

A LIMITAÇÃO DA PROPOSIÇÃO UNIVERSAL DO “EU RACIONAL” RAWLSEANO: LEITURAS DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA E AS CRÍTICAS PÓS-COLONIAIS

Limits of the Rawlsian rational self as a universal proposition: readings of A Theory of Justice and postcolonial critiques

Marina Ozorio Cerqueira

Doutoranda em Ciência Política (bolsista CAPES) e mestra em Ciência Política pelo PPGCP/UNIRIO, graduada em Direito pela Faculdade Nacional de Direito da UFRJ (FND/UFRJ).

Resumo

Este artigo propõe analisar a obra “Uma Teoria da Justiça” de John Rawls à luz das críticas pós-coloniais. Adotando uma metodologia crítico-analítica, são explorados os princípios rawlseanos de justiça, incluindo a posição original e o véu da ignorância, que buscam estabelecer um contrato social justo que independa de condições sociais prévias. Duas interpretações são oferecidas: uma enfatizando a geometria moral e outra o equilíbrio reflexivo, destacando a base ética da justiça. São introduzidas críticas comunitaristas e pós-coloniais à teoria de Rawls, demonstrando as lacunas decorrentes da exclusão das particularidades culturais e históricas em suas propostas universais. Explorando teóricos como Said e Hall, questiona-se a aplicabilidade da teoria rawlseana em contextos pós-coloniais e a adequação dos pressupostos universais do “eu racional” em realidades distintas. Conclui-se que, embora inovadora, a proposta de Rawls enfrenta desafios práticos ao lidar com desigualdades históricas e estruturas de poder, questionando sua aplicabilidade em contextos reais de justiça.

Palavras-chave: teoria da justiça; equilíbrio reflexivo; geometria moral; críticas pós-coloniais

Abstract

This article proposes to analyze John Rawls's work “A Theory of Justice” in light of postcolonial critiques. Adopting a critical-analytical methodology, the Rawlsian principles of justice, including the original position and the veil of ignorance, are explored, aiming to establish a fair social contract independent of prior social conditions. Two interpretations are offered: one emphasizing moral geometry and the other reflective equilibrium, highlighting the ethical basis of justice. Communitarian and postcolonial criticisms of Rawls's theory are introduced, demonstrating the gaps resulting from the exclusion of cultural and historical particularities in his universal proposals. By exploring theorists such as Said and Hall, the applicability of Rawlsian theory in postcolonial contexts and the adequacy of the universal assumptions of the “rational self” in different realities are questioned. It is concluded that, although innovative, Rawls's proposal faces practical challenges in dealing with historical inequalities and power structures, questioning its applicability in real contexts of justice.

Keywords: theory of justice; reflective equilibrium; moral geometry; post-colonial critiques

Introdução

A concepção do termo política abrange a ideia de tudo aquilo que envolve a cidade, o urbano, o civil e o público, e nessas palavras é capaz de sintetizar um dos principais interesses daqueles que se dedicam ao estudo da Ciência Política: o modo de ser das comunidades humanas e a construção de uma abstração racional acerca do conflito coletivo humano (Coelho, 2017, p. 22). Ao nos debruçarmos sobre esse campo da ciência, podemos observar que temas como a divisão de responsabilidades nas diversas sociedades, debates em torno de quais seriam as teorias vitoriosas sobre a melhor forma de se conviver no seio social e discussões acerca de como garantir o bom funcionamento dos governos e das instituições foram e continuando sendo estudados e revistos por grandes teóricos do conhecimento, sendo possível facilmente identificar suas influências nos trabalhos contemporâneos.

A importância da temática restou bem retratada nas investigações conduzidas ainda por Aristóteles, quem, em sua obra *A Política* (1998), buscando demonstrar o porquê da necessidade da existência da organização sob a forma de um governo, concluiu que “mas não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos que se fez o Estado” (Aristóteles, 2006, p. 53). No ramo da Ciência Política que segue se dedicando ao estudo desse conhecimento, a Teoria Política, somos forçados a fazer uma associação indissociável entre Política e Filosofia para que entendamos os propósitos dessa forma de produção.

Charles Larmore indica que, para a visão dominante, essa associação nos coloca diante de dois conceitos rivais (Larmore, 2020, p. 19): a filosofia moral e a filosofia política. Para o autor, apesar de as premissas poderem ser as mesmas, já que ambas as conceituações se voltam aos princípios que devem reger as formas de se conviver em sociedade, a primeira delas, em breves palavras, cuidaria de uma disciplina ligada às questões normativas, preocupada em lidar com o binômio certo-errado, justo-injusto em seus aspectos múltiplos e como eles afetam o que idealmente deveria ser a *boa sociedade*. Já a segunda delas, caracterizada enquanto parte de um empreendimento maior, teria como preocupação principal selecionar os princípios morais que regem não as relações individuais em sociedade, mas sim a estrutura dessa sociedade como um todo.

A filosofia política, objeto de interesse maior desse artigo, foi definida por Larmore como sendo, no fundo, a aplicação propriamente dita da filosofia moral. A questão central que surgiu dessa afirmação foi como entender, portanto, quais seriam os princípios éticos e morais básicos que passariam a reger uma sociedade. Ao aprofundarmos essa pesquisa, é inevitável que esbarremos na necessidade da existência de leis, que atuam como instrumentos de controle social para o regimento da sociedade e, aqui, encontra-se mais um dilema que se soma à citada questão central: o que são e como definir o conteúdo das leis?

Entendidas como “as regras”, as leis se posicionam enquanto espécie de um gênero maior que cuida das normas jurídicas. Essas, por sua vez, além de abarcarem as regras também comportam outra categoria muito relevante: os princípios. E nesse ponto somos obrigados a voltar a trabalhar a conceituação de filosofia moral e sua preocupação sobre como deveria idealmente operar uma boa sociedade, e sobre compreender como as implicações do binômio certo-errado acabam por interferir na criação das normas jurídicas ao mesmo tempo em que é reforçada a premissa de que as duas filosofias carregam entre si caráter indissociável.

O que, por exemplo, poderia ser entendido enquanto uma conduta criminosa em uma determinada sociedade? Advogar, suponhamos, que a traição é um ato “errado” e, portanto, desprovido de moralidade, seria suficiente para criminalizar a conduta de trair? Deveria, ainda, ser considerada criminosa a conduta daquele que, em estado de fome e de miséria, subtrai para sua subsistência um alimento que a outro pertence? Esses dois casos hipotéticos auxiliam a demonstração de que, da ótica da filosofia moral, o conceito do que é um crime seria “definido primeiramente no plano das moralidades que se tornaram hegemônicas e cuja vitória será inscrita posteriormente nos códigos jurídicos” (Misse, 2010, p. 8).

