

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
PROGRAMA DE MESTRADO**

**A VIOLÊNCIA ORIGINÁRIA NA TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS:  
UMA CRÍTICA A PARTIR DE JACQUES DERRIDA**

**Florianópolis, maio de 2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
PROGRAMA DE MESTRADO**

**A VIOLÊNCIA ORIGINÁRIA NA TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS:  
UMA CRÍTICA A PARTIR DE JACQUES DERRIDA**

**Mestranda: Julia Sichieri Moura**

**Orientadora: Professora Dra. Cecilia Caballero Lois**

**Florianópolis, maio de 2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
PROGRAMA DE MESTRADO**

**A VIOLÊNCIA ORIGINÁRIA NA TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS:  
UMA CRÍTICA A PARTIR DE JACQUES DERRIDA**

**Dissertação de mestrado  
submetida à Universidade  
Federal de Santa Catarina –  
UFSC, como requisito parcial  
para a obtenção do grau de  
Mestre em Direito**

**Florianópolis, maio de 2008  
JULIA SICHIERI MOURA**

**A VIOLÊNCIA ORIGINÁRIA NA TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS: UMA  
CRÍTICA A PARTIR DE JACQUES DERRIDA**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Dra. Cecília Caballero Lois (UFSC)  
Orientadora**

---

**Dra. Katia Kozicki(UFPR)  
Membro da Banca Examinadora**

---

**Dr. Delamar José Volpato Dutra (UFSC)  
Membro da Banca Avaliadora**

---

**Dr. Alessandro Pinzani (UFSC)  
Suplente**

---

**Dr. Antônio Carlos Wolkmer (UFSC)  
Coordenador do Curso**

**Florianópolis, 30 de maio de 2008.**

**Para o meu pai, Aníbal.**

## AGRADECIMENTOS

Diz-se que o trabalho acadêmico é solitário, felizmente o último ano que se passou provou que este fato não é regra. Tentar relacionar o desconstrutivismo de Derrida à lógica “construtora” de Rawls não foi tarefa das mais fáceis e certamente não teria sido possível se não houvesse algumas pessoas *sempre* ao meu lado (mesmo à 2000Km de distância).

Assim, agradeço primeiramente aos meus pais, Aníbal e Rosely, pelo exemplo e orientação e, principalmente, por acreditarem tanto em mim. Confesso que ainda não me convenci de que eu sou tudo o que vocês acreditam que eu seja, mas espero que eu esteja no caminho certo.

Agradeço ao meu marido, Leandro, por tudo e para sempre.

Agradeço à minha pequena grande amiga Ísis, nossas conversas e discussões estão nas entrelinhas deste trabalho. Mais do que uma parceira “teórica”, uma amiga com quem eu sempre aprendo e por quem eu tenho enorme admiração, espero, de coração, que estes sejam os primeiros de muitos anos de amizade. Claro que eu não me esqueci de seu “namorado” Carlos, a quem eu devo agradecer pelos momentos mais divertidos dos últimos tempos.

Agradeço à minha tia-irmã, Graziela por estar sempre torcendo por mim, por ser, acima de tudo, uma verdadeira amiga e por ter compreendido todas as vezes que eu “não podia” conversar no último ano por causa da dissertação. Agora, pode me ligar à vontade!

Ao meu irmão, João, por ser uma das pessoas mais bacanas que eu conheço, é um privilégio ser sua irmã.

Agradeço à Cecilia, por ter me apresentado o texto *Força de Lei* e ter me ajudado desvelá-lo. Sou grata, ainda, à Capes pela bolsa que possibilitou que eu realizasse esta pesquisa.

*Certamente precisamos da história. No entanto, não precisamos dela como cábula mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: nós precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida, queremos servi-la.*

F. Nietzsche, *Segunda Consideração Intempestiva*

## RESUMO

Esta dissertação tem como finalidade verificar, à luz do texto *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*, de Jacques Derrida, se a teoria de *justiça como equidade* do filósofo norte-americano John Rawls fundamenta-se em uma violência originária. Para tanto, será feita a análise do texto *Força de Lei* com base em entrevistas, artigos e outros textos significativos de Derrida. Esta análise demonstrará a forma como o autor compreende a relação entre a justiça e o direito e indicará elementos mais gerais de seu projeto filosófico, que se denomina “desconstrução”.

Logo após, será apresentada a teoria contratualista e o modo como esta se configura na teoria de Thomas Hobbes e, posteriormente, na filosofia de Immanuel Kant. Pretende-se, assim, demonstrar as bases contratualistas que Rawls assume (no caso de Kant) e rejeita (no caso de Hobbes) em sua teoria de *justiça como equidade*, tal como esta foi apresentada na obra *Uma Teoria de Justiça* de 1971. Ainda nesse tópico, serão demonstrados alguns elementos da transição entre a primeira e a segunda obra de Rawls.

Por último, será feita uma análise das principais modificações que John Rawls efetuou em sua teoria até a sistematização destas em seu livro *O Liberalismo Político*, de 1993. Feito isso, será demonstrado como a concepção contratualista rawlsiana fundamenta-se em uma reivindicação da neutralidade e quais os principais obstáculos desta reivindicação. E, enfim, será realizada a análise da teoria de justiça de John Rawls à luz da idéia de violência presente no texto de Jacques Derrida.



## ABSTRACT

This dissertation aims at verifying if John Rawls's theory of *justice as fairness* is based upon an original violence such as the one established by philosopher Jacques Derrida in his text *Force of Law: "the mystical foundation of authority"*. For such purpose, an analysis of the text *Force of Law* will be made, based upon interviews, papers and other important texts of Derrida. This analysis will show how Derrida interprets the relation between justice and law, and will also indicate important general features of his "deconstructive" approach towards philosophical issues,

In the sequence, the contractarian theory will be showed, specifically Thomas Hobbes and Immanuel Kant's understanding of such theoretical device. Our intention is to show the foundations of Rawls' contractualism, specially the fact that he assumes Kant's theory in his early work and rejects the Hobbesian view. Still in this topic, the beginning of Rawls's transition from his 1971 book (*Theory of Justice*) to his later work will be shown.

Finally, an analysis of the main changes in John Rawls's theory - from his 1971's version of the theory of *justice as fairness* to his later work as established in the "*Political Liberalism*" -- will be made. In the sequence, it will be shown that Rawls's contractualist conception is founded on the idea of a neutral claim and it will be shown the main obstacles that such a claim encounters. To conclude, John Rawls's theory will be analyzed within the framework of Derrida's idea of violence.

