nuevo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997.

MILL, John Stuart. *O utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

NAGEL, Thomas. *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

_____. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Moral Conflict and Political Legitimacy*. In: Philosophy and public affairs, 16: 215-40, 1987.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls. Uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar F. de. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: edipucrs, 1999.

- _____. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____ e SOUZA, Draiton (orgs). *Justiça e política*. Porto Alegre: edipucrs, 2003.
- O'NEILL, Onora. *Towards Justice and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PARIJS, Philippe van. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell, 1989.
- _____. *Human Flourishing and Universal Justice*, *Social Philosophy* 16:1 (1999): 33:61.
- _____. *The Moral Demands of Global Justice*, *Dissent* 47/4 (2000): 37-43.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RICOEUR, Paul. *O justo e a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, data não informada.
- RILEY, Patrick. *Kant's Political Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983.
- ROHDEN, Valerio (org.) *Kant e a Instituição da paz*. Porto Alegre: Goethe Institut, 1997.
- _____. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- SALGADO, Joaquim. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1986.
- _____. *O humano e racional na ética*. *Studia Kantiana* 1/1 (1998): 307-321.

- SANDEL, Michael (org.). *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press, 1984.
- _____. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- SHELL, Susan Meld. *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*. University of Toronto Press, 1980.
- SCHNEEWIND, J.B.(org.). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 2 vols.
- SCHWARTZ, Adina. *Moral Neutrality and Primary Goods*. In: *Ethics*, Chicago, 83: 294-307, 1973.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- SULLIVAN, Roger. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge University Press, 1989.
- TOURAINÉ, Alain. *O que é democracia?* Petrópolis: Vozes, 1996.
- VERGARA, Francisco. *Introdução aos fundamentos filosóficos do liberalismo*. São Paulo: Nobel, 1995.
- VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Unesp, 2000.
- _____. *Justiça liberal*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- _____. *A Tarefa Prática da Filosofia de John Rawls*. Lua Nova, São Paulo: CEDEC 25, 5-24, jan., 1992.
- WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- WILLIAMS, Howard. *Kant's Political Philosophy*. New York: Saint Martin's Press, 1983.
- WOLFF, Robert Paul. *Understanding Rawls*. Gloucester: Peter Smith, 1990.

ZINGANO, Marco Antônio. *História e Razão*. São Paulo: Brasiliense, 1988.