Isso quer dizer, de outra forma, que o entendimento acerca das moralidades que regem a *boa sociedade* – quais condutas são socialmente aceitas como “certas” e quais são “erradas” – possui direta influência no conteúdo e sobre como as normas jurídicas irão operar, normas essas que, por sua vez, disciplinarão a forma de conduzir a filosofia política. E, para Larmore, o papel da filosofia política é justamente o de lidar com os problemas reais do poder e da autoridade, afastando-se do que os entendimentos acerca das verdades morais possam implicar. O enfoque é direcionado não à normatividade de como as coisas *deveriam ser* – *boa sociedade* –, mas sim sobre como é possível operar uma sociedade sobre bases com fundamentos legítimos. Ainda que a filosofia política abrigue ideais normativos – do *dever ser* –, sua validade reside na abordagem e na forma como lida com os conflitos na esfera da política.

Nessa ótica, cabe à filosofia política definir, como premissa condutora, quais serão os princípios estruturantes de uma determinada sociedade, aqui incluídos os princípios de Justiça, e quais deles devem atuar enquanto força de lei – regras. E é nesse ponto que John Rawls ofereceu grande contribuição ao tema, quando defendeu que os debates sobre questões filosóficas gerais não poderiam constituir a matéria ordinária da política, mas que assumir essa posição não significa entender essas questões como desprovidas de importância. Não à toa, sua obra *Uma Teoria da Justiça*, por apresentar visões alternativas inéditas a respeito de como tratar a temática, dominou por muitos anos – e ainda domina – o cenário da filosofia política, e cujos principais desdobramentos passarão a ser aborda-

dos no tópico subsequente.

A contribuição de John Rawls: Duas possíveis leituras de Uma Teoria da Justiça

É geralmente aceito que o recente renascimento da filosofia política normativa começou com a publicação de *A Theory of Justice*, de John Rawls, em 1971. (...) Sua teoria domina os debates contemporâneos, não porque todos a aceitem, mas porque visões alternativas muitas vezes são apresentadas como respostas a ela. (Kymlicka, 2006, p. 11)

Nas décadas de 1950-1960, a filosofia política não era tida como uma área particularmente importante da filosofia acadêmica, que recebia maiores contribuições de ramos como filosofia da linguagem, da metafísica e da epistemologia, aspectos que estavam mais em voga e eram estudados com mais afinco. A filosofia política, até então, se enquadrava enquanto mera subdivisão dos estudos da ética, e o fato das contribuições de John Rawls terem surgido justamente desse cenário “apagado” da filosofia é que foi definido por Kymlicka como o renascimento desse ramo da ciência. Mais ainda, por se apresentar enquanto um filósofo do contratualismo, tema estudado ao menos desde o século XVII com as proposições de grandes contratualistas como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, Rawls causou grande revolução em seu campo com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*.

Isso porque, quando da produção de sua obra, há muito já havia se estabelecido, como espécie de *common knowledge*, que os contratos sociais até então propostos e reverberados possuíam dois grandes e insuperáveis problemas. O primeiro deles é que a crença de que houvesse uma lei natural à qual as pessoas se submeteriam se provou enquanto uma falácia, e o segundo era o de que nunca teria de fato havido um contrato social. De forma não exauriente, Aristóteles talvez tenha sido o que mais se aproximou de uma definição argumentativamente defensável de lei natural, quando desenvolveu a ideia de que os seres humanos são inerentemente políticos, mas a existência de uma lei natural em si foi gradualmente sendo refutada. Ainda que suas aplicações práticas tenham se estendido para muito além do campo da filosofia grega, o entendimento inicial acerca do domínio de uma lei natural foi aos poucos sendo trabalhado sob uma ótica que mais se aproximava da ética kantiana.

Acrescenta-se, nessa problemática, que a ideia do contrato social passou a ser tratada não mais de forma concreta, como sustentaram os estudos iniciais, mas sim de forma hipotética. Isso levou os estudiosos a pensarem *com o que as pessoas concordariam*, no modo subjuntivo, ao invés de *com o que as pessoas concordaram*, no modo indicativo, haja vista

que os estudos antropológicos de até então eram suficientes a refutar a ideia de que teriam existido reais contratos sociais formulados nesse sentido. E justamente nesse ponto é que a teoria rawlsiana ganha destaque, pois propõe trabalhar *com o que as pessoas concordariam*, retomando uma teoria que se deixa permear por aspectos relacionados à filosofia moral sob o revestimento contratualista e que se posiciona enquanto alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que era a doutrina moral mais valorizada no cenário anglo-saxão do pensamento político à época.

A ideia intuitiva é que, se o bem-estar de todos depende de um sistema de cooperação, sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória, a divisão das vantagens deve suscitar a cooperação voluntária de todos que nela participam, incluindo-se os que estão em situação menos favorável. (Rawls, 2000a, p. 16).

Um dos objetivos principais desenvolvidos em sua obra, constantemente reescrita e editada ao longo de uma década, era defender que o utilitarismo não seria capaz de explicar as liberdades e os direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para a sustentação de instituições democráticas. Para desenvolver esse ponto, Rawls retoma uma versão mais geral e abstrata da ideia do contrato social focando no imaginário da posição original, que podemos, guardadas as suas devidas proporções de diferenciações conceitual e estruturais, dizer que se aproxima do imperativo categórico desenvolvido por Kant. Em palavras rasas, e a título simples de comparação, a ideia intuitiva supracitada por Rawls poderia se referir à premissa kantiana de “age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal” (Kant, 2003, p. 68).

É imbuído nesse contexto que o autor apresenta a ideia da justiça como equidade, levando-o a sistematizar uma teoria da justiça pautada em um maior grau de abstração do que quando comparado ao conceito tradicional do contrato social. Dentro de sua ótica argumentativa, a proposição é de que o pacto social seja substituído por uma situação inicial que incorpore certas restrições de conduta baseada em razões destinadas a conduzir a um acordo inicial sobre os princípios da justiça (Rawls, 1999). Buscando uma alternativa ao utilitarismo, a ideia global por ele sugerida se pautava na ideia de que todos os valores sociais de uma determinada sociedade, e aqui ele faz referência aos recursos, deveriam ser distribuídos de forma equânime a menos que uma distribuição desigual tenha o condão de beneficiar a todos. Diferentemente da proposta utilitarista,

Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são

consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indisponíveis. (Rawls, 2000a, p. 4)

A compreensão de que “A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor” (Rawls, 2000a, p. 4) é o que leva Rawls a propor um modelo procedimental em substituição às teorias utilitaristas em vigor, e a formulação de sua proposição pode ser lida sob duas distintas óticas. Uma primeira, fazendo uso de um recurso expositivo, apresenta *Uma Teoria da Justiça* enquanto *geometria moral*, e uma segunda que explora a teoria enquanto *equilíbrio reflexivo*, em uma tentativa de balancear os juízos morais particulares dos cidadãos e os princípios éticos responsáveis por reger a vida em determinada sociedade, buscando alcançar a “*complementaridade entre a cultura política democrática de uma sociedade e o ideal normativo de pessoa e sociedade bem-ordenada*” (Silveira, 2009, p. 139).

