

## **LIBERALISMO POLÍTICO COMO IDEOLOGIA: CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS**

POLITICAL LIBERALISM AS IDEOLOGY: A CONTRIBUTION TO  
THE CRITIQUE OF JOHN RAWLS' THEORY OF JUSTICE

**PEDRO LUÍS PANIGASSI<sup>1</sup>**  
(UNESP/Brasil)

**ANTONIO IANNI SEGATTO<sup>2</sup>**  
(UNESP/Brasil)

### **RESUMO**

No presente artigo, pretendemos considerar o liberalismo político contemporâneo, concentrando-nos na figura de John Rawls, enquanto ideologia à luz da tradição de pensamento conhecida como Teoria Crítica, mais especificamente da filósofa alemã Rahel Jaeggi. Tomando a formulação da autora como instrumento de análise e crítica, propomos examinar a pertinência da hipótese de que o liberalismo de Rawls, tal como apresentado em *Uma Teoria da Justiça*, pode ser considerado como ideologia, dado que há um problema na compatibilização dos ideais de liberdade e igualdade proposta pelo filósofo, na medida em que ele confere uma prioridade à liberdade. Tal prioridade levaria Rawls a falhar em sua pretensão de efetivar seus princípios de justiça nas instituições básicas da sociedade, visto que a desigualdade material impossibilitaria o gozo das liberdades. Para realizar esta tarefa, iniciaremos expondo como Rawls formula seus princípios de justiça, tendo como referência exclusivamente sua obra *Uma teoria da justiça* e pontuaremos algumas das principais críticas lhe foram dirigidas (a saber, as críticas de Habermas e Nozick). Em um segundo momento, exploraremos a possibilidade de se revitalizar a noção de crítica da ideologia enquanto uma forma de crítica imanente. Por fim, exploraremos a nossa hipótese de compreender o liberalismo político como ideologia na figura de John Rawls, enfocando na análise de seus princípios da igualdade e da liberdade.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica; Ideologia; Teoria política; Liberalismo político.

### **ABSTRACT**

In the present paper, we intend to consider political liberalism, focusing on John Rawls' theory, as ideology in light of the tradition of thought known as Critical Theory, more specifically the German philosopher Rahel Jaeggi. By taking the formulation of this author as a means of analysis and criticism, we aim to examine the relevance of the idea that liberalism can be considered as a form ideology, given that in there is a difficulty in Rawls' attempt to put together freedom and equality, insofar as he gives priority to freedom. This priority would frustrate Rawls' attempt to effect his principles of justice in the basics of society, given that the material inequality makes it impossible to make use of freedom. In order to

accomplish this task, we will first present Rawls' formulation of his principles of justice, with reference exclusively to his book *A theory of justice*, and we will outline some of the main criticisms directed at him (namely, the criticisms of Habermas and Nozick). Then, we will explore the possibility of revitalizing the notion of ideology critique as a form of immanent critique. Finally, we will explore our proposal of understanding political liberalism as ideology by focusing on the figure of John Rawls and his principles of equality and freedom.

**Keywords:** Critical Theory; Ideology; Political theory; Political liberalism.

## Introdução

Três anos após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, Robert Nozick afirmou que “os filósofos políticos têm agora ou de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicar porque não o fazem” (NOZICK, 1991, 202). É significativo que esta afirmação seja proferida por Nozick, um dos mais notáveis críticos de John Rawls na tradição do liberalismo, que dedicou boa parte de sua obra a tecer críticas à teoria rawlsiana da justiça. Desde que publicou a sua principal obra em 1971, o filósofo americano tornou-se o grande paradigma não apenas do liberalismo político, mas de toda teoria política contemporânea.

No presente trabalho, visamos, à luz do conceito de crítica da ideologia como uma forma de crítica imanente, retornar as origens da teoria rawlsiana, sobretudo os argumentos desenvolvidos em *Uma Teoria da Justiça*, e investigar a possibilidade de compreendê-la enquanto ideologia.<sup>3</sup> Mediante a repercussão de sua obra, Rawls suscitou inúmeras discussões e críticas das mais diferentes vertentes da teoria política. Autores como Jürgen Habermas, Michael Walzer, Charles Taylor, Robert Nozick, entre outros, criticaram e debateram com o filósofo americano. Contudo, a maior parte dessas críticas possuía ou a intenção de oferecer uma alternativa aos princípios de justiça de Rawls ou de aperfeiçoar aspectos da teoria (como é o caso, por exemplo, de Amartya Sen).

Podemos dizer que é uma característica dessas críticas serem concorrentes ou externas à teoria da justiça de Rawls, isto é, possuem um caráter transcendente. A ideia de crítica da ideologia enquanto uma forma de crítica imanente difere dessas proposições em sua forma de abordagem. O que se pretende não é concorrer com as ideias do autor, mas, na imanência de sua teoria e da realidade social à qual ela responde, compreender o que ela busca justificar e em quais contradições ela recai dada a ordem social em que está inserida.

Iniciaremos expondo como Rawls formula seus princípios de justiça, tendo como referência principalmente sua obra *Uma Teoria da Justiça* e

pontuaremos algumas das principais críticas lhe foram dirigidas (a saber, as críticas de Habermas e Nozick). Em seguida, desenvolveremos a hipótese de entendê-la enquanto ideologia, tendo em vista principalmente as considerações de Norman Daniels e Perry Anderson, os quais identificam o problema da compatibilização entre liberdade e igualdade na obra de Rawls, na medida em que ele as ordena lexicalmente, dando prioridade à liberdade. Tal prioridade levaria Rawls a falhar em sua pretensão de realizar seus princípios de justiça nas instituições básicas da sociedade, visto que a desigualdade material impossibilitaria o gozo das liberdades.