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS .....	6
RESUMO .....	8
ABSTRACT .....	9
SUMÁRIO.....	10
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO II – A RELAÇÃO ENTRE A JUSTIÇA E O DIREITO PARA JACQUES DERRIDA .....	3
2.1. Jacques Derrida: um breve histórico .....	3
2.1. Derrida e as questões do direito e da justiça.....	6
2.2. Força de Lei .....	12
2.2.1. Expressões idiomáticas preciosas.....	12
2.2.2. Do direito à justiça.....	15
2.2.3. O fundamento místico da autoridade.....	19
2.2.4. A desconstrução é a justiça.....	24
2.3. A relação aporética entre a justiça e o direito.....	28
2.3.1. .A primeira aporia: a <i>epokhé</i> da regra.....	28
2.3.2. Segunda aporia: a assombração do indecível .....	30
2.3.3. Terceira aporia: a urgência que barra o horizonte do saber.....	32
2.4. Responsabilidade e Desconstrução.....	34
2.5. Duas leituras possíveis .....	35
2.6. Violência e Legitimidade .....	38
2.7. Considerações Finais .....	41
capítulo II - Hobbes, Kant e o Contratualismo na teoria de justiça como Equidade.....	43
2.8. Thomas Hobbes e o Leviatã .....	43
2.9. Immanuel Kant: .....	47
2.9.1. Boa Vontade, Razão e Dever.....	48
2.9.2. Doutrina do Direito: da passagem do estado de natureza ao estado civil.....	49
2.10. John Rawls: <i>Uma Teoria de Justiça</i> .....	54
2.10.1. O contratualismo da teoria de justiça como equidade .....	64
2.10.2. Fundamentando o Contrato Social .....	65
2.11. Rawls e a herança kantiana.....	68
2.12. Da Teoria de Justiça ao Liberalismo Político.....	71

CAPÍTULO III – mudanças na teoria de <i>justiça como equidade</i> , obstáculos do contratualismo e a crítica de derrida.....	74
3.1. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica.....	74
3.2. Liberalismo Político e Liberalismo Compreensivo.....	78
3.3. O consenso sobreposto e a cultura política pública.....	80
3.4. A violência na teoria de <i>justiça como equidade</i> .....	86
3.4.1. Neutralidade e Contratualismo.....	86
3.4.2. Primeiro Momento da Lógica Contratualista.....	88
3.4.3. Segundo Momento da Lógica Contratualista.....	89
3.4.4. O Terceiro Momento da Lógica Contratualista.....	90
3.5. John Rawls e Jacques Derrida: um possível diálogo.....	93
CONCLUSÃO.....	102
BIBLIOGRAFIA.....	104

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho, denominado *A violência originária na teoria de justiça de John Rawls: uma crítica à partir de Jacques Derrida*, tem como finalidade verificar se a teoria de justiça como equidade se fundamenta em uma “violência” que não é possível de se legitimar. Esta pesquisa tem como ponto de partida a idéia de violência presente no texto *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*, do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. A hipótese central deste trabalho é que a teoria de justiça de John Rawls, mesmo com todas as mudanças que o filósofo realizou para modificá-la nas décadas de 80 e 90, não foi capaz de estabelecer uma concepção mínima de justiça que todos possam endossar. Ou seja, a hipótese deste trabalho é a de que o “ato fundador” da teoria rawlsiana (no caso a posição original ou, posteriormente, o consenso sobreposto) não tem como característica o fato de ser justo (e neutro), sendo marcado por uma violência originária. Apropriando-se do pensamento de Derrida pode-se dizer que tal ato não é justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo. Neste sentido, o que estaria contido na base de tal concepção de justiça é um ato de violência que a institui.

Neste caminho, o Capítulo I deste estudo se concentra no texto *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. O objetivo deste capítulo é o de demonstrar como Derrida compreende a relação entre o direito e a justiça. Para compreender esta relação, torna-se necessário acompanhar o modo como o filósofo articula estes dois conceitos e estabelece a sua argumentação “desconstrutivista”. Assim, optou-se por acompanhar passo-a-passo a argumentação de Derrida, entendendo-se que este é o modo mais apropriado para entender a desconstrução, isto é, através da “experiência” do próprio texto, sem buscar “atalhos” conceituais. Com esta leitura, pode-se compreender não só a relação entre o direito e a justiça para Jacques Derrida, mas também é possível que se vislumbre o modo “próprio” como Derrida se coloca frente às questões de seu tempo.

O capítulo II tem como objetivo demonstrar a “herança contratualista” de John Rawls. Neste sentido, sabe-se que a obra *Uma Teoria de Justiça*, publicada por Rawls em 1971, se autodenomina como uma teoria que se propõe a retomar o contratualismo tal como ele é estabelecido em Kant, Rousseau e Locke. Sabe-se, porém, que o contratualismo foi inaugurado por Thomas Hobbes, na obra *O Leviatã*. O segundo capítulo, assim, se propõe à, inicialmente, apresentar o contratualismo tal como ele foi pensado por Thomas Hobbes e, posteriormente, reformulado por Immanuel Kant. Em um segundo momento, tentará se

demonstrar o porquê da rejeição de Hobbes por Rawls. E, finalmente, a última parte deste capítulo será dedicada à apresentação do pensamento de John Rawls e de sua teoria.

O capítulo III mostrará as principais modificações efetuadas por Rawls na teoria de *justiça como equidade*, focando-se, especialmente, nas que estão sistematizadas no livro *O Liberalismo Político*. Este capítulo retomará a idéia contratualista, pensando-a através das dificuldades que uma teoria contratualista deve superar para conseguir se estabelecer como uma teoria “neutra”. O último passo a ser dado neste capítulo final será no sentido de se buscar um possível diálogo entre Derrida e Rawls, possibilitando, assim, que se verifique em que medida a crítica de Derrida pode ser aplicada na teoria de John Rawls.

## CAPÍTULO I – A RELAÇÃO ENTRE A JUSTIÇA E O DIREITO PARA JACQUES DERRIDA

### 1.1. JACQUES DERRIDA: UM BREVE HISTÓRICO

Jacques Derrida nasceu na Argélia<sup>1</sup> em 1930, quando esta ainda era colônia francesa (só deixou de ser em 1962). Sua história pessoal se entrelaça com a sua vida acadêmica de modo singular, mas não no sentido de “explicar” o seu pensamento e sim de mostrar as raízes deste. Sendo de uma família judia, passou pela experiência do anti-semitismo de Estado na Argélia em 1940-1942. Desta época, Derrida se recorda da lembrança de seu pai humilhado, que tinha infinita gratidão aos patrões (de uma família “boa e católica”) que não o mandaram embora, mesmo tendo direito a despedir um empregado judeu e, por este motivo, trabalhava “o tempo todo, nunca tirava férias”. Essa experiência foi simultânea a do anti-semitismo, pois Derrida foi expulso do Liceu em 1942 e suas palavras a respeito deste acontecimento são marcantes:

para além de uma medida “administrativa” anônima da qual eu nada compreendia e que ninguém me explicou, a ferida foi outra e nunca cicatrizou: o insulto cotidiano das crianças, meus colegas de turma, os meninos de rua, e às vezes as ameaças ou tabefes contra o “judeu sujo” que eu diria, ocorria-me ser...<sup>2</sup>.

Os pais de Derrida inscreveram-no em outra escola, onde todos os professores judeus da região davam aula. Desta, ele também guardou uma lembrança infeliz. Derrida não queria pertencer à comunidade judaica. Desde esta época, Derrida resiste à palavra comunidade. No diálogo entre ele e a psicanalista e historiadora, Elizabeth Roudinesco, interessa notar que ela afirma que “Derrida detestava a palavra comunidade, como detesta atualmente, assim como eu, o etnicismo, o comunitarismo”. Neste sentido, Roudinesco destaca que no texto *La contre-allée* (publicado em 1999), Derrida assevera a sua tripla identidade (judaica/magrebina/francesa). Por este motivo, neste trabalho, optou-se por fazer referência ao autor destacando-se sua origem, ou seja, nos referiremos a ele como um filósofo franco-argelino.

<sup>1</sup>Jacques Derrida nasceu em El Biar, perto de Argel e foi para a França em 1949.