Na primeira das leituras, ao que se apresenta *Uma Teoria da Justiça* enquanto *geometria moral*, Rawls nos convida a pensar em um contrato hipotético – a posição original – que seria marcado pelo desinteresse mútuo entre os cidadãos, esses que deveriam escolher princípios para reger o funcionamento de uma determinada sociedade em construção. Nesse momento inicial, as pessoas se encontrariam sob um *véu de ignorância*, um mecanismo de controle que faria com que cada uma dessas pessoas desconhecesse informações sobre a posição social que iriam ocupar nessa sociedade futura. Isto é, desconhecer se seriam ricos ou pobres, talentosos ou ordinários, altos ou baixos... enfim, não seriam conhecidas informações sobre a *loteria natural*, aquelas que decorrem da distribuição da riqueza e das condições em que cada um tem de viver como produto do acaso.

Sob o véu, Rawls garante que estaria situando as pessoas em um patamar inicial de maneira equitativa, em que nenhuma delas possa ocupar uma posição de vantagem com relação às outras. A posição original em pé de igualdade, portanto, garantiria o afastamento de escolhas egoísticas, fazendo com que os termos escolhidos para reger uma determinada sociedade fossem os justos, já que ninguém saberia as que condições ocupariam, e aqueles capazes de permitir a cooperação entre os seus ocupantes – justiça como equidade. E, na visão do autor, esse seria o procedimento hipotético de sucesso para se chegar aos princípios de justiça que regulariam a estrutura básica da sociedade.

A desenvoltura desse raciocínio inicial é possível porque Rawls compreende a sociedade como um sistema de cooperação que promove o bem entre seus participantes e que é marcada por um conflito social que reside ao mesmo tempo em uma identidade e

em um conflito entre os interesses. Há identidade na medida em que os participantes têm interesse no sistema de cooperação, pois a cooperação social eleva a vida de todos – tomando por premissa comparativa que as pessoas vivem melhor no seio da sociedade do que viveriam na situação em que dependessem exclusivamente de seus próprios esforços pessoais. Contudo, ainda que existam vantagens no convívio socialmente compartilhado, dessa relação emerge um natural conflito de interesses eis que cada um dos participantes possivelmente preferirá ficar com uma parcela maior dos benefícios produzidos pelo sistema de cooperação.

Justamente por essa razão, porque existe o conflito de interesses, é que é necessário que haja princípios de justiça que consigam regular as situações conflituosas e ainda assim permitir a boa convivência em sociedade. Para o mundo rawlseano, esses princípios não podem se correlacionar com as ideias ou com os valores intuitivos, com definições éticas sobre o justo ou o injusto, ou sobre uma concepção de bem como foi entendido por Aristóteles. Afastando-se dessas tendências, Rawls desenvolve os dois princípios basilares que seriam escolhidos pelos integrantes racionais da sociedade para solucionar esse dilema quando imersos no véu da ignorância: o princípio da liberdade e o princípio da diferença.

Aqui, importa destacar que a concepção rawlseana sustenta a escolha advinda de uma pessoa entendida enquanto um ser racional, e não um ser virtuoso. Rawls assim dividiu sua definição que, para a finalidade deste artigo, será tratado o primeiro como princípio da igualdade e, o segundo, como o princípio da diferença:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (Rawls, 2000a, p. 64).

Reunidas essas condições, as pessoas racionais escolheriam princípios de justiça que resultariam na defesa do que chamou de um “sistema plenamente adequado de liberdade” (Rawls, 2000b, p. 387), no afã de proporcionar um contrabalanceamento entre as liberdades individuais e a igualdade de oportunidades. O objetivo seria de atingir, ao final, uma distribuição das vantagens da cooperação social de modo que esse sistema beneficiasse a todos, com destaque para “representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade” (Rawls, 2000b, p. 47-48). Isso porque, dada a submissão ao véu da ignorância, as pessoas escolheriam os princípios de justiça por meio de um procedimento de abstração que, se levado corretamente a cabo, impediria que elas tentassem tirar vantagem de suas colocações sociais e de suas convicções sobre bem e felicidade, já

que essas convicções não seriam sabidas. Essa forma de escolha garantiria, ao final, que a sociedade fosse liberal e que nela pudessem conviver pessoas de diversos credos e distintos projetos de vida, representando uma sociedade pluralista em que há a prioridade do justo sobre o bem, em que as concepções de justiça compartilhadas se sobressaíram às concepções individuais de cada um dos membros dessa sociedade.

Os princípios de justiça inicialmente escolhidos nesse contexto seriam basicamente dois, que depois foram objeto de reavaliação pelo autor em obras vindouras. No primeiro deles, entende-se que cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com o sistema similar de liberdade para as outras pessoas. No segundo, entende-se que as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos e que (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (Rawls, 2000a, p. 64). Assim, enquanto o primeiro princípio estaria ligado a ideias de liberdade, de liberdades política, de expressão, de reunião, de consciência, de pensamento, de direito à propriedade privada e da proteção contra a prisão e detenções arbitrárias, basicamente, o segundo já se debruçaria sobre questões de distribuição de renda e de riquezas, essa que não precisaria se dar de forma igual, mas que necessariamente deveria se dar de forma vantajosa para todos.

O que vemos é que Rawls nos convida a concordarmos com ele de que, sob as condições do véu da ignorância, qualquer pessoa racional seria levada a optar pelos princípios de justiça que ele propõe em detrimento das alternativas existentes. Isto é, colocados em uma posição de completo desconhecimento sobre o papel ocupado em uma determinada sociedade, pessoas racionais tenderiam naturalmente a escolher pelos princípios da liberdade e da diferença para regerem a sociedade que passariam a vivenciar depois de superada a fase inicial do véu da ignorância.

Como já citado, para Rawls a sociedade é entendida enquanto um empreendimento cooperativo, um esforço constante de cooperação entre pessoas, e isso representa um valor para o autor. Por essa razão, a *injustiça* – as desigualdades – que decorrerão de maneira inerente à loteria natural são entendidas como consequências indesejadas da estruturação em sociedade, o que leva o autor a indicar que “se constitui simplesmente de desigualdades que não beneficiam a todos” (Rawls, 2000a, p. 66). Por entender que elas existirão em qualquer tipo de sociedade, por derivarem de arbitrariedades morais, Rawls passa a entender que a presença delas somente será aceitável, será *justa*, na medida em que produzirem benefícios para os menos favorecidos. Isto é, o “acerto lotérico” deve resultar em benefícios para a sociedade como um todo, e a justiça e suas concepções são paradigmas que preexistem à dinâmica da aleatoriedade lotérica. E esse “acerto lotérico” não decorre de uma qualidade virtuosa de indivíduos que são entendidos como virtuosos, mas sim que

decorre de uma escolha racional.

Após apresentados de forma muito simplista os pilares sobre os quais se baseiam a teoria da justiça de Rawls utilizando o recurso da geometria moral, é ainda possível compreendê-la sob a ótica do *equilíbrio reflexivo*. Nessa leitura, a fundamentação da justiça se encontra no seu conteúdo ético, o qual, por sua vez, repousa em ideias intuitivas. Isto é, não é que haja uma defesa de que essas ideias tenham origens naturais, inatas, mas sim que sejam entendidas enquanto resultados da história presentes na cultura política de uma democracia. Nas palavras de Rawls, é uma “tentativa de acomodar num único sistema, tanto os pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios, quanto os nossos juízos ponderados sobre justiça” (Rawls, 2000a, p. 23).