### **Os princípios de justiça de Rawls e seus críticos**

A pretensão da teoria da justiça de John Rawls é apresentar os princípios que permitam ordenar uma sociedade que compreende visões de mundo e projetos de vida distintos. Tendo em vista esse empreendimento, com base em uma teoria procedimental, ele pretende oferecer uma base para fundamentação racional dos critérios que orientam a formulação das instituições sociais. O autor visa, dessa forma, desenvolver termos de cooperação entre cidadãos livres e iguais, racionais e razoáveis dentro da comunidade política, dado que “há um profundo desacordo sobre como os valores da liberdade e da igualdade são realizados, da melhor forma possível, na estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 1992, 29). Diante desta perspectiva, diferente de uma gama considerável de teorias filosóficas e das ciências sociais, Rawls estabelece uma forma de compatibilidade entre liberdade e igualdade para pensar a estrutura básica, isto é, “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 2008, 7-8), de uma sociedade bem-ordenada, tendo em vista uma concepção moral deontológica, em que o justo se sobrepõe ao bem.

Os princípios da justiça são escolhidos sob um “véu da ignorância”. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios de justiça são o resultado de um consenso equitativo. Pois dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações mútuas, essa situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes de desenvolverem um senso de justiça (RAWLS, 2008, 13).

Vemos assim que o “véu da ignorância” consiste em um experimento no qual se cobrem todas as referências naturais e sociais dos contratantes, o que significa dizer que estes não sabem nada no que diz respeito às suas condições iniciais para a formulação dos termos do contrato: “Isso explica a propriedade da frase ‘justiça como equidade: ela transmite a ideia de que os princípios da justiça são acordados numa situação inicial que é equitativa’ (RAWLS, 2008, 14).

Os contratantes elegem seus princípios de justiça, os quais seriam consenso na formulação do contrato na posição original, a partir do cálculo do *maximin* (RAWLS, 2008, 64). Estes são ordenados em uma ordem lexical, isto é, um só pode entrar em ação depois do outro. Portanto, há uma ordem de realização dos princípios, que são:

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 seja 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, 2008, 64).

Temos também de destacar que, para Rawls, a sociedade pressupõe uma cooperação mútua entre os indivíduos, ou seja, nenhum dos membros dela deve ter seu bem-estar prejudicado em virtude do bem-estar da maioria. As vantagens estipuladas no contrato devem ser mútuas, de caráter universal. Assim, a ideia de liberdade, contida no primeiro princípio, se torna condição para realização da igualdade. As liberdades às quais Rawls se refere dizem respeito à liberdade política, de expressão e de reunião, à liberdade de consciência e pensamento, às liberdades da pessoa, o direito à propriedade e a proteção contra prisão arbitrária, todas previstas pelo Estado democrático e de direito (RAWLS, 2008, 65). Essas liberdades devem, de acordo com o primeiro princípio, serem iguais. Importante notar, também, que tais liberdades são as liberdades básicas, de forma que, por exemplo, o direito à propriedade aos meios de produção e a liberdade contratual não são tidas pelo autor como tais (RAWLS, 2008, 66).

A ordenação serial que citamos anteriormente significa, conseqüentemente, que as violações das liberdades iguais que o primeiro princípio protege não devem ser compensadas por maiores vantagens econômicas ou sociais. Desta maneira, a liberdade possui uma dimensão

ética, de modo que ela é uma precondição para realização de uma sociedade como um sistema de cooperação social equitativa bem-ordenada. Cada pessoa tem o direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que esteja de acordo com o sistema similar de liberdade das outras pessoas. Elas são, portanto, definidas pelas regras públicas da estrutura básica e que determinam se os cidadãos dessa sociedade são livres ou não. O primeiro princípio, assim, tem como objetivo a garantia das regras que dispõem aos cidadãos as liberdades básicas e garante que todos tenham igual usufruto delas. Deste modo, o princípio da liberdade garante uma liberdade desfrutada por todos, dentro do limite da liberdade de cada um, isto é, a liberdade implica considerar a liberdade dos outros. Consequentemente, ele permitiria a realização do pluralismo das sociedades democráticas contemporâneas.

O segundo princípio de justiça diz respeito à igualdade e possui duas dimensões fundamentais, a saber: o princípio da diferença e a igualdade de oportunidades. A pretensão do autor é que, como destacamos anteriormente, “as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas vantajosas para todos dentro do limite do razoável, e (b) vinculadas por posições e cargos acessíveis para todos” (RAWLS, 2008, 64). As desigualdades entre os contratantes, assim, justificam-se mediante certos termos acordados, sendo esta uma característica marcante de uma sociedade que preze pela defesa pluralismo e a liberdade para o desenvolvimento de diferentes projetos de vida. As duas dimensões deste princípio são ordenadas de forma lexical, sendo que b (princípio da igualdade oportunidades) é condição para realização de a (princípio da diferença). Expliquemos, nesse sentido, o que são cada um deles e como eles devem se realizar segundo Rawls.

O princípio da diferença é o de que “a desigualdade só é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições” (RAWLS, 2008, 82). Este princípio distingue-se, como demonstra Rawls, do princípio da eficiência, este que visa à maximização das vantagens em determinado ordenamento social. Ainda que o autor faça a ressalva de que ambos são compatíveis, visto que o princípio da diferença, quando totalmente satisfeito, pode levar a situação de um contratante melhorar, sem que piore a vida do outro. Contudo, destacamos que “a justiça tem primazia sobre a eficiência e exige algumas mudanças que não são eficientes nesse sentido” (RAWLS, 2008, 84).