<sup>2</sup>NORRIS (1987:133)

Conforme mostra Christopher Norris, autor do livro *Derrida*, a biografia deste filósofo indubitavelmente o influenciou no que diz respeito a forma como ele entendia a filosofia, pois Derrida não compartilha da concepção de que a filosofia deva ser uma disciplina autônoma que busca verdades atemporais sem ter relação alguma com a política ou com a experiência do cotidiano.<sup>3</sup> Assim, os acontecimentos de sua vida importam na medida em que foram relevantes para a forma como o autor os transformou em questões filosóficas, ou melhor, na forma como o autor entende a tarefa filosófica. Neste sentido, pode-se afirmar que Derrida compartilhou de poucas das compreensões tradicionais da filosofia, sua forma de abordagem de questões filosóficas diferencia-se de formas tradicionais na medida em que ele não parte de verdades “já estabelecidas” e sim busca desconstruir conceitualmente os textos da tradição<sup>4</sup>.

Cabe destacar, assim, que o termo desconstrução surgiu na teoria de Derrida em 1967 na obra *Gramatologia*. Conforme nos mostra Borradori, a escolha por este termo surge de um diálogo de Derrida com Heidegger, no qual o filósofo demonstra a vontade de adaptar o termo heideggeriano *Destruktion* para os seus próprios fins. Neste viés, o conceito desconstrução remete a análise da própria estrutura dos conceitos fundamentais da metafísica ocidental. Assim, o objeto da desconstrução é qualquer discurso que se estabeleça como uma “construção”, pois estas “construções teóricas”, para o filósofo, se sustentam em oposições incontestáveis e dicotomias irreduzíveis, como por exemplo, o espiritual e o material, o eterno e o temporal. Esta separação conceitual trás dois problemas: por um lado, como resultado da sua extrema rigidez, tudo o que não se enquadra na sua relação de oposição tende a ser suprimido ou marginalizado, por outro lado, estas oposições impõem uma ordem hierárquica.<sup>5</sup> Conforme se verificará no presente estudo, o par conceitual que Derrida coloca em foco é a relação entre o direito e a justiça.

Tendo terminado o ensino médio na Argélia, Derrida foi para a França aos 19 anos de idade e estudou na *École Normal*. Sua primeira influência foi Sartre. Em 1957 Derrida planejava a sua tese de doutorado que se chamaria “*A Idealidade do Objeto Literário*”, este

---

<sup>3</sup> NORRIS (1987:12)

<sup>4</sup> Neste sentido, Derrida dialoga com Platão (*A Farmácia de Platão*, 1972), Hegel e Rousseau (*Gramatologia*, 1974), Kant ('Economimesis', 1975, destaca-se, porém, que Derrida faz referência aos conceitos kantianos em inúmeros outros textos, conforme verificaremos em *Força de Lei*), Freud (*Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*, 1995), etc. Há que se ressaltar, ainda, a influência de Nietzsche, Heidegger e Levinas no pensamento de Derrida. Esta lista não pretende ser completa e sim tem como escopo indicar que a filosofia de Derrida tem inúmeros desdobramentos (no campo da psicanálise, da fenomenologia, da tradução, entre outros) que não poderão ser tratados no presente trabalho. Para uma lista completa das obras de Derrida, vide <http://www.hydra.umn.edu/derrida/jdind.html>

<sup>5</sup> Cf. BORRADORI (2003:138).

trabalho não chegou a ser completado e somente em 1980 Derrida defendeu a sua tese, esta se baseou, porém, em seus textos *Gramatologia*, *A Voz e o Fenômeno* e *A Escritura e a Diferença*. Este fato aponta para uma característica da teoria de Derrida, pois por um lado, as suas inquietações filosóficas eram “muito literárias” para serem desenvolvidas em uma tese de doutorado, por outro, foram estas inquietações que tinham como objeto o próprio “texto”, que o levaram a questionar a própria fundamentação das presunções filosóficas.

Tal fato levou a teoria de Derrida a um reconhecimento internacional (especialmente nos Estados Unidos), mas também serviu de obstáculo para a mesma. Isso se constata com a recepção de seu trabalho nos Estados Unidos no final da década de 60, momento a partir do qual a “desconstrução literária” surge como uma força entre os teóricos literários norte-americanos. No entanto, muitos filósofos importantes anglo-americanos se recusaram a ler com seriedade a filosofia de Derrida.<sup>6</sup>

Conforme mostra Norris, o pensamento de Derrida passou a se aprofundar em questões práticas, o que é possível de se constatar com o que se denomina de “desconstrução aplicada”<sup>7</sup> e também começou a se distanciar do “desconstrutivismo literário” institucionalizado que teve tanto sucesso nos Estados Unidos, criticando muito do que foi realizado em termos de “desconstrução” pelos seus discípulos e seguidores.

No final da década de 80 e início da década de 90, os textos de Derrida passaram a ter contornos cada vez mais políticos: o texto *Mal de Arquivo: uma Interpretação Freudiana* e o texto *Força de Lei*, que é o objeto do nosso estudo, estão neste contexto. Neste sentido, cabe destacar que o filósofo franco-argelino entende que as suas considerações éticas e políticas podem ser verificadas em seus textos anteriores e, por este motivo, não reconhece que há uma “guinada ética” (*ethical turn*) em seu trabalho.

---

<sup>6</sup> Cf. NORRIS (1987:13)

<sup>7</sup> O autor relaciona a “desconstrução prática” com o posicionamento prático do filósofo e cita como exemplo disso o seu envolvimento com o GREPH (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique), instituto que buscava examinar o ensino de filosofia na sistema francês, escolar e universitário. Esta atividade “prática” de Derrida pode ser constatada também nos inúmeros ensaios no qual ele se manifesta a respeito de questões políticas contemporâneas. Neste sentido pode-se lembrar que Derrida travou debates públicos acerca de questões como a imigração na Europa, o problema do terrorismo, a questão da paz civil na Argélia, entre outros. No Brasil, o livro “Papel -Máquina” fornece um exemplo desta característica de Jacques Derrida. Neste livro, inclusive, há um texto de Derrida, publicado no *L'Humanité*, tratando do julgamento de José Rainha (líder do MST). O exemplo mais recente deste posicionamento frente às questões públicas é possível de ser constatado no seu diálogo com Habermas (presente no livro *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, de Giovanna Borradori) a respeito do terrorismo após o ataque ao *World Trade Center* em 11 de setembro.



No entanto, explorar esta *guinada ética* e a relação de Derrida, cada vez mais próxima, com os Estados Unidos trás à tona importantes reflexões, conforme mostra Micheal Rosenfeld<sup>8</sup> em seu texto *Derrida's Ethical Turn and America: Looking Back from the Crossroads of Global Terrorism and the Enlightenment*. Neste artigo, Rosenfeld estabelece que o texto *Força de Lei*, proferido em 1989 marca mais do que qualquer outro trabalho a *guinada ética* no pensamento de Derrida.

O autor mostra, assim, que a questão do “outro” e da “diferença” articulam-se na esfera norte-americana de forma completamente diferente do que na Europa. Mais que isso, para Rosenfeld, os Estados Unidos representam o próprio papel do “outro”, pois se estabelece como a alteridade com relação à Europa. Cabe destacar que a idéia do “outro”, da alteridade e da diferença são idéias-chave na construção derridiana. Neste sentido, o autor mostra que este enfoque no “outro” que o texto de Derrida prioriza, aponta para uma “ética da diferença” que se diferencia da “ética da identidade”. Sabe-se, neste sentido, que os Estados Unidos a partir da década de 60, foram palco o privilegiado para as reivindicações da pluralidade<sup>9</sup>. Concomitantemente, na Europa, o movimento que se estabeleceu foi, majoritariamente, o de se buscar estabelecer uma unidade, que acabou culminando na União Européia.