O equilíbrio reflexivo, de maneira geral, poderia ser definido enquanto um processo, um método em que se trabalham de forma interativa os julgamentos morais de cada indivíduo sobre particularidades da vida em sociedade, revendo qualquer um destes elementos sempre que necessário para alcançar uma coerência aceitável entre eles (Knight, 2023, tradução nossa). Em outras palavras, é a adoção de uma abordagem flexível para que se encontre um ponto em comum entre opiniões conflitantes e, quando atingido esse ponto, se entenderia por bem sucedida a aplicação do método. Nesse aspecto, Rawls adota como premissa que a capacidade humana é permeada de senso de justiça comum, ainda em que um grau mínimo, e que essa capacidade é o que os permite separar, de maneira razoável, o justo do injusto. E é justamente nesse *meeting point* de visões de mundo conflitantes, em que ideias básicas deixam de ser pontos de divergência e passam a ser pontos de convergência, que os princípios da justiça passam a atuar enquanto uma referência normativa ao desacordo moral. Em resumo, é a ideia que Knight resume quando discorre que o contrato nos auxilia a determinar quais os princípios, dentre vários possíveis, devemos escolher dentre pontos de vista concorrentes, mas a justificação para a sua utilização em si e para a concepção da maneira como se é possível atingir esse objetivo deve derivar do que a aplicação do método do equilíbrio reflexivo nos ajuda a alcançar.

Rawls não defende que essas ideias básicas estiveram sempre presentes em caráter inato, e nem que sua aplicabilidade valha para todas as sociedades hoje existentes, mas sim que se destacaram em sociedades que foram marcadas, principalmente após o século XVII, por quatro ideias principais, que podem ser extraídas da leitura de *Teoria da Justiça* como um todo: (i) é injusto reduzir o ser humano à condição de escravidão, (ii) é injusto impedir que os indivíduos exerçam suas convicções religiosas, (iii) os indivíduos não são meios, mas fins em si mesmos, com o direito de escolher sobre quais atividades depositarão suas energias e (iv) a sociedade é entendida como um sistema de cooperação mútua para o benefício de muitos, e não algo estruturado para o benefício de poucos (Rawls, 2000a).

A ideia chave possível de se extrair dessa leitura é que, no entendimento rawlseano, o justo prescinde da ideia de bem. Existem plurais entendimentos acerca do que é o bem: concepção de bem segundo padrões religiosos, segundo padrões utilitários, segundo concepções altruístas..., mas não é esse o objetivo. A finalidade da justiça não é a de maximizar nenhuma concepção de bem, e por isso que Rawls objetiva afastar a justiça de qualquer fundamentação relacionada à ideia de bem. Não se está a negar que, eventualmente, uma pessoa possa, numa estratégia de vida individual, se beneficiar das instituições básicas e regidas pela concepção de justiça. No entanto, esse acontecimento deve decorrer de uma casualidade, reverberando uma ocorrência não intencional, uma coincidência, porque a concepção de justiça que rege as instituições básicas não foi feita para maximizar um dado resultado específico, mas sim para ser entendida enquanto uma estrutura para todos.

Um dos pilares dessa leitura é conceber que os cidadãos são racionais e, nessa medida, dotados de senso de justiça. Estabelecida essa premissa, é possível concluir que, quando da escolha dos princípios no momento inicial – posição original, além de estarem revestidos pelo véu da ignorância, os cidadãos seriam levados a selecionar aqueles que correspondam aos juízos ponderados sobre justiça em um verdadeiro *equilíbrio reflexivo* (Silveira, 2009). Para Rawls, “trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam” (Rawls, 2000a, p. 23).

Em outras palavras, a interpretação enquanto equilíbrio reflexivo funciona como o que Rawls denominou de procedimento de justificação pública, um procedimento que adota como premissa os entendimentos basilares de uma determinada cultura política e como eles atuam na formação de uma base pública de justificação. Esses elementos não são tidos como necessariamente estáveis, pois podem sofrer alterações decorrentes da modificação nos julgamentos. Disso extrai-se a ideia de que cada um dos componentes dessa sociedade, assumidos enquanto racionais e razoáveis, sejam capazes de alcançar um consenso que mescle concepções políticas que encontrem conformidade com as ponderações dos juízos dos cidadãos.

Nessa forma de escolha, que aloca todos inicialmente em um mesmo patamar equitativo, não se está a negar que exista o mérito individual de cada um, um mérito que decorra das escolhas de como viver a sua própria vida e de empreender suas atividades individuais, mas se defende que não há como distinguir o que é o mérito propriamente dito daquilo que deriva de maior benefício decorrente da loteria natural. Por essa razão, a melhor postura, e aquilo que Rawls nos guia a concluir junto com ele, é aquela consiga reunir, em um único sistema, as mais variadas perspectivas individuais na busca por alcançar, em conjunto, princípios básicos que possam ser aceitos por todos, mas privilegiando-se que vivam “de acordo com eles, cada um de seu próprio ponto de vista. A pureza de coração,

se pudessemos atingi-la, consistiria em ver isso claramente e agir com graça e autocontrole em virtude desse entendimento” (Rawls, 2000a, p. 655).

A limitação metodológica da teoria da justiça de John Rawls: Uma crítica comunitarista

Apesar de serem muitos os inovadores aspectos que permeiam a formulação da teoria rawlseana e que sustentaram uma enorme quantidade de trabalhos posteriores, como o caso de Robert Nozick e Michael Sandel, *Uma Teoria da Justiça* deixa, como qualquer outro intento que se proponha a desenhar um sistema de funcionamento de Estado, lacunas a serem preenchidas. A crítica talvez mais interessante seja a formulada pela teoria comunitarista, que aponta, entre outras, falhas na teoria de Rawls não pelas conclusões que alcança, mas pela própria metodologia que adota para chegar nessas conclusões e que perpassam a idealização da existência de uma *posição original* e de um *véu da ignorância*.

De fato, a formulação da teoria rawlseana parte de premissas ligadas essencialmente ao liberalismo, marcadas por um contexto individualista do “eu” que, isolado e desenraizado de qualquer comunidade, colocado na posição original e sob o véu da ignorância, seria levado a concluir pelos mesmos princípios básicos de justiça que passariam a reger determinada sociedade. A crítica comunitarista age, em contraposição, na defesa de que esse exercício hipotético desconsidera aspectos das relações sociais, culturais e econômicas que são inerentes à vida em sociedade.

Apesar de mais tarde poder ter se dito que Rawls abriu campo para a defesa de um liberalismo orientado pelos direitos, que pode ser entendida enquanto uma vertente do pensamento liberal que preconiza a proteção dos direitos individuais e das liberdades civis como fundamentais na construção de uma sociedade justa e próspera, esse entendimento sobrepõe os direitos individuais aos valores de uma comunidade. Mais do que isso, assume, para a validade de sua teoria, que possa existir um “eu” livre e independente, desassociado de laços morais de tal maneira que tenhamos nesse indivíduo um ser racional.