Nesse sentido, apontamos o projeto filosófico normativo do filósofo americano remete a questões fundamentais para filosofia política moderna,

desde a necessidade de apaziguar o conflito das guerras religiosas, o subsequente desenvolvimento da ideia de tolerância e o progresso da sociedade nacional industrial. Há um aspecto fundamental para Rawls é o de que sua teoria da justiça trata de uma justiça política, visto que diferente de doutrinas morais abrangentes como o utilitarismo, ela pretende abranger apenas o escopo das instituições políticas, econômicas e sociais (RAWLS, 1992, 28). Portanto, “tal concepção tem de dar espaço a uma diversidade de doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes, e, na verdade, incomensuráveis, do bem tal como adotadas pelos membros das sociedades democráticas existentes” (RAWLS, 1992, 29).

### **Crítica da ideologia como forma de crítica imanente**

Propomos uma via crítica distinta das que foram efetuadas até o momento aos princípios de justiça de John Rawls, baseada na crítica da ideologia enquanto crítica imanente. O objetivo, distinto de outras críticas que visam se contrapor normativamente à teoria do filósofo americano, isto é, que pretendem formular uma teoria concorrente (podemos citar, além de Nozick e Habermas, os comunitaristas, como Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel), é propor uma análise crítica que tenha em vista o descompasso entre as pretensões normativas da teoria e a realidade histórica a que ela pretende responder.

Este tipo de abordagem crítica pertence mais especificamente à tradição da Teoria Crítica, desde Karl Marx, passando por autores como Theodor W. Adorno e mais recentemente a filósofa alemã Rahel Jaeggi. Interessa-nos aqui o significado atribuído por Karl Marx, que compreende ideologia enquanto um sistema complexo de falsas ideias, as quais surgem em determinados contextos sociais a fim de legitimar uma forma de poder dominante e, mais especificamente no caso de Marx e da tradição de pensamento marxista, as formas de dominação ideológica advindas do modo de produção capitalista. Mais especificamente, interessam-nos os desdobramentos do pensamento de Marx e do conceito ideologia, a partir do início do século XX, no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Conhecida como Teoria Crítica, os autores que se filiam a essa tradição buscam em Marx certos princípios fundamentais, a saber: o comportamento crítico e a orientação para a emancipação (NOBRE, 2004).

Jaeggi (2008, 142) retoma dois paradoxos que envolvem as discussões em torno da ideologia, entre eles, a ideia de Adorno de que a ideologia é simultaneamente verdadeira e falsa. No intuito de abordar o paradoxo afirmado por Adorno, a autora recorre à discussão de Marx em



relação à liberdade e igualdade enquanto ideologia na sociedade burguesa-capitalista: "A ideia jusnaturalista de igualdade e liberdade, sobre a qual a sociedade burguesa capitalista se fundamenta como sendo seu genuíno princípio organizador, por um lado corresponde à realidade da sociedade burguesa" (JAEGGI, 2008, 143). De forma que o contrato capitalista é constituído e firmado entre indivíduos livres e iguais, na perspectiva jurídica, já que "nele se encontram frente a frente parceiros de contrato independentes, que em um certo sentido agem como livres e iguais: o trabalhador não é um servo e não vigem limitações jurídicos-feudais de status" (JAEGGI, 2008, 143). Todavia, a realidade das relações de trabalho contradiz as normas burguesas estabelecidas, visto que o trabalhador se sente obrigado a aceitar as condições de trabalho impostas pelo empregador, sob uma ameaça de miséria e fome. Portanto, a desigualdade material entre os indivíduos que compõe o contrato não é casual, mas sim sistematicamente induzida.

Tendo isso em vista, seria possível apontar que a resolução do paradoxo não seria tão complicada como poderia parecer à primeira vista. Pode-se dizer, na perspectiva de Jaeggi (2008, 144), que a visão burguesa da liberdade e igualdade se realiza somente na perspectiva jurídica e política. Porém numa perspectiva da realização material, é falso afirmar que liberdade e igualdade estivessem realizadas na sociedade burguesa-capitalista (JAEGGI, 2008, 144). Contudo, outra circunstância importante de ser notada é que "segundo Marx, a própria ideologia da liberdade e da igualdade é um fator no surgimento da compulsão e da desigualdade" (JAEGGI, 2008, 144). Isto significa que ela mesma inverte as ideias nela incorporadas para ser efetiva na legitimação da realidade social vigente. De tal forma que os ideias normativos não estão apenas não realizados, mas estão invertidos em sua realização, e, portanto, liberdade e igualdade não são só ideais, são ideais socialmente eficazes na sedimentação das instituições sociais: "Sua eficácia consiste precisamente em – e Marx não considera este efeito apenas casual, mas necessário – ela própria, em sua realização, simultaneamente minar seu terreno" (JAEGGI, 2008, 144). Desta forma, "o contrato de trabalho, como pré-condição para a troca no mercado, é simultaneamente a corporificação de liberdade e igualdade e meio para a geração de desigualdade" (JAEGGI, 2008, 144). É dessa contradição sistemática entre ideias e práticas sociais, onde o discurso da ideologia se afirma enquanto consciência necessariamente falsa (JAEGGI, 2008, 144-145).