Em linhas gerais, este é o contexto no qual Derrida profere o seu colóquio *Força de Lei* na Cardozo Law School em Nova Iorque em 1989. Trata-se de um trabalho que visa articular o direito, a justiça e a violência em face da “diferença irreduzível” do outro. Conforme já é possível de se verificar nesta breve introdução do filósofo cujo pensamento será nosso objeto de estudo no presente capítulo, este recorre a um aparato conceitual próprio, no qual palavras como “diferença”, “outro”, “desconstrução” e “justiça”, por exemplo, se desdobram e se articulam em compreensões que não são passíveis de ser “congeladas” em um glossário derridiano. Por este motivo, Derrida afirma que não há como substituir o próprio texto, sua leitura e releitura<sup>10</sup>. Procurou-se, assim, demonstrar estas articulações nas próprias palavras do filósofo sempre que possível.

## 1.1. DERRIDA E AS QUESTÕES DO DIREITO E DA JUSTIÇA

---

<sup>8</sup> ROSENFELD (2005)

<sup>9</sup> De forma complementar a esta idéia, vale destacar o capítulo 3 do presente trabalho, que vai demonstrar que são estas reivindicações que são o motivo principal das mudanças na teoria de John Rawls.

<sup>10</sup> NORRIS (1987:15)

Geofferey Bennington<sup>11</sup> em entrevista para o NEED (Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução) afirma que em *Força de Lei* não é possível de se encontrar uma definição específica do termo “justiça”. Neste sentido, eis o que este estudioso da obra de Derrida afirma o seguinte a respeito da idéia de justiça no texto em questão:

(a justiça) é sempre uma questão que diz respeito a casos singulares aqui e agora. Ela não é uma idéia vaga ou um estado ideal que é projetado num futuro indefinido e provavelmente inalcançável, e que pode ser tão remoto que não há porque se fazer alguma coisa<sup>12</sup>

Na entrevista de Bennington vislumbra-se a dificuldade conceitual do texto deste filósofo. Derrida não oferece conceitos fechados e sim faz a constante leitura/desconstrução de sua própria terminologia. No entanto, o filósofo franco-argelino buscou através de entrevistas, palestras e artigos (publicados em jornais significativos, porém de largo alcance, como o *Le Monde Diplomatique*) retomar os temas essenciais com os quais trabalhava para esclarecê-los e relacioná-los com as questões contemporâneas em pauta. Como exemplo, pode-se citar o texto *A favor da Argélia* de 1994, no qual o autor esboça considerações a respeito do apelo pela paz civil na Argélia; *O princípio da hospitalidade* de 1997, entrevista na qual Derrida esclarece questões de seu livro *De l'Hospitalité* e a entrevista intitulada *O papel ou eu, os senhores sabem....(Novas especulações sobre um luxo dos pobres)* de 1997, entrevista na qual o filósofo se coloca a respeito da questão dos imigrantes sem-documentos na Europa. Neste caminho, em uma entrevista para Michel Rosenfeld da Cardozo Law School (mesma instituição na qual ele proferiu sua palestra *Força de Lei*) em 1998, Derrida afirma que os filósofos hoje não podem deixar de tratar das questões legais e de justiça:

“O que vemos hoje nas democracias ocidentais é a importância cada vez maior da autoridade política legal – às vezes de forma abusiva como é o caso da Itália, da França e deste país (Estados Unidos) também. O que sentimos hoje é que a independência da justiça é o teste crucial para a democracia. Assim, um filósofo interessado nas questões éticas e políticas deve tratar as questões legais”<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Professor da Emory University, renomado estudioso da obra de Derrida. Escreveu a biografia *Jacques Derrida* (publicada em 1991), que conta com comentários do próprio filósofo ao texto de Bennington.

<sup>12</sup> DUQUE-ESTRADA (2004: 214)

<sup>13</sup>. Tradução livre de : “What we see in Western democracy today is the increasing importance of the legal authority on politics, sometimes in a abusive fashion, as is the case in Italy, France and in this country too. We have a feeling that that today the independence of justice is the crucial test for democracy. So a philosopher interested in in ethics and/or politics must come back to the question of law. Entrevista de Derrida à Michel Rosenfeld na Cardozo Law School. Disponível em :[www.cardozo.yu.edu/life/fall1998/derrida/](http://www.cardozo.yu.edu/life/fall1998/derrida/), maio de 2008.

No livro *De que amanhã: diálogo*<sup>14</sup>, texto que surgiu do diálogo entre Jacques Derrida e Elizabeth Roudinesco, vislumbrou-se reflexões importantes do filósofo franco-argelino no que tange à relação entre o direito e a justiça. Neste diálogo Derrida afirma claramente sua preocupação com tal relação afirmando que ela “não vai bem”<sup>15</sup>, no entanto ele mesmo admite que não tem, propriamente, uma *tese* a propor.<sup>16</sup> Esta afirmação se justifica pelo fato de que Derrida compreende a desconstrução como a atividade de se repensar “as heranças”, isto é, “retomar todo do zero”. Assim,

embora se chame a isso de “desconstruir”, é preciso não buscar aí “teses” ou respostas prontas . O por-vir não se deixa reduzir aqui. E é o sinal de que essas tarefas permanecem claramente, num sentido dessa palavra que deve sofrer a mesma reelaboração, “históricas”.<sup>17</sup>

Deve-se ressaltar dois elementos deste posicionamento de Derrida: a sua leitura da desconstrução como “a atividade de se repensar as heranças” e o seu entendimento de que o por-vir (que não significa futuro, conforme se demonstrará) não é possível de ser compactado em teses ou respostas prontas. Este parágrafo fica mais claro se formularmos o raciocínio em etapas. A primeira delas é a de se identificar a herança a qual Derrida se remete e posteriormente há que se questionar o motivo pelo qual o filósofo franco-argelino não se propõe a apresentar uma tese ou resposta para a relação – problemática, pois “não vai bem” – entre o direito e a justiça.

Neste sentido, há que se apontar para o racionalismo crítico de Kant como a herança a qual Derrida se propõe a repensar.<sup>18</sup> Isso não significa, porém, que Derrida rejeita o princípio da razão e sim se propõe a repensar os seus limites. No entanto, o fato de Derrida dedicar tempo e esforço para repensar a tradição kantiana não aponta para uma dissolução desta, ao

---

<sup>14</sup>DERRIDA; ROUDINESCO (2004)

<sup>15</sup> DERRIDA; ROUDINESCO (2004:149)

<sup>16</sup> Idem

<sup>17</sup> Idem

<sup>18</sup> Não obstante um pensador como Kant prescindir de apresentações e correndo o risco de simplificar em demasia a grandiosidade de sua obra, pode-se estabelecer, a *grosso modo*, para que o argumento sobre Derrida fique claro, que na *Crítica da Razão Pura* Kant se propõe a reabilitar a filosofia (das críticas céticas) interrogando-se sobre as possibilidades da razão. Partindo de conhecimentos que estão além de qualquer controvérsia, especificamente as certezas *a priori* da matemática e da física, Kant buscou descobrir as possibilidades da razão. Deste modo, assim como houve a revolução copernicana na área das ciências exatas, Kant também revolucionou a teoria do conhecimento, pois substituiu a hipótese realista (que admite que a realidade é dada é que o espírito é meramente passivo) pela idealista, que supõe que o espírito intervém na elaboração do conhecimento e que o real é um resultado de nossa construção. Ao distinguir as proposições necessários (isto é, as proposições cujo contrário não é possível), das proposições contingentes (as proposições que são fruto da experiência), Kant chega a conclusão de que as proposições necessárias só podem se basear nas leis da razão. Neste sentido, a razão é a fonte única das proposições universais e absolutamente necessárias, isto é, dos *conhecimentos a priori*. Cf..PASCAL (2003:36-37)

contrário, trata-se de apontar para os efeitos ocultos e repressivos que os seus valores podem acarretar. Deve-se destacar, porém, que a tradição kantiana representa o vértice de uma “pirâmide do conhecimento”, cuja base encontra-se na filosofia platônica. Neste sentido, para Derrida

estes efeitos estão localizados precisamente nos discurso de legitimação do poder e do conhecimento cuja história pode ser lida na tradição que vai de Platão à Husserl e além destes. Simplesmente rejeitar esta tradição – e se instalar um novo debate “pós-moderno” cultural – é efetivamente desistir da possibilidade de uma crítica racionalmente formada.<sup>19</sup>