A crítica dos comunitaristas é, em grande medida, sobre o fato de que não exista esse indivíduo racional tal como defendido e que essa assunção acaba por desconsiderar às diferentes tradições, valores e concepções de bem que existem em diferentes comunidades e que, portanto, não podem ser lidas sob o contexto do véu da ignorância. Dito de outra forma, as assunções adotadas por Rawls não se prestam à universalidade e, portanto, não são aplicáveis em sociedades culturalmente diversas. Como o próprio Dworkin definiu ao ser perguntado “o que Rawls está dizendo?”, a proposição contida em *Teoria da Justiça* seria basicamente:

Devemos dizer a nós mesmos um conto de fadas. Deveríamos imaginar um

congresso de homens e mulheres que não pertencem a nenhuma sociedade em particular, mas que irão se reunir em uma pequena convenção constitucional. Eles vão chegar a um acordo entre si sobre uma constituição, como é sua sociedade será administrada. E eles são como qualquer outra pessoa: possuem identidades específicas, fraquezas específicas (...) a única coisa que os faz diferente é que eles sofrem de uma amnesia total, o tipo mais incapacitante, que faz com que eles não tenham a menor ideia de quem sejam, (...) eles não sabem quais são suas moralidades individuais (...). É como se eles estivessem separados de suas personalidades pelo véu da ignorância. (...) É uma maneira dramática de pedir às pessoas que se imaginem fazendo escolhas ponderadas em seu próprio interesse, mas sem saber as coisas, como aquilo que as separa uma das outras. Mas, isso é apenas uma maneira de impor uma certa concepção de igualdade nas decisões políticas. (Dworkin, 1977, tradução nossa)

É fato que a proposição de Rawls, ao ser defendida em seu ceticismo moral, acaba por eliminar os elementos mais fortes da concepção de bem. Isto é, ao propor a colocação sob o véu da ignorância, retira-se do indivíduo os elementos que lhe fornecem identidade social, as verdades mais fortes, os valores mais profundos e intrínsecos a cada um dos seres humanos que o distinguem dos demais. E é justamente nessa etapa que a crítica comunitarista se engrandece, pois, segundo essa ótica, não seria possível exigir que indivíduos que vivam em sociedade reais consigam acordar com a escolha de princípios abstratos para a sua existência. Assim, para os comunitaristas, a escolha e a posterior entrada em vigor de leis e de regras que serão as responsáveis por reger as instituições é diretamente dependente do entendimento da tradição e da moral havidas em uma determinada sociedade de tal forma que, se excluída essa premissa, não poderão ser alcançados valores que possam ser por todos aceitos para orquestrar a vida social.

A crítica que se volta, como já dito, à metodologia, se calça na impossibilidade de que indivíduos que vivem em sociedades reais se reúnam e decidam pela adoção de certos princípios abstratos para sua existência. Não é possível, como advoga a crítica, que os indivíduos possam construir uma realidade de forma independente da concepção de bem que possuem justamente por ser esse um elemento constitutivo da própria identidade pessoal desses indivíduos (Silveira, 2007). Apesar de Rawls afirmar constantemente que sua proposição é um exercício hipotético, ela parece encontrar grandes dificuldades práticas que a impede de ser retirada do mundo das ideias e de tentar alcançar alguma aplicabilidade prática no mundo real:

Essa crítica é estabelecida principalmente por Michael Walzer em seu livro *Spheres of Justice*, apontando que toda teoria da justiça que se pretende filosófica e na qual se percebe a presença do filósofo que sai da caverna para descobrir princípios universais incorre em um fundamental erro, pois não respeita a

cultura própria de uma comunidade política, criando um mecanismo artificial que não condiz com a realidade política da comunidade real. Para Walzer, a teoria de justiça rawlsiana erra quando pretende que as práticas da comunidade política sejam examinadas a partir da razão abstrata do filósofo e pensadas a partir de padrões abstratos e utópicos por ele construídos e identificados como princípios. (Silveira, 2007, p. 172)

O autor não se furta, contudo, de realizar ponderações acerca de sua própria teoria, o que pode ser encontrado no prefácio à edição brasileira de Teoria da Justiça, ao que faz um adendo reconhecendo que o conceito de justiça como equidade possa ter certo grau de indeterminação, mas que ele “oferece uma concepção da justiça à luz da qual, dadas as circunstâncias particulares de uma nação, essas questões possam ser resolvidas de forma racional” (2000a, p.19). Ainda assim, a proposição rawlseana, ao estipular como premissa a existência desse indivíduo racional e dissociado das experiências de vida que carrega para alcançar a pretensão de universalização de sua teoria, acaba por desconsiderar que existam alternativas que abranjam visões de mundo diferentes.

Acaba por não se atentar, também, que é impossível dissociar a ideia de que diferentes culturas se pautam por diferentes valores e, por essa razão, elegem ora umas, ora outras maneiras de convívio em sociedade e, com isso, a forma como operam propriamente as instituições. E é nesse ponto que, ao desconsiderar essas multiculturalidades existentes, desconsidera também como a história colonial, por exemplo, pode influenciar na distribuição de recursos, nas oportunidades e no alcance de cargos de poder, pondo em xeque as premissas igualitárias hipotéticas do véu da ignorância e inaugurando o tema que passa ser examinado no próximo tópico deste artigo.

Pontos de (des)consideração rawlseana – o “eu” fora da visão dominante

A visão de construção de Estado rawlseana certamente abriu os olhos da filosofia política para outras realidades. Centrada num liberalismo do “eu” livre e independente, desassociado de laços morais e culturais que o tornam um ser universal, Rawls não se atenta à multiculturalidade enquanto fator intrínseco do funcionamento de muitas sociedades. Essa crítica ao universalismo é uma das marcas daqueles que fazem parte de um movimento conhecido como pós-colonialismo, uma corrente que representa o mais eclético e variado dos campos de identidade no oferecimento de uma abordagem crítica das consequências douradoras da colonização e como isso reflete no modo de vida das sociedades que sofreram esses processos.

Retomando o que apresentou em *Uma Teoria da Justiça* e ao confrontarmos com as realidades sociais do mundo prático, o modelo rawlseano poderia ser descrito por essa

corrente como muito próximo da utopia, deixando transparecer a insularidade da proposta de Rawls ainda agravada pelas premissas da posição original e pelo recurso do “véu da ignorância” (Hatzenberger, 2013, p. 143, tradução nossa). Muitas foram as pontas deixadas soltas com relação às relações internacionais e à política externa e, buscando oferecer uma resposta, Rawls fez publicar, em 1999, a obra *O Direito dos Povos*, em que faz uma distinção entre os cinco povos existentes, esses que seriam as sociedades liberais, os “povos decentes”, as sociedades denominadas de “absolutismos benevolentes”, as “sociedades oneradas” e os “Estados fora da lei”.