Nesse sentido, a crítica da ideologia aparece como desvelamento de uma "estrutura de ilusão necessária" (NOBRE, 2004). Isto se dá na medida em que a Teoria Crítica tem como princípio a apreensão das coisas como

elas são em uma perspectiva daquilo que poderiam ser. Tal afirmação advém do fato de que as coisas possuem potenciais emancipatórios, isto é, poderiam ser diferentes daquilo que o são. Assim, a Teoria Crítica apreende a contradição entre o que o ser é e o que ele pretende ser, deixando sua essência transparecer. Nessa contradição entre o ser e o dever-ser, ou seja, a não realização do que a coisa promete (ou sua realização inversa) é manifestação própria da ideologia como falsa consciência. E essa ideia de crítica que leva em conta os padrões de medida inerentes ao próprio objeto é o que se denomina crítica imanente.

### **O liberalismo de John Rawls como ideologia**

Apontamos até o momento os desdobramentos lógicos internos à teoria de Rawls, os quais levam o autor a formular seus princípios de justiça, concebendo, desse modo, a forma como ele compatibiliza os princípios da liberdade e da igualdade. Este projeto filosófico normativo do filósofo remete a questões fundamentais para filosofia política moderna, desde a necessidade de apaziguar o conflito das guerras religiosas, o subsequente desenvolvimento da ideia de tolerância e o progresso da sociedade nacional industrial. Nesse sentido, um aspecto fundamental para Rawls é o de que sua teoria da justiça trata de uma justiça política, visto que diferente de doutrinas morais abrangentes como o utilitarismo, ela pretende abranger apenas o escopo das instituições políticas, econômicas e sociais (RAWLS, 1992, 28). Portanto, “tal concepção tem de dar espaço a uma diversidade de doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes, e, na verdade, incomensuráveis, do bem tal como adotadas pelos membros das sociedades democráticas existentes” (RAWLS, 1992, 29).<sup>4</sup>

O autor parte de um “consenso sobreposto” (“*overlapping consensus*”), ou seja, “um consenso incluindo todas as doutrinas filosóficas e religiosas opostas que podem persistir e atrair adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa” (RAWLS, 1992, 29), que está assentada em uma tradição política na qual as democracias constitucionais modernas se constituíram. Rawls, dessa maneira, aponta que na trajetória dos dois últimos séculos houve um profundo desacordo na forma como as instituições básicas de uma democracia constitucional deveriam ser, “que especifiquem e assegurem os direitos e liberdades básicos dos cidadãos e atendam às demandas de igualdade democrática quando os cidadãos são considerados pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1992, 29).

O filósofo americano remete à clássica discussão sobre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. O político francês Benjamin



Constant em sua celebre conferência “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos” (1985), expressa a noção de liberdade que se desenvolveu ao longo da modernidade, a liberdade negativa, como grande conquista por parte dos povos modernos. Em contraste a liberdade dos antigos, a qual a liberdade significava a participação dos homens na vida pública de forma direta, a liberdade dos modernos significa a possibilidade dos homens elegerem representantes e desfrutarem da liberdade particular de fazerem tudo que puderem desde que não seja impedido pela lei. Portanto, a luz dos modernos, a liberdade dos antigos se caracteriza como uma interferência na liberdade, de modo que nessa ideia de liberdade moderna as instituições devem garantir o usufruto da vida privada.

Tal conferência proferida por Constant remete principalmente às ideias de Rousseau (1996), quando este pensava a política em termos da constituição de um consenso, isto é, valorizava os espaços de deliberação coletiva, de forma a pensar uma comunidade política que seria livre na medida em que expressasse o conceito de “vontade geral”. Além desse problema, o filósofo francês apontava também para o problema de como é difícil ser livre numa sociedade constituída por indivíduos desiguais, problema que mais adiante foi avançado por Marx que demonstrou a correspondência existente entre a liberdade formal e a desigualdade material (KUNTZ, 1997, 92).

Como observou Rolf Kuntz (1997), a tradição do liberalismo político que visa conciliar os temas da igualdade e da liberdade é aquela que serve como moldura para a teoria rawlsiana. O objetivo da obra é, portanto, expressar de forma razoável os princípios contidos na cultura política ocidental moderna, “valores que incluem tanto a igualdade quanto uma noção nova de liberdade individual” (KUNTZ, 1997, 2). Nesses termos, é que surge a tentativa de Rawls de compatibilizar ambos os termos da liberdade e da igualdade, acordados mediante o experimento hipotético do véu da ignorância. Desse modo, como destaca Álvaro de Vita (2000, 207), este problema sempre foi fundamental nos debates traçados pelo liberalismo e seus críticos, principalmente ao fato de que as liberdades prometidas seriam apenas formais, mediante a constatação das desigualdades materiais.

De acordo com o cientista social brasileiro (DE VITA, 2000, 209), essa questão foi abordada de forma crítica por Habermas (2018), para quem essa prioridade conferida por Rawls as liberdades políticas prejudicariam a constituição do processo democrático, uma vez que o filósofo alemão julga que esses são “direitos privados ou subjetivos”, assim como Marx concebeu os Direitos Humanos como protetores da individualidade burguesa, empenhados em apenas proteger a propriedade privada dos meios de

produção. Segundo Álvaro de Vita, essa crítica teria um caráter anacrônico, dado que os processos democráticos contemporâneos se concebem a partir dessa noção de direitos considerados privados por Habermas (liberdade de pensamento, de associação, o império da lei), de forma que a identidade pública necessita deles para o exercício pleno da cidadania por parte dos indivíduos.