A relação entre o direito e a justiça é problemática para Derrida justamente por estar imersa neste discurso legitimador que oculta o papel que a violência exerce para conseguir sustentá-lo.<sup>20</sup> Considerando que a apresentação de outra tese ou de uma resposta pronta para esta relação teria de ter como ponto de partida as categorias consolidadas pela tradição que ele se propõe a repensar através da desconstrução, percebe-se quão distante a formulação destas se coloca de sua análise desconstrutivista.

Não obstante esta declaração, em seu texto *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade* constata-se o esforço derridiano em apontar caminhos que demonstram um outro modo de relação possível entre a justiça e o direito. Para isso, porém, torna-se necessária a análise passo a passo do texto de Derrida. Trata-se de um texto dividido em duas partes, sendo que a primeira, “Do direito à justiça”, foi lida na abertura de um colóquio organizado pela *Cardozo Law School* em outubro de 1989 e a segunda parte “Prenome de Benjamin” não foi pronunciada, porém uma cópia desta foi distribuída aos participantes. Convém, ainda, que se destaque que apesar das inúmeras reflexões acerca deste tema por Derrida, no momento da apresentação de seu texto na *Cardozo Law School* texto ele reconhece a crítica que é feita à desconstrução por não tratar diretamente do tema justiça.

A este respeito, o autor afirma que

há sem dúvida numerosas razões pelas quais os textos apressadamente identificados como “desconstrucionistas” parecem, digo bem *parecem*, não colocar o tema da justiça como tema, em seu centro, nem mesmo o da ética ou da política. Naturalmente *é apenas uma aparência*, [...]. É, aliás normal, previsível, desejável, que pesquisas de estilo desconstrutivo desemboquem numa problemática do direito, da lei e da justiça.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> NORRIS (1987:157)

<sup>20</sup> Esta formulação ficará mais clara na análise do texto. Por ora, cabe indicar esta relação para que o leitor consiga ter em mento a questão que é problematizada no texto *Força de Lei*.

<sup>21</sup> DERRIDA (2007:12)

Conforme se verificará, a relação entre desconstrução e justiça tem dois aspectos fundamentais: o primeiro, que está relacionado ao modo desconstrutivo de análise crítica é a não-formulação de uma definição precisa do conceito, ou seja, pela desconstrução não se pode estabelecer uma definição “fechada” do conceito de justiça. Deste modo, Derrida demonstra por um viés *negativo* o seu entendimento. Assim, tem-se como ponto de partida que a justiça, na ótica da desconstrução, não só não se confunde com o direito, como também está em uma outra dimensão, como nos mostra Borradori:

O direito e a justiça pertencem a duas dimensões diferentes. Dado que o direito é o produto da dinâmica política e social, ele é finito, relativo e historicamente embasado. A justiça, ao contrário, transcende a esfera da negociação social e da deliberação política, o que a torna infinita e absoluta.<sup>22</sup>

Conforme demonstraremos, para o questionamento “o que é justiça?”, a resposta de Derrida será “desconstrução é justiça”, porém isso não significa que “justiça é desconstrução”, conforme veremos. Trata-se, porém, de uma formulação que só ficará mais clara com o estudo do próprio texto. No entanto, cabe antecipá-la neste momento porque se trata da segunda forma através da qual a desconstrução e a justiça não mais “se relacionam” e sim “se correspondem”.

Um questionamento desconstrutivo, conforme o autor, inicia-se ao apontar os paradoxos de valores<sup>23</sup> e de tudo que decorre destes (questões como a do sujeito de direito, sujeito da moral, da intencionalidade, etc.). Por este motivo o questionamento desconstrutivo é *um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política*.<sup>24</sup> Para que esta formulação tenha sentido, torna-se necessário demonstrar os passos do questionamento desconstrutivo, conforme nos mostra Borradori:

Primeiramente a desconstrução identifica a construção conceitual de uma determinada esfera, seja ela religiosa, metafísica, ética ou de teoria política, as quais, geralmente fazem uso de um ou mais pares conceituais. Em segundo lugar, ela ressalta o ordenamento hierárquico destes pares. Em terceiro, ela inverte e subverte tal ordem mostrando que os termos que são colocados na base (...) poderiam, de modo justificado, ser colocados no topo (...). Esta inversão demonstra que o arranjo hierárquico reflete escolhas estratégicas e hierárquicas e não a descrição dos elementos que são intrínsecos aos pares; a quarta e última etapa consiste em produzir um terceiro termo para cada par, o

---

<sup>22</sup> Cf. BORRADORI (2003: 164). Tradução livre de: *Law and justice belong to two different dimensions. Because law is the product of social and political dynamics, it is finite, relative, and historically grounded. By contrast, justice transcends the sphere of social negotiation and political deliberation, which makes it infinite and absolute.*

<sup>23</sup> DERRIDA (2007:13)

<sup>24</sup> Idem

que complica a estrutura de base original de forma que esta fica irreconhecível.<sup>25</sup>

Há que se destacar, deste modo, que os “pares conceituais” aos quais a autora remete serão identificados no texto *Força de Lei* através dos conceitos de *justiça* e *direito*. Assim, cabe indicar que é na análise da relação entre estes conceitos que será demonstrado o “paradoxo de valores”, pois a justiça toma a forma do direito em seu sentido jurídico-ético-político, mas também pode ser compreendida como o que pode excluir o direito (conforme demonstrará Derrida).

Borradori indica, ainda, que as primeiras duas etapas do questionamento desconstrutivo trabalham na própria lógica conceitual do seu objeto de análise e os dois momentos finais apontam para a sua deformação, e, eventual transformação. Neste sentido, Derrida afirma a capacidade transformativa do questionamento desconstrutivo ao citar os textos desenvolvidos pelo *Critical Legal Studies*<sup>26</sup> que, para Derrida, respondem

aos programas mais radicais de uma desconstrução que desejaria, para ser conseqüente com ela mesma, não permanecer fechada em discursos puramente especulativos, teóricos e acadêmicos, mas pretender, ao contrário do que sugere Stanley Fish, ter conseqüências, mudar as coisas e intervir de modo eficiente e responsável.<sup>27</sup>

Outro ponto que deve ser ressaltado é o de que Derrida faz questão de explicitar no início de seu texto que o título que foi dado a sua apresentação, isto é, “A desconstrução e a possibilidade da justiça” nada tem a ver com ele.<sup>28</sup> Isto porque *este título sugere uma pergunta que assume, ela mesma, a forma da suspeita: será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça?*<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Cf. BORRADORI (2003:138). Tradução livre de: *deconstruction first sets out to identify the conceptual construction of a given theoretical Field, whether it is religion, metaphysics, or ethical and political theory, which usually makes use of one or more irreducible pairs. Second, it highlights the hierarchical ordering of the pairs. Third, it inverts and subverts their ordering by showing that the terms placed at the bottom (...) could with justification be moved to the top.(...)*. While the inversion reveals that the hierarchical arrangement reflects certain strategic and ideological choices rather than a description of features intrinsic to the pairs, the fourth and final move is to produce a third term for each oppositional pair, which complicates the original load-bearing structure beyond recognition.