Partindo de sua mesma concepção da posição original e na tentativa de defender o grau de universalidade em sua teoria, Rawls descreveu que existiam sim sociedades diferentes, mas que elas poderiam se tornar gradualmente mais liberais diante da adoção de uma moral política em que a tolerância se apresentasse enquanto um pilar. Desejando dar contornos práticos à sua nova exposição, Rawls se utiliza de outro exercício mental hipotético, agora inserindo elementos reais de sociedades culturalmente diversas da americana, em que descreve um país hipotético que nomeia de Kazanistão:

O Kazanistão é primeiro descrito como um povo decente, na medida em que *“honra e respeita os direitos humanos e sua estrutura básica contém uma hierarquia consultiva decente, que confere aos seus membros um papel político substancial na tomada de decisões políticas”* (DP, p. 82). É então descrito como um povo mulçumano e uma sociedade tradicional em que não existe separação entre a Igreja e o Estado. (...) No entanto, é de notar o seguinte paradoxo: porque atribui a este modelo de povo hierárquico marcadores de orientalidade (a onomástica e a religião), em contrapartida, e por contraste, John Rawls reforça de facto a caracterização ocidental implícita do arquétipo do povo liberal de que deriva todo o sistema da utopia realista. (Hatzenberger, 2013, p. 142 e p. 147, tradução nossa)

No anseio de mostrar a sustentabilidade de sua teoria ainda em contextos culturais diversos, ainda que tenha trabalhado com o objetivo de se afastar de uma visão etnocentrista ao explorar e contextualizar a existência de um “povo decente” na figura do Kazanistão, Rawls acaba por incorrer, ao realizar essa construção, no que Edward Said definiu enquanto *orientalismo*, que dá nome inclusive à obra mais importante desse autor. Ao longo de sua exposição, Said nos convida a responder à questão do porquê, quando pessoas de senso comum pensam no Oriente Médio, há uma noção preconcebida sobre aspectos como que tipos de pessoas vivem nessa região, quais são suas crenças e quais comportamentos podem delas ser esperados, ainda que não se tenha jamais entrado em contato com qualquer indivíduo que lá resida e nem sequer tenha se estado fisicamente na região.

O que Rawls acaba por externalizar ao tentar estender sua teoria é o que Said demons-

tra ser a visão de um produto bem arquitetado pelas culturas dominantes sobre as demais. Ou seja, ao desenvolver uma teoria em que os indivíduos, sob um “véu de ignorância,” escolhem os princípios de justiça sem conhecer suas próprias características particulares, assume-se que, idealmente, todos chegariam a um consenso de princípios mínimos, mas a um consenso que é permeado por uma visão dominante de mundo da qual o próprio autor não escapa, desconsiderando, como exposto, contextos culturais diversos que, por si só, inviabilizariam um consenso *a priori* sobre os princípios da justiça.

A forma como o conhecimento sobre os países do Oriente Médio chega no senso comum, por exemplo, não é entendida como uma mensagem inocente e desprovida de motivação ulterior, mas sim enquanto uma construção muito bem pensada que reflete os interesses da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, principalmente. As imagens que são veiculadas quando o assunto trata desses países seguem um repertório bem ensaiado, que carrega alta carga de estereótipos sobre religião e comportamento, e a mensagem final chega ao senso comum através de uma lente precisamente manipulada que distorce a realidade desses lugares e dessas pessoas com particularidades tão distintas entre si.

Ao lado das de Said, a teoria rawlseana não escapa das críticas sobre como a história colonial vivenciada por cada uma das sociedades existentes pode influenciar a distribuição de recursos, de oportunidades e de poder, o que acaba colocando em xeque as premissas igualitárias do véu da ignorância. Na forma como foi originalmente apresentada *Uma Teoria da Justiça*, Rawls incorreu no descuido de desconsiderar que as consequências históricas do colonialismo dão origem em grande medida a estruturas profundamente desiguais que persistem e continuam ditando as regras da forma de convívio de sociedades em muitas partes do mundo, consequências essas que perpassam desigualdades sociais, econômicas e políticas, o que acaba por contribuir no sentido da marginalização e na subjugação, por exemplo, de grupos colonizados, pontos que receberão maior atenção e melhor detalhamento nos tópicos subsequentes.

Universalidade do indivíduo na posição original e as críticas pós-coloniais

Como já trazido, a formulação da teoria rawlseana parte de premissas ligadas essencialmente ao liberalismo e carrega uma forte marca individualista de um “eu” isolado e desenraizado de qualquer comunidade. Esse indivíduo, quando colocado na posição original e sob o véu da ignorância, na visão de Rawls seria levado a concluir pelos mesmos princípios básicos de justiça que passariam a reger determinada sociedade. Na linha do que advogam as correntes do pós-colonialismo, há um fator crasso desconsiderado nesse processo: a assunção de uma posição original hipotética na qual todos os indivíduos são considerados iguais.

Ao traçarmos um paralelo com a visão do *orientalismo* de Said, vemos a tentativa de uniformização de Rawls por vezes fornecendo um tratamento uníssono a povos de diferentes etnias e que, por si só, já não poderiam ser assumidos enquanto capazes de alcançar os mesmos princípios básicos de justiça. Ainda que faça ponderações respeitadas acerca do tratamento que confere às sociedades não liberais em *O Direito dos Povos*, na visão rawlseana “propor que os povos liberais tolerem e acolham como iguais povos de sociedades não liberais, mas decentes, não se trata de mera retórica liberal”, mas sim de “compromisso incontornável do DP sem o qual não se pode alcançar a realização da utopia realista rawlsiana” (Filho, 2023, p. 4-5). E a própria assunção de “decência” acaba por abarcar tantas outras subjetividades que não se dão por uma incapacidade intelectual ou física de qualquer natureza, mas porque possuem características sociais, culturais e económicas que não seguem as mesmas premissas daquelas vivenciadas em sociedades liberais como a imaginada por Rawls.

Dito em outras palavras, ao procedermos dessa forma estaríamos a afirmar que as diferenças culturais não exercem influência sobre quais princípios são e quais não são essenciais dada uma determinada sociedade e dado um determinado contexto. A uniformização rawlseana se demonstra, sob essa ótica, como uma refletora das prioridades e dos valores de sociedades ocidentais que não necessariamente encontram aplicação em contextos não ocidentais ou pós-coloniais. Isso destaca a necessidade de uma abordagem mais sensível à diversidade cultural e histórica ao desenvolver teorias de justiça que levem necessariamente em consideração a identidade cultural de cada uma das sociedades existentes, evitando-se que se incorram em generalizações de perspectivas liberais e ocidentais.