Álvaro de Vita (2000, 241) aponta também para as críticas cujo segundo princípio, o da igualdade, sofre, destacando-se aquela efetuada por Nozick (1991). O filósofo libertariano possui uma forte oposição à tentativa de se equalizar os termos da igualdade e da liberdade, fazendo uma opção pela defesa extrema da última. Portanto, ele critica a noção de justiça distributiva presente na obra de Rawls. Buscando defender o que seria um “Estado ultra-minímo”, responsável apenas pela proteção das liberdades individuais e dos acordos firmados entre os indivíduos, Nozick crê que os cidadãos não devem nada a sociedade, ao tempo que a sociedade também não deve nada a eles. Isso significa uma oposição ao princípio da diferença rawlsiano que crê que as desigualdades sociais só se justificam quando favorecem os menos favorecidos.

Para o filósofo libertariano, aqueles que possuem capacidades naturais que se destacam socialmente, deveriam poder usufruir do máximo que eles lhe oferecem sem sofrer nenhuma intervenção. Assim, de acordo com essa visão, o que nós somos na sociedade depende exclusivamente do nosso exercício da liberdade, enquanto na visão de Rawls tudo que nós somos perpassa por aquilo que somos enquanto sociedade, isto é, da cooperação entre os Homens. O autor ainda ressalta que há críticas que vão na direção contrária da crítica libertariana, isto é, que acusam a teoria da justiça de Rawls de ser insuficientemente igualitária, de modo que aqueles que estivessem em situação desfavorável dentro das instituições sociais liberais, poderiam se queixar do princípio da diferença.

Como apontamos anteriormente, propomos uma via crítica distinta das que efetuadas até o momento contra os princípios de justiça de John Rawls, tendo em vista a noção de crítica da ideologia enquanto crítica imanente. Nesse sentido, retomando a questão da teoria de Rawls, o primeiro ponto que temos de observar é a ideia de posição original que parte do experimento hipotético de “véu da ignorância”. É a partir desses dois conceitos que o autor justifica a escolha dos princípios de justiça pelos contratantes, situados em uma posição que seria a-histórica. No entanto, como notou o Perry Anderson (2002, 348)<sup>5</sup>, longe de ser uma condição original, as pressuposições contidas na racionalidade que só é possível dentro das condições de um capitalismo tardio. “O ‘véu de ignorância’ que cobre seus atores é excessivamente diáfano: à sua frente está a paisagem

conhecida de uma moral estabelecida - ainda não praticada” (ANDERSON, 2002, 348). Como explicitamos anteriormente, Rawls parte da sua ideia de *maximin* para justificar o cálculo que os indivíduos na situação do experimento fariam para decidir os princípios norteadores do contrato social. O que seria ignorado pelo filósofo americano é que os processos e as dinâmicas históricos e sociais relativos ao desenvolvimento do sistema social e econômico capitalista influem na própria concepção de racionalidade presente no argumento dos contratantes. Ainda que o autor destaque que se trata de um experimento hipotético e a-histórico, “os ocupantes dessa posição devem levar em conta ‘as exigências organizacionais e a eficiência econômica’ – em outras palavras, devem ter internalizado os imperativos do capitalismo moderno (...) de um tipo iminentemente histórico” (ANDERSON, 2002, 349).

O principal aspecto que podemos observar para refinar nossa hipótese, que advém do experimento de véu da ignorância, é o ordenamento “léxico” dos princípios de justiça. Como questiona Anderson, “Por que liberdades iguais deveriam ter sempre prioridade sobre suficiências iguais?” (ANDERSON, 2002, 348). Aqui a resposta de Rawls, em termos sintéticos, seria que, mediante o fato de cada ser humano ser um fim em si mesmo, a defesa do pluralismo das formas de vida, isto é, da defesa de que cada um possa desenvolver seus projetos de vida é um termo prioritário na constituição de uma estrutura básica em uma sociedade bem-ordenada. Ainda que o autor pondere sobre a possibilidade de uma sociedade com problemas na distribuição de bens materiais, para ele, sob a condição de véu da ignorância, seria mais importante para os contratantes a garantia das condições de uma liberdade igual, capaz de oferecer a possibilidade do desenvolvimento dos projetos de vida. Nesse sentido, o primeiro princípio deve ser que “Cada pessoa deve ter direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdade básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos” (RAWLS, 2008, 275). Rawls destaca que uma liberdade pode ser restringida apenas na medida em que ela reforça todo sistema de liberdades. “Existem dois casos: (a) uma redução da liberdade deve reforçar o sistema total de liberdades partilhadas por todos, e (b) uma liberdade menor deve ser considerada aceitável para aqueles cidadãos com a liberdade menor” (RAWLS, 2008, 275).

Em seus desdobramentos históricos, a tradição do liberalismo político tradicionalmente lida com este problema que Rawls pretende resolver com seus princípios de justiça. Norman Daniels (1975) argumenta que se, por um lado, o liberalismo defendeu a igual liberdade (com diferentes enfoques, a depender dos autores, a exemplo de Thomas Hobbes, John Locke e John

Stuart Mill), por outro lado, os teóricos liberais aceitaram e justificaram significantes desigualdades sociais (em termos de riqueza, oportunidades, renda, poder, autoridade). Assim:

Normalmente, eles viam essas desigualdades como sendo as necessárias ou justas, resultantes das diferenças de habilidade, inteligência ou capacidade industrial que operam dentro da estrutura de um mercado competitivo. Apesar das estruturas teóricas altamente divergentes utilizadas para justificar estas igualdades políticas e desigualdades socioeconômicas, incluindo apelos aos direitos naturais, a contratos sociais e a diferentes formas de utilitarismo, sempre houve uma suposição compartilhada. Os teóricos liberais assumiram uniformemente que a igualdade política é compatível com desigualdades sociais e econômicas significativas, que elas podem existir em conjunto. (DANIELS, 1975, 253).