<sup>26</sup> O *Critical Legal Studies Movement* se iniciou com uma conferência realizada em Madison em 1977, é constituído por um heterogêneo conjunto de posicionamentos e teorias conflitantes, condensadas na tradição de juristas críticos norte-americanos de esquerda e derivadas em parte do realismo jurídico, da filosofia pragmática, do estruturalismo francês, do marxismo frankfurtiano e da análise interdisciplinar. Cf. WOLKMER (1995:37) Cabe, porém, destacar, que Derrida compreende as divergências que há entre o método rigorosamente desconstrucionista e o trabalho feito pelo *Critical Legal Studies*.

<sup>27</sup> DERRIDA (2007:14)

<sup>28</sup> DERRIDA (2007:3)

<sup>29</sup> DERRIDA (2007: 4)

Para tal inquietação, Derrida mostra que, hipoteticamente, os “desconstrucionistas” responderiam de forma afirmativa e os seus opositores com uma negação. Esta leitura que demanda uma resposta “sim ou não” para o filósofo é violenta e polêmica. Isso porque o questionamento parte do pressuposto de que a desconstrução é o que viabiliza a possibilidade da justiça. Ou seja, a desconstrução, nesta questão, passa a desempenhar o papel de base de fundamentação para a justiça, pois será ela que a *assegura, permite e autoriza*. No entanto, o questionamento desconstrutivo não visa substituir os conceitos que fundamentam uma teoria. Conforme já se demonstrou, a desconstrução *não* oferece respostas prontas *ou teses* para substituir o universo conceitual que ela se propõe a analisar. Por este motivo, Derrida ressalta, uma vez mais, que para este tipo de questionamento ele não poderá dar “nenhuma resposta”.<sup>30</sup> Em suma, o modo como a questão foi colocada ainda se insere na lógica que Derrida busca desconstruir e, por este motivo, ele recusa qualquer autoria – ou identificação – com a sua formulação. Interessa notar, ainda neste sentido, que Derrida demonstra a distância entre o seu pensamento e o dos “desconstrucionistas” que responderiam de forma afirmativa<sup>31</sup>.

## 1.2. FORÇA DE LEI

### 1.2.1. Expressões idiomáticas preciosas

Derrida inicia o colóquio em questão chamando a atenção para a expressão norte-americana “to enforce the law”. Ele lembra que na tradução francesa deste termo por “aplicar a lei” perde-se a alusão direta à força interna que nos lembra que o direito é sempre uma força autorizada<sup>32</sup>. Na língua portuguesa, verifica-se esta mesma “limitação” da tradução, pois “to enforce the law” pode ser traduzido para a “aplicar a lei”, mas esta expressão também não remete à idéia de força como a expressão inglesa.

Trata-se de um termo fundamental, pois demonstra a relação entre o direito e a força é inerente ao próprio conceito de *justiça enquanto direito*.<sup>33</sup> Ou seja, da justiça em sua expressão legal e jurídica<sup>34</sup>. Este é o primeiro elemento da argumentação derridiana: não há

---

<sup>30</sup> DERRIDA (2007:5)

<sup>31</sup> Este distanciamento confirma o que já foi estabelecido a respeito de Derrida não se identificar com a generalização feita pela “corrente desconstrucionista” que se fortaleceu na nos Estados Unidos.

<sup>32</sup> DERRIDA (2007:7)

<sup>33</sup> DERRIDA (2007: 08)

<sup>34</sup> Cabe indicar que Derrida aponta ao longo do seu texto para duas leituras possíveis do conceito *justiça*. Por um lado, pode-se falar em justiça como *justeza*, isto é, *a adequação entre o que é e o que é dito ou pensado*<sup>34</sup>, trata-

direito sem força.<sup>35</sup> Ou seja, a aplicabilidade da lei, sua “enforceability” tem como caráter intrínseco uma força, que é denominada de “força de lei”. Surge, também, neste momento, o questionamento fundamental de Derrida: como diferenciar uma força justa e uma violência que julgamos injusta?<sup>36</sup> Em outras palavras:

Que diferença existe entre, *por um lado*, a força que pode ser justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito), e, *por outro lado* a violência que julgamos injusta?<sup>37</sup>

Tratando ainda de questões idiomáticas, Derrida aponta para o fato de que o termo alemão *Gewalt* é frequentemente traduzido por violência. Para o autor esta tradução desconsidera o fato de que este termo comporta também o significado de poder legítimo, de autoridade e de força pública.<sup>38</sup> Derrida destaca, assim, que *Gewalt* é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada.<sup>39</sup>

Estas duas expressões (*Gewalt* e “to enforce the law”) são de fundamental importância no texto de Derrida e pode-se demonstrar esta relevância de dois modos. Inicialmente, não se pode deixar de destacar que o filósofo expressa sua admiração por tais expressões pelo fato de não terem nenhum equivalente estrito em francês<sup>40</sup>. Este fato tem repercussão significativa na lógica derridiana, pois quando se verifica que se trata de termos “intraduzíveis”, pode-se afirmar também que estas palavras são irreduzíveis às outras línguas. Neste sentido, no decorrer do texto derridiano, percebe-se o elogio deste autor pelo “singular”, pela alteridade, pela aceitação do outro como outro. O uso destes termos, que o autor decidiu manter nos mesmos idiomas que os originaram, representam o papel fundamental que Derrida entende que é exercido pela “singularidade”.

---

se da idéia de justiça que será desenvolvida por Derrida ao longo de seu texto e que será posteriormente demonstrada na concepção de *justiça como aporia*. Esta idéia será desenvolvida no item 1.2.3 deste capítulo. A outra concepção de justiça é a que identifica a justiça com o direito, conforme será demonstrado a seguir.

<sup>35</sup> A este respeito é significativo o posicionamento de Bobbio no livro *O Ordenamento Jurídico: A definição de Direito, que aqui adotamos, não coincide com a de justiça. A norma fundamental está na base do direito como ele é (o Direito Positivo), não do Direito como deveria ser (o Direito justo) Ela autoriza aqueles que detêm o poder a exercer a força, mas não diz que o seu da força seja justo só pelo fato de ser vontade do poder originário. Ela dá uma legitimação jurídica, não moral, do poder. O direito, como ele é, é expressão dos mais fortes não dos mais justos. Tanto melhor, então, se os mais fortes também forem os mais justos. Cf. BOBBIO (1999: 67)*

<sup>36</sup> DERRIDA (2007:9)

<sup>37</sup> DERRIDA (2007:05)

<sup>38</sup> DERRIDA (2007:09)

<sup>39</sup> DERRIDA (2007:07)

<sup>40</sup> Idem



Assim, além deste papel representativo (“do singular”), estas expressões apontam para os dois principais interlocutores de Jacques Derrida no texto *Força de Lei*: Immanuel Kant e Walter Benjamin. Antes de explicitarmos como estes termos se relacionam com estes filósofos, cabe destacar que Derrida cita e dialoga com inúmeros autores (tais como Stanley Fish, Heidegger, Heráclito, Pascal, Montaigne e, inclusive, Rawls). Sua interpretação do pensamento de alguns destes (tais como Pascal e Montaigne) é central para a lógica e a argumentação de seu texto, enquanto que outros autores desempenham nele um papel secundário. Benjamin e Kant, porém, ocupam os dois pólos que balizarão o argumento de Derrida.