Foi para o que Said chamou atenção quando se deu conta da maneira como os Estados Unidos da América entendiam e retratavam o mundo mulçumano. Dos discursos, das histórias e das propagandas que são veiculadas com relação a essa temática é fácil perceber a existência de uma postura antiárabe enraizada, que por vezes permeia não só os discursos comuns dos cidadãos no dia a dia, mas também alcança pronunciamentos oficiais de órgão de governo. O autor não desconsidera ou nega a existência de práticas terroristas que possuem como alguns de seus atores indivíduos pertencentes a esse mundo, mas afirma que essa característica é decorrência direta da violenta situação política vivenciada no Oriente Médio, que é acompanhada por uma série de outros fatores que não chegam ao conhecimento do Ocidente. Ao contrário, a postura violenta, um aspecto negativo, é pinçada de todas as demais realidades e é deliberadamente enfatizada pelos meios jornalísticos e pelo próprio cinema, que fecham os olhos para aspectos outros que, se levados em consideração, não resultariam na propagação das notícias no teor em que são comumente veiculadas e que acabam por definir a imagem desse mundo como ameaçadora.

Entender uma região tão vasta, complexa e diversificada como o Oriente Médio sob uma perspectiva limitadora da violência e da ameaça é, para o autor, retirar dela seu caráter humano e desconsiderar as milhões de vidas ali existentes. Mais do que isso, é tomar como única e verdadeira uma representação que parte de terceiros, e não do próprio povo quem recebe a denominação por outros, que passam a ser popularizados – e, por que não, temidos – por deliberações descritivas daqueles que por muitas vezes nem sequer conheceram aqueles que habitam a região. A generalização se torna em representação da identidade, e o Oriente:

não foi orientalizado só porque se descobriu que era “oriental” em todos aqueles aspectos considerados lugares-comuns por um europeu comum do século XIX, mas também porque poderia ser — isto é, submeteu-se a ser — transformado em oriental. Há muito pouco consenso em jogo, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia produziu um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falava de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. *Ele* falava por ela e a representou. Ele era estrangeiro, relativamente rico, do sexo masculino, e esses eram fatos históricos de dominação que lhe permitiram não apenas possuir fisicamente Kuchuk Hanem, mas falar por ela e contar a seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental”. O meu argumento é que a situação de força de Flaubert em relação a Kuchuk Hanem não era um caso isolado. Representa justamente o padrão de força relativa entre o Leste e o Oeste, e o discurso sobre o Oriente que esse padrão tornou possível. (Said, 2006).

O tema da representação, sob ponto de vista distinto, foi muito explorado por Stuart Hall, um dos grandes expoentes dessa também corrente pós-colonialista, quando chamou atenção para o fato de que a existência de identidades sociais dominantes estava em declínio. Criando um paralelo, poderíamos concluir que, na linha do que alertou Hall, o indivíduo descrito e assumido por Rawls na posição original é uma representação que não mais se sustenta diante da vastidão das paisagens culturais que antes eram sólidas – etnia, raça, nacionalidade, gênero e sexualidade, por exemplo – e que vem dando lugar a novas identidades e que revelam, com isso, a fragmentação do indivíduo moderno em contraposição àquele antes visto como unificado:

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que

davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (Hall, 2006).

A exposição é centrada em demonstrar que essa sociedade até então tida como unificada, muito baseada em uma visão eurocêntrica, se encontra passando por tantos processos de mudança que, se tomados em conjunto, nos levam a questionar se não é a própria modernidade que está sendo transformada (Hall, 2006). Definindo a existência de três sujeitos e, com isso, de três identidades, são trazidos os conceitos dos sujeitos do iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. Esse último que é o ser humano que deve ser entendido enquanto aquele na posição original, mas que não possui uma identidade permanente e sim o que o autor chama de “celebração móvel” no sentido de que se encontra em contínua transformação, assumindo distintas identidades em distintos momentos e que, por isso, não podem ser entendidas ao redor do “eu” coerente como se espera do indivíduo rawlseano.

Sob as perspectivas pós-coloniais, essa análise ainda desconsidera a dificuldade de aplicação em sociedades que sofrem consequências diretas do colonialismo, em que posturas invasoras e dominadoras subjugarão não só o domínio de territórios, mas impuseram modos de viver, de se comunicar, de se alimentar e de se relacionar que eram dos dominantes, e não dos dominados, e fizeram mesclar – quando não desaparecer – traços culturais, sociais e econômicos dos povos originários, forçando a implementação de um modo de vida que é resultado das moralidades do Ocidente. Como resultado, até hoje restam patentes desigualdade históricas que inviabilizam, em muitas medidas, a organização de uma sociedade dado aspectos de justiça, como é o que se pretende a preposição rawlseana.

O imagético das culturas nacionais, que derivam também das imposições dos dominados nas colônias, são fruto também desse processo. Hall descreveu esse entendimento, de nos sentirmos enquanto brasileiros, sul-africanos, ingleses ou indianos enquanto parte do processo de fontes naturais e essenciais de identidade cultural. Assim, é fácil nos identificarmos como pertencentes a uma determinada nacionalidade para oferecermos uma apresentação de nós mesmos aos outros, ainda que essas identidades não nasçam em cada um de nós, mas sim sejam forjadas ao longo do crescimento no seio de determinada comunidade. É o que Hall exemplifica ao dizer que “nós só sabemos que significa ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade” veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa” (Hall, 2006, p. 48).

Esse entendimento, contudo, perpassa não só pelas instituições culturais de determinada localidade, mas permeia aspectos de *representação*. As histórias que são construídas ao redor do imagético de uma nação, e que servem para a identificação dos indivíduos enquanto a ela pertencentes, são resultado das memórias que se passam adiante e que foram

vivenciadas nessa localidade e que, na realidade dos países colonizados, não escapam de funcionar enquanto uma construção do colonizador: “a vida das nações, da mesma forma que a dos homens, é vivida, em grande parte, na imaginação” (Powell, 1969, p. 245).

Toda essa exposição de Hall nos é útil a concluir que as diferenças culturais, de representação e de nação existentes ao redor do mundo inviabilizam uma visão romantizada que permita colocar todos os componentes de uma sociedade em uma posição original hipotética em que, ainda que compostos por todas essas gritantes diferenças sociais, possam ser alçadas conclusões comuns sobre a forma com a qual determinada sociedade será regida. Ainda que tenha sido inovadora nas premissas, a proposição rawlseana encontra desafios práticos significativos frente a estruturas de poder e desigualdades históricas que colocam em xeque a funcionalidade da realização dos princípios de justiça. Ainda assim, não se pode deixar escapar de vista que princípios de justiça poderiam servir como um norte para a avaliação moral das desigualdades existentes nas sociedades injustas, atuando enquanto uma espécie de parâmetro moral de injustiças que poderiam ser alvo de correção.

Considerações finais

O presente artigo teve por objetivo apresentar possíveis leituras de *Uma Teoria da Justiça* de Rawls e as (des)considerações pós-coloniais, fornecendo comentários sobre a teoria rawlseana à luz da condição do colonial como categoria explicativa. Na primeira parte do artigo, foram abordados aspectos básicos da proposição inédita construída por John Rawls e seus princípios da justiça, que foi precedida de uma sucinta exposição sobre como até hoje é cara a discussão na filosofia política acerca dos princípios morais que regem não as relações individuais em sociedade, mas a estrutura dessa sociedade como um todo.