O princípio da diferença, que seria a mais memorável tentativa de reconciliação entre a igualdade e liberdade, expressa uma ambiguidade da teoria rawlsiana. Ela gerou diferentes interpretações desde uma distribuição de renda de caráter quase que socialista até uma defesa do livre-mercado. Rawls admite, por um lado, que assegurar as liberdades políticas é mais importante que assegurar a existência de mercados que sejam eficientemente competitivos (RAWLS, 2008, 79-89). Por outro lado, ao tratar das questões das desigualdades sociais e econômicas significativas, o autor argumenta que tais desigualdades são inevitáveis e até mesmo benéficas para a manutenção de uma cooperação social efetiva (RAWLS, 2008, 79-89). No entanto, como notou Anderson (2000, 354), Rawls não estabelece até que ponto essas desigualdades seriam permitidas.

Para Daniels, em um primeiro momento, a acusação de que a igualdade do primeiro princípio e desigualdade do segundo são correlatas seria pouco consistente no caso em que as desigualdades permitidas pelo segundo princípio fossem pequenas, sendo que aquelas de larga escala e que normalmente são julgadas como injustas seriam suprimidas pelo mesmo princípio. No entanto, ele não oferece argumento para as ciências sociais que mostre porque determinada magnitude de desigualdades não favoreceriam aqueles menos beneficiados, já que Rawls aponta apenas para a inveja (que é colocada de lado na posição original) como a única base que se oporia a grandes desigualdades. Sem a garantia pautada em uma teoria social ou de princípios morais que definissem que escala de desigualdades seria justa, pode-se deduzir que há uma compatibilidade entre os dois

princípios em condições de grandes desigualdades sociais (DANIELS, 1975, 254).

Nesse sentido, Daniels (1975, 255-256) aponta que não há uma contradição lógica entre os princípios. No entanto, Rawls pretende que sua teoria não seja apenas logicamente possível, mas também socialmente capaz de se efetivar. Isso faz com que seja necessário justificar sua teoria a partir de uma teoria social que seja funcional. Assim, ele recorre à ideia de que sua teoria da justiça está de acordo com os princípios da psicologia moral, de forma que ela seria mais “estável” que outras teorias. Entretanto, há outras determinantes para se compreender a possibilidade de efetivação real de uma teoria. Se o grau pelo qual a teoria está alinhada com os princípios da moral psicológica constitui uma medida para a estabilidade, então o grau pelo qual a teoria está de acordo com os princípios de outras áreas das ciências humanas supostamente providenciaria outras medidas para mensurar sua estabilidade e, portanto, outras determinantes para a realização socialmente possível dela. Por exemplo, no caso de uma concepção de justiça que pretenda determinar os arranjos de uma sociedade não está de acordo com diagnósticos reconhecidos pelas áreas como a ciência política e a História, então certamente esta concepção é instável e pode até mesmo ser considerada impossível de se efetivar socialmente.

Remete-se, então, a um problema central nessas discussões, a saber: o fato de que há uma correlação entre as desigualdades sociais e a produção de desigualdades de liberdade. É fato que indivíduos que acumulam mais poder, prestígio, riquezas, renda, entre outros bens sociais, possuem uma maior possibilidade objetiva de usufruir das liberdades civis e políticas. Do mesmo modo, aqueles em situações desfavoráveis estão sujeitos a vários empecilhos para o desfrute das mesmas liberdades. Ainda que Rawls tente resolver essas questões com mecanismos constitucionais como o financiamento público de campanha, eles não têm necessariamente a condição de sanar todos os problemas advindos desse fato. As classes dominantes, isto é, aquelas que possuem mais riqueza, poder, autoridade, possuem em mãos um vasto aparato ideológico que a permite controlar a política, a economia, a cultura. Dessa maneira, segundo Daniels:

Do ponto de vista da posição original, então, a confiança em garantias sobre a possibilidade de salvaguardas constitucionais parece altamente arriscada. As pessoas na posição original estão cientes de quão pouco se conhece realmente sobre mecanismos importantes. Elas também sabem que existem até mesmo razões teóricas para o ceticismo de que um conjunto adequado de salvaguardas

constitucionais poderia ser concebido. Assumindo que estes agentes racionais valorizam tão fortemente a liberdade quanto Rawls diz; eles não queriam correr o risco de perder essa liberdade igual. Mas tais agentes não sabem se é socialmente possível evitar que a riqueza e os poderes desiguais destruam a liberdade igual, então eles não queriam arriscar um projeto constitucional não testado. Assim, eles poderiam não ser capazes de aceitar a conjunção do Primeiro e Segundo Princípio (DANIELS, 1975, 258).

Rawls tenta resolver este problema por meio da distinção entre a liberdade e o valor da liberdade. A liberdade seria distribuída segundo o sistema de liberdades de forma igual entre os cidadãos. O valor da liberdade diz respeito, por sua vez, à capacidade que os indivíduos têm de alcançar seus fins dentro do plano institucional definido. Como consequência, a incompatibilidade entre liberdade igual e desigualdade de riqueza e poder, entre os dois princípios, parece desaparecer. Desigualdade de riqueza e desigualdade de poder não mais causam desigualdade de liberdade em si mesma, apenas desigualdade no valor da liberdade (DANIELS, 1975, 259).