Pode-se afirmar, assim, que a expressão “enforceability” (aplicabilidade) representa a tradição kantiana por colocar o direito e a força em uma relação intrínseca, sendo que Derrida cita expressamente não só Kant como também o texto deste filósofo que coloca esta relação em evidência (*Introdução à doutrina do direito*, § E).<sup>41</sup>

Já o termo *Gewalt* remete ao texto de Benjamin que Derrida tratará em seu segundo texto, ao fazer uma análise do texto intitulado *Zur Kritik der Gewalt* (Crítica da Violência). Na análise do texto de Derrida será possível (principalmente na terceira aporia<sup>42</sup>) perceber como a relação com estes autores perpassa a lógica derridiana sem que, no entanto, este filósofo assuma um posicionamento kantiano ou benjaminiano. Ao contrário, pois nas palavras de Derrida, a sua relação com o pensamento de ambos é “com reserva”,<sup>43</sup> em outras palavras, ele não assume os pressupostos teóricos destes autores como os elementos que formam o seu ponto de partida e sim os compreende como o próprio objeto de sua análise descostrutivista.

Por fim, constata-se que estes termos guiarão o texto de Derrida porque evidenciam a questão da força juntamente com a questão da justiça, que são os conceitos que Derrida não

---

<sup>41</sup> DERRIDA (2007:8). Para que fique mais clara esta relação (entre força e direito no texto de Kant), cabe destacar que o parágrafo (§ E da *Introdução à Doutrina do Direito*) ao qual Derrida se remete afirma o seguinte: *um direito estrito pode também ser representado como a possibilidade de um uso inteiramente recíproco de coerção que é compatível com a liberdade de todos de acordo com leis universais*. Na fundamentação deste parágrafo, Kant afirmará que *o direito estrito se apóia no princípio de lhe ser possível usar constrangimento estrito externo capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com as leis universais*. Por fim, cabe destacar a frase que mais explicita esta relação: *direito e competência de empregar coerção, portanto, significam uma e única coisa*. Cf. KANT (2003:78)

<sup>42</sup> Na terceira aporia Derrida analisará o conceito “horizonte” e traçará o paralelo entre este termo e a concepção de Kant e Benjamin do mesmo. Para antecipar a tese derridiana, pode-se indicar que o filósofo argumentará que a concepção de justiça que a identifica com o entendimento de horizonte é equivocada (no caso de Kant, este é representado pelo progresso infinito e no caso de Benjamin por uma espera).

<sup>43</sup> DERRIDA (2007: 51)

pode se furtar de tratar em sua análise. Neste contexto, ele agradece a oportunidade para tratar com mais profundidade desta palavra com a qual ele admite se sentir “desconfortável”.<sup>44</sup>

### 1.2.2. Do direito à justiça

Derrida retomará fragmentos dos filósofos céticos Michel de Montaigne e Blaise de Pascal para continuar a relacionar a idéia de justiça com a de força. Antes de entrar, porém, na demonstração de seu argumento, cabe fazer uma breve contextualização destes autores. Neste caminho, deve-se estabelecer que Montaigne (1533-1592) foi o principal representante do ceticismo antigo no Séc. XVI. Verifica-se que seu pensamento cético

só se compreende à luz de sua concepção dinâmica do ceticismo (...). Ele acabou se dando conta não apenas de que os ideais estoicos da constância e do domínio próprio racional nos são inacessíveis, mas também de que o que ele desejava tomar como tema é a inconstância do homem, a diversidade e a mutabilidade de opinião, e em geral a incapacidade em que nos encontramos de organizar o mundo e a nós mesmos como um todo racional.<sup>45</sup>

O posicionamento de Montaigne indica uma postura conformista no que tange à adesão aos costumes estabelecidos, mas ao mesmo tempo, distingue esta posição conformista da liberdade interior do espírito. Blaise Pascal (1623-1662) criticará Montaigne e insistirá na necessidade de se permanecer insatisfeito com a nossa condição e de se acreditar que alguma de essencial nos falta, para que se esteja preparado para o divino dom da graça<sup>46</sup>. A escolha por estes filósofos demonstra uma retomada (“com reserva”) da dúvida cética pela abordagem desconstrucionista, pois esta (no texto *Força de Lei*) se concentra no questionamento dos próprios fundamentos que sustentam o entendimento dominante a respeito da estrutura teórica do direito.

Retomando, então, a análise de Derrida, verifica-se que *justiça* e *força* são os temas-chave de sua argumentação. Neste caminho, Derrida retoma o fragmento de Pascal que afirma o seguinte:

*Justiça, força* - É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido. A justiça sem força é impotente; a força sem justiça é tirânica. A justiça sem força será contestada, porque há sempre

---

<sup>44</sup>DERRIDA (2007: 11)

<sup>45</sup> SPERBER (20-190)

<sup>46</sup> Cabe destacar que não obstante o ceticismo cristão de Pascal, Nietzsche demonstra a sua admiração pelo texto deste autor, destacando a afinidade entre o seu pensamento e o dele, considerando-o o “único cristão lógico” em carta a Georg Brandes . Cf. BRUM(2000:36)

maus; a força sem justiça será acusada. É preciso, pois, reunir a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com que o que é justo seja forte e com que o que é forte seja justo.

A justiça é sujeita a disputas: a força é muito reconhecível e sem disputa. Assim, não se pôde dar força à justiça porque a força contradisse a justiça, dizendo que esta era injusta, e que ela é que era justa; e, assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com o que é forte fosse justo.<sup>47</sup>

Antes de se demonstrar a análise de Derrida acerca deste fragmento, deve-se ressaltar que o filósofo franco-argelino propõe uma análise “ativa e tudo exceto não-violenta”<sup>48</sup>. Esta ressalva é importante de ser feita porque não se restringe a análise derridiana de Pascal podendo ser notada também na análise do texto de Walter Benjamin e de Montaigne. Tal forma de interpretação é uma característica típica da desconstrução.

Retomando, então, a análise do texto de Pascal percebe-se que para Derrida este autor afirma que tanto o que é justo como o que é mais forte *devem ser seguidos*. No entanto, em um caso tem-se que o que “justo” deve ser seguido e no outro “o que é necessário”.<sup>49</sup>

Quando Pascal afirma a impotência da justiça sem a força (“justiça sem força é impotente”), Derrida o interpreta do seguinte modo:

por outras palavras: a justiça não é a justiça, ela não é feita se não tiver a força de ser “*enforced*”; uma justiça impotente não é uma justiça no sentido do direito.<sup>50</sup>

Ou seja, Derrida usará o texto de Pascal para ratificar a concepção de que a justiça, quando se configura como direito, deve necessariamente deter a *força* para que se caracterize como tal. Ao interpretar a parte final do primeiro parágrafo do fragmento na qual Pascal determina a necessidade (é preciso, pois..) de se colocar juntas força e justiça, Derrida demonstra que não é possível que se determine se tal união é prescrita pelo que é *justo na justiça ou por aquilo que é necessário na força*.<sup>51</sup> No entanto, o filósofo afirma que tal questão é secundária, pois o que é fundamental é que a justiça exige o recurso à força. Assim, *a necessidade da força está pois implicada no justo da justiça*.<sup>52</sup>

O caminho que Derrida traçará a partir deste momento de sua análise demanda atenção redobrada. Por este motivo, cabe aqui, antes de continuá-lo, algumas breves considerações

---

<sup>47</sup> PASCAL, (20- :114)

<sup>48</sup> DERRIDA (2007:19)

<sup>49</sup> Idem

<sup>50</sup> Id.