Em seguida, foram oferecidas duas possíveis leituras da principal obra de Rawls. Em uma primeira, que se apresenta enquanto *geometria moral*, foi exposta a proposição formulada e oriunda de um contrato hipotético – a posição original –, marcado pelo desinteresse mútuo entre cidadãos que deveriam escolher princípios para reger o funcionamento de uma determinada sociedade em construção. Aqui, acrescentaram-se as ideias do *véu de ignorância*, um mecanismo de controle que faria com que cada uma dessas pessoas desconhecesse informações sobre a posição social que iriam ocupar nessa sociedade futura e, daí, fossem levadas a concluir pelos mesmos princípios de justiça para reger essa nova ordem social.

A segunda entende *Uma Teoria da Justiça* enquanto um *equilíbrio reflexivo*, que foi apresentado, em resumidas palavras, pelo entendimento de que a fundamentação da justiça se encontra no seu conteúdo ético. Nesse ponto, demonstrou-se que a ideia do justo

prescinde da ideia de bem e que Rawls adotou como premissa que a capacidade humana é permeada de senso de justiça comum e que essa capacidade é o que nos permite separar, de maneira razoável, o justo do injusto. Essa leitura exige a assunção da ideia de que os cidadãos são racionais e, nessa medida, dotados de senso de justiça.

Apresentaram-se as críticas comunitaristas à proposição inovadora de Rawls na sequência. Apontou-se que o talvez mais contundente questionamento acerca da proposição rawlseana fosse aquele que identificou falhas na teoria não pelos resultados que foram alcançados pelo autor, mas sim pela própria metodologia que foi adotada para chegar nas conclusões que perpassam a idealização da existência de uma posição original e de um véu da ignorância. O ponto foi que, apesar de inovadora, essa defesa assume, para que seja válida, que possa existir um “eu” livre e independente, desassociado de laços morais de tal maneira que tenhamos nesse indivíduo um ser racional.

Ainda nessa linha crítica foram trazidos apontamentos de teóricos pós-colonialistas com o intuito de questionar a tentativa de universalidade centrada num liberalismo do “eu” livre e independente rawlseano, demonstrando que essa defesa acaba por desconsiderar as particularidades e as realidades dos mais distintos lugares existentes e das pessoas que neles residem. Ao tentar achar uma saída na busca pela universalização da teoria, Rawls em *O Direito dos Povos* acaba por incorrer no que Said encampou enquanto *orientalismo*, desaguando no erro de tomar como única e verdadeira uma representação que parte de terceiros, e não do próprio povo quem recebe a denominação por outros, que passa a ser popularizada e assumida enquanto verdadeira, sendo fruto de deliberações descritivas daqueles que por muitas vezes nem sequer conheceram aqueles que habitam a região.

Insistindo na importância da perspectiva da representação que foi desconsiderada na teoria rawlseana, são por fim trazidos os alertas feitos por Hall com relação à temática. Expôs-se, em breves palavras, como as interferências dos colonizadores sobre os colonizados são aspectos que tiveram o condão de mesclar – e por vezes apagar – traços culturais, sociais e econômicos dos povos originários, forçando a implementação de um modo de vida que é resultado das moralidades do Ocidente. É da soma desses fatores, que unem as críticas comunitaristas e pós-colonialistas, que se pode concluir que as proposições de Rawls foram felizes em alcançar um inovador ponto hipotético, mas que, quando confrontados com a realidade prática, encontra desafios significativos frente a estruturas de poder e desigualdades históricas que acabam por colocar em xeque a funcionalidade da realização dos princípios de justiça.

Recebido em 17 de junho de 2024.

Aprovado para publicação em 29 de outubro de 2024.

Referências

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

BRESOLIN, Keberson e BARBOSA, Evandro (Organizadores). **Temas de filosofia política contemporânea**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2017.

COELHO, André. **A política e seus vários significados: algumas notas introdutórias**. In: BATISTA, Cristiane e MUÑOZ, Enara Echart. (Organizadores). *Teoria e Prática da Política*. Curitiba: Appris, 2017.

DWORKIN, Ronald. **Rawls vs Nozick (Ronald Dworkin). Philosophy and Politics with Bryan Magee – 1977**. Youtube: 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T6QvKLCCNN0>. Acesso em: 27.01.2024.

FILHO, Jaime Moura Passos. **O Direito dos Povos de John Rawls: tolerância, paz mundial e justiça global**. Tese defendida no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – UNB. Brasília: 2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP&A Editora. Rio de Janeiro: 2006.

HATZENBERGER, Antoine. Le Kazanistan: l'utopie orientale de John Rawls. In: **Raisons Politiques**, 2013/1, n.º 49, p. 141-151. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-141.htm>. Acesso em: 31.01.2024.

HAVLIK, Jan Gustave de Souza; Gabriela Maia, REBOUÇAS. **Contribuições de Isaiah Berlin para refletir sobre liberdade**. Osasco: Revista Direitos Humanos Fundamentais, 2017: p. 47-67.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Série Clássicos Edipro. São Paulo: Edipro, 2003.

KNIGHT, Carl. Reflective Equilibrium”. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/reflective-equilibrium/>>. Acesso em: 26.10.2024.

KYMLICKA, W. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LARMORE, Charles. **What Is Political Philosophy?**. Princeton University Press, 2020. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/j.ctvs32r7c>. Acesso em: 6 Jan. 2024.

LESSA, Jaderson Borges. **Além dos Limites da Justiça**: a crítica de Sandel a Rawls. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Porto Alegre: 2018.

MATTOS, Delmo. **Contratualismo, Utilitarismo e Pluralismo na Teoria da Justiça de Rawls**. Santa Catarina: Revista Internacional de Filosofia da Moral, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p85>>. Acesso em: 13.01.2024.

MELO, Damião Benilson Gomes de. **Ética Utilitária e Justiça em John Rawls**: Liberdade e Garantia dos Direitos Individuais como um Problema de Filosofia Prática. Dissertação defendida no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – PPGFIL/UFPB. João Pessoa: 2020.

MELO, Damião Benilson Gomes de. **Equilíbrio Reflexivo e Conhecimento Moral**: o caso da teoria da justiça como equidade. Santa Maria: *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, v. 13, n. 1, e2, p. 1-35, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378666931>>. Acesso em: 14.01.2024.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. São Paulo: **Lua Nova**, 79: 235-244, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ln/a/sv7ZDmyGK9RymzJ47rD5jCx/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 06.01.2024.

POWELL, E. **Freedom and Reality**. Farnham: Elliot Right Way Books, 1969.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. rev. ed., Cambridge, Massachusetts: The Belknap

Press of Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Editora Ática, 2000b.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Editora Schwarcz S.A. São Paulo: 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Posição Original e Equilíbrio Reflexivo em John Rawls: o problema da justificação**. Trans/Form/Ação. São Paulo: v.32(1), 2009, p.139-157.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Teoria da Justiça de John Rawls: entre o Liberalismo e o Comunitarismo**. Trans/Form/Ação. São Paulo: v.30(1), 2007, p. 169-190.