Porém, isso apresenta um problema em relação ao sentido que tem a liberdade quando não podemos efetivamente exercê-la. "É útil ser capaz de dizer, 'minha liberdade é igual à de Rockefeller, porém eu não consigo exercê-la igualmente?'" (DANIELS, 1975, 259). Basicamente, a liberdade para Rawls diz respeito ao que legalmente somos permitidos ou não a fazer, no âmbito das pessoas, de associações, do direito. O ponto crucial para discussão que Daniels propõe é que fatores econômicos e talvez outros fatores (como ideologia) são explicitamente excluídos do conjunto de impedimentos definitivos de liberdade. Portanto, toda a gama de fatores econômicos, e não apenas a pobreza mais profunda, é excluída das categorias de impeditivos para a liberdade. Desse modo, Daniels indica que a questão passa a ser se excluir estes fatores indicados da reflexão sobre a possibilidade de se exercer a liberdade é arbitrário. Assim como fatores não-legais como a opinião pública são impeditivos para exercer determinados atos, fatores econômicos também agem sistematicamente, socialmente produzindo obstáculos para atrapalhando agentes de efetuar determinadas ações.

De acordo com Rawls, constrangimentos legais e pressões da opinião pública aparecem como obstáculos socialmente produzidos agindo fora do agente em que a liberdade está em questão, de forma que se notam como resultados da atividade de outros agentes. Em contraste, a falta de dinheiro pode aparecer em função mais provável pela falta de capacidade ou a



habilidade de um agente do que efeitos da atividade de outros agentes e, portanto, pode parecer mais provável que seja algo interno ao agente que a liberdade está em questão. Uma vez que há alguma razão para excluir certas habilidades "internas" entre as restrições que definem a liberdade, parece haver uma razão para tratar os fatores econômicos da mesma maneira (DANIELS, 1975, 261-262).

Daniels discorda dessa ideia, dado que para ele existe um paralelo muito mais próximo entre fatores econômicos e opinião pública, do que entre fatores econômicos e capacidades como Rawls quer supor. Segundo o autor (1975, 262), se, por exemplo, eu não envio meus filhos à escola privada porque a pressão social me proíbi, eu não tenho liberdade de fazer isso, assim como se eu não tenho dinheiro para colocá-los na escola privada, eu também não tenho liberdade para isso. Em ambos os casos, irão se apresentar impedimentos externos para que a ação se realize. Assim, são fatores externos que o impedirão de entrar na escola. "Da mesma forma, se faz sentido afirmar que os fatores econômicos definem apenas o valor da liberdade, mas não a própria liberdade, então faz igualmente sentido dizer que outras coerções não legais também definem apenas o valor da liberdade. A exclusão especial dos fatores econômicos parece arbitrária" (DANIELS, 1975, 261). Ainda que se argumente no sentido de excluir toda forma não legal de impeditivo, os fatores econômicos também possuem influência na constituição das leis, como, por exemplo, em direitos de propriedade, troca. Então, se fatores econômicos são excluídos dos critérios que definem os limites impostos pela liberdade, Rawls nos deve outra distinção em relação aos fatores econômicos de outras restrições legais.

Nesse ponto, podemos notar como a ordenação lexical dos princípios de justiça rawlsianos contradiz a ideia de que "a subsistência material é condição de existência jurídica, e suas exigências para a maior parte da experiência humana têm sido insuperáveis" (ANDERSON, 2002, 348). Por mais que exista um sistema que garanta as liberdades, essas só podem ser realmente usufruídas mediante condições materiais de existência garantidas aos indivíduos. Desse modo, Rawls estaria tentando resolver uma contradição real, que é inerente a sociedade capitalista, enquanto uma contradição lógica, supondo que seus princípios de justiça seriam capazes de resolvê-la. Como aponta Theodor W. Adorno:

Se a ciência social (...) por um lado concebe o conceito de uma sociedade liberal em termos de liberdade e igualdade e, por outro lado, contesta por princípio o conteúdo de verdade dessas categorias sob a égide do liberalismo, devido à desigualdade do poder social, que termina os relacionamentos

entre os homens, então não se trata de contradições lógicas que poderiam ser eliminadas por definições mais corretas, ou então da necessidade de restrições empíricas posteriores, de diferenciações numa definição original, mas sim da conformação estruturada da sociedade como tal. Nesse caso, crítica não passa a significar apenas reformular as proposições contraditórias em nome da univocidade do sistema de enunciados científicos. Essa logicidade pode tornar-se falsa pelo deslocamento dos pesos reais (ADORNO, 1986, 54).

Assim, se os argumentos que apresentamos aqui estiverem corretos, Rawls falha em sua pretensão de resolver o problema histórico que manifesta na tradição liberal de que a garantia jurídica das liberdades depende de uma igualdade entre indivíduos nas questões materiais. A sua teoria está imbuída de um “desejo impossível que assombra seu programa – adaptando a frase de Kant –, a que poderíamos dar o nome de seu conformismo inconformado: o sonho de extrair de uma descrição de si mesmo uma alternativa radical ao nosso mundo social real” (ANDERSON, 2002, 355).

Em sua formulação de uma justiça como equidade, o autor tem como objetivo a formulação de uma justiça (social e política) que esteja de acordo com os moldes e tradições de um Estado democrático moderno, tendo em vista resolver o impasse da não concordância sobre como as instituições podem arranjar os termos da igualdade e da liberdade.