<sup>51</sup> Id. (grifo nosso)

<sup>52</sup> Id.

sobre o projeto derridiano como tal e sobre a nossa motivação para relacioná-lo, posteriormente, na esfera da lógica liberal, que será representada pelo estudo da teoria de *justiça como equidade* de John Rawls.

Pode-se afirmar, então, que apesar da narrativa derridiana ser extremamente atraente (quase poética e, certamente, literária) o leitor de Derrida deve se precaver e ler, também, o texto derridiano da mesma forma que ele (Derrida) lê os textos com os quais trabalha. Isto é, “com reservas”. Em outras palavras, deve-se tentar ler o texto derridiano com uma certa “violência”. Violência esta que não parte de algo externo ao texto e sim da constatação do que não está explícito nele e de suas contradições. Assim, apesar do filósofo não indicar explicitamente que tenha algo concreto a propor há em seu texto uma proposta indireta. Deste modo, cabe aqui colocar em evidência estes momentos para que, posteriormente, se possa dar sentido a uma suposta “proposta derridiana”.

Retomando os passos de Derrida, verifica-se que ele apresenta a proposição final de Pascal (“e assim, não podendo fazer com que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo”) sem apresentar a sua reflexão sobre ela.<sup>53</sup> Apesar de Derrida não apresentar a sua interpretação desta proposição, pode-se afirmar que esta introduz a idéia da violência<sup>54</sup> vinculada com o momento de fundação do ordenamento jurídico. Vale antecipar que Derrida demonstra que esta violência está marcada por uma força que se auto-legitima. Deste modo, quando se transforma o forte (o direito) no justo (na justiça), além de se equiparar estes dois conceitos (direito e justiça), ainda se funda a justiça (como direito) em uma força, que, conforme se verificará não é justa nem injusta. Por este motivo, conforme veremos, Derrida propõe uma outra forma de se compreender a justiça.

Derrida continuará sua argumentação mostrando a influência do pensamento de Montaigne<sup>55</sup> sobre o texto de Pascal. Interessa apontar aqui que Pascal retomou o termo “fundamento místico da autoridade” de Montaigne no seguinte fragmento:

---

<sup>53</sup> Cf. DERRIDA (2007:19-20). Neste sentido, Derrida afirma apenas que está “certo” que a interpretação que proporá “indiretamente” no decorrer da conferência é contrária à tradição que, para ele, entende o fragmento de Pascal com uma espécie de “ceticismo pessimista, relativista e empirista”

<sup>54</sup> A idéia de violência no texto de Derrida surge de dois modos, tanto na atividade interpretativa “ativa”, isto é, na análise textual, quando Derrida “desconstói” os textos com os quais trabalha, mostrando as suas contradições e desenvolvendo os seus elementos de tal modo que o texto interpretado torne-se em algo até mesmo diverso da intenção do seu autor original. A outra forma que o autor compreende a violência é através do momento de fundação do ordenamento jurídico (ou de fundação do Estado), ato este que não é possível de se justificar. É através do segundo entendimento que se buscará conferir se a teoria de justiça de John Rawls funda-se ou não em um ato violento.

<sup>55</sup> Conforme se estabeleceu, Pascal foi um crítico de Montaigne. Mesmo sustentando posições contrárias a Montaigne é inegável a influência deste na obra de Pascal. Deve-se destacar, neste sentido, o modo como Pascal

[...]um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro o costume presente; e é o mais seguro: nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o *fundamento místico da autoridade*. Quem a remete a seu princípio a aniquila.<sup>56</sup>

O texto no qual Montaigne cita a expressão “fundamento místico” é o seguinte:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico da sua autoridade, elas não têm outro[...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que se deve.<sup>57</sup>

Derrida mostra que Montaigne estabelece a distinção entre direito (leis) e justiça. Em outras palavras, é através do pensamento de Montaigne que Derrida buscará fundamentar a entre os conceitos de justiça e direito, dando um passo a mais na sua argumentação ao estabelecer que a autoridade das leis decorre do fato de que nelas acreditamos e que este é o seu único fundamento.<sup>58</sup>

Cabe deixar claro, neste sentido, que Derrida entende que quando Pascal se refere a justiça ele está mais próximo da concepção de direito do que da de justiça. Para Derrida é possível que se encontre, tanto na crítica de Pascal quanto na crítica de Montaigne

as premissas de uma filosofia crítica *moderna*, ou uma crítica da ideologia jurídica, uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses **econômicos e políticos** das forças dominantes na sociedade. Isso seria sempre possível, e, por vezes útil.<sup>59</sup>

Destaca-se, porém, que estes dois textos possibilitam uma crítica da ideologia jurídica de modo diverso, pois o texto de Pascal aponta para a necessidade da força em sua relação com o direito. Deste modo, é através do texto de Pascal que Derrida demonstra a articulação entre direito, força e justiça. É esta demonstração que prepara o leitor para a compreensão de Derrida a respeito da violência e sua relação com estes três conceitos. Já o fragmento de Montaigne introduz a separação entre direito e justiça. Logo, estes autores “preparam o terreno” para Derrida mostrar a sua concepção de justiça (que não se reduz ao direito) e para o

---

“compreendia” esta influência. Deste modo, no fragmento 64 da obra *Pensamentos* eis o que afirma Pascal:

“Não é em Montaigne, mas em mim mesmo que acho tudo que nele vejo.” PASCAL. (20-:67)

<sup>56</sup> DERRIDA (2007: 20). Usou-se aqui a citação de Derrida do texto de Pascal para evidenciar o grifo de Derrida do termo “fundamento místico da autoridade”.

<sup>57</sup> DERRIDA (2007: 21)

<sup>58</sup> Idem

<sup>59</sup> DERRIDA (2007: 23)

seu entendimento de que toda fundação em si mesmo se funda<sup>60</sup> e, por este motivo, trata-se de um ato marcado por uma violência originária. O uso dos textos de Montaigne e Pascal tornam necessário que se esclareça o que Derrida entende por “místico” e este será o próximo passo que será dado neste trabalho.

### 1.2.3. O fundamento místico da autoridade

A crítica que os textos de Montaigne e Pascal possibilitam, no entendimento de Derrida, não é uma crítica externa à ideologia jurídica e sim uma crítica que atinge a própria estrutura desta por não negligenciá-la.<sup>61</sup> Em outras palavras, trata-se de uma crítica possível por considerar a ideologia jurídica e ter nela o seu ponto de partida. Deste modo, pode-se afirmar que Pascal e Montaigne são filósofos que demonstram a necessidade de se pensar sem que se parta de uma “estaca zero”. Mais ainda: quando se toma como partida a “estaca zero” (isto é, não só se desconsidera o contexto prático no qual a estrutura do direito está imersa como também, e principalmente, não se aborda a ideologia jurídica que a sustenta e legitima) o que ocorre de fato é que se aceita as premissas que já estão presentes, ou seja, não há algo como a “estaca zero”. Esta leitura, aliás, trás à tona a concepção que Derrida tem da relação entre herança e herdeiro. Para Derrida, a herança sempre se impõe ao herdeiro e cabe a este responder por ela, esta responsabilidade<sup>62</sup> implica em escolher e decidir. Ou seja, pode-se reafirmá-la ou rejeitá-la. Conclui-se, então, que Derrida considera que ao não se discutir os elementos “