No entanto, como argumenta Anderson, se esta concepção de justiça política e social baseada nas tradições e convicções do Estado democrático moderno, como ela será capaz de resolver uma contradição (a compatibilização entre liberdade e igualdade) que é inerente à própria constituição do modelo institucional que ele pretende se adequar? O Estado moderno, sob a égide do liberalismo, gera a tensão entre os princípios da igualdade e da liberdade. Nesse sentido, sua tentativa lógica de resolução desse impasse, através dos princípios de justiça ordenados lexicalmente, falha em resolver esta contradição real, mas não só, ela também sedimenta as próprias instituições políticas, econômicas, sociais e culturais que produziram este impasse. Portanto, reforça a sociedade estruturada tal como ela é, perdendo de vista as possibilidades imanentes de superação de suas contradições.

## **Conclusão**

Desse modo, a crítica efetuada por Rawls recai no mesmo erro que Marx e Engels atribuíram aos jovens hegelianos em *A ideologia alemã*. Como aponta Titus Stahl (2020, p. 216), Marx e Engels tomam como paradigmático o caso da crítica da ideologia dos jovens hegelianos porque estes são guiados por crenças falsas sobre crenças ao realizar a crítica da ideologia, visto que eles tomam a análise crítica das crenças religiosas apenas com base em suas propriedades cognitivas. Os jovens hegelianos, desse modo, possuem uma crença sobre a crença dos indivíduos religiosos, a saber, de que tais crenças resultam de uma projeção, resultando em uma “teoria geral de todas as crenças” na qual as crenças só se explicam por suas propriedades cognitivas e sua história epistêmica.

Assim, o que é falso, no sentido da crítica da ideologia desenvolvida por Marx e Engels, é a forma como os ideólogos colocam a questão de “cabeça para baixo” e veem sua ideologia enquanto força motriz e como objetivo de todas as relações sociais, quando na verdade ela é a expressão e sintoma das mesmas (STAHL, 2020, p. 216-217). Do mesmo modo que os jovens hegelianos possuem uma falsa crença sobre sua crítica às crenças religiosas, buscando compreender essas ideologias com suas próprias ideologias, Rawls acaba tendo também uma falsa crença ao elaborar princípios de justiça que visem compatibilizar os termos da liberdade e da igualdade sem ter em conta a própria historicidade e os desenvolvimentos sociais, políticos e econômicos imanentes a realidade em que seu pensamento está inserido. Dessa maneira, ao tentar resolver contradições reais apenas no plano normativo, sua teoria acaba recaindo em um momento de falsidade ao não conseguir perceber como a efetivação dos princípios da igualdade e da liberdade na sociedade capitalista moderna se dá de forma a legitimar a desigualdade e a ausência de liberdade.

## Notas

<sup>1</sup> Pedro Luís Panigassi é doutorando em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Araraquara. Contato: [pedro.panigassi@unesp.br](mailto:pedro.panigassi@unesp.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0053-768X>. O presente artigo é resultado de uma pesquisa de iniciação científica realizada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), através do processo n.º 19/20094-6.

<sup>2</sup> Antonio Ianni Segatto é professor de Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Campus de Araraquara. Contato: [antonio.ianni@unesp.br](mailto:antonio.ianni@unesp.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7463-221X>.

<sup>3</sup> Enfatizamos que nossa argumentação terá como foco os argumentos de Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, não tendo em conta argumentos desenvolvidos em obras posteriores (tais como *O liberalismo político* e *Justiça como equidade: uma reformulação*). Fazemos essa escolha tendo em vista que o objetivo do presente artigo não é o de contrapor-se a teoria rawlsiana, mas sim efetuar uma discussão em torno do sentido da crítica social, procurando demonstrar a validade da crítica da ideologia nas reflexões contemporâneas. Nesse sentido, escolhemos efetuar a análise de *Uma Teoria da Justiça* centrando-se sobretudo na forma como Rawls visa compatibilizar os termos da igualdade e da liberdade.

<sup>4</sup> Utilizamos aqui argumentos presentes no texto "Justiça como equidade: uma concepção política e não metafísica", no qual Rawls já esboça algumas mudanças que viria a efetuar em sua teoria. No entanto, destacamos que os argumentos que mencionamos ainda remetem as pretensões presentes em *Uma Teoria da Justiça*, sem que isso alterasse os princípios anteriormente desenvolvidos pelos autores. Optamos por mencionar o texto devido a maior clareza com que Rawls demonstra suas pretensões de compatibilizar os termos históricos da liberdade e da igualdade.

<sup>5</sup> O presente texto de Anderson remete a uma crítica efetuada pelo autor ao livro *O liberalismo político*. Estaremos nos apropriando dessas críticas de Anderson para fazer uma reflexão em torno dos argumentos de Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, de modo que acreditamos que essas críticas possam se aplicar a tal obra.

## Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. São Paulo: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. Sobre a Lógica das Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno* (Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 54). São Paulo: Ática, 1986.

ANDERSON, Perry. Uma teoria da injustiça. In: *Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Filosofia política*, vol. 2, 1985.

DANIELS, Norman. Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty. In: DANIELS, Norman (org.). *Reading Rawls*. Nova York: Basic Books, 1975.

DE VITA, Álvaro. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. *Civitas*, v. 8, nº 1, 137-165, 2008.

KUNTZ, Rolf. A redescoberta da igualdade como condição de justiça. In: FARIA, J. E (Org.). *Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça*. São Paulo: Malheiros Editores, 1994.

KUNTZ, Rolf. Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade. In: QUIRINO, Célia; VOUGA, Cláudio; BRANDÃO, Gildo Marçal (org.). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Edusp, 1998.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. Lua Nova, São Paulo, n. 25, 25-59, Apr. 1992 .

STAHL, Titus. Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: Uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 25, n. 1, p. 213-233, 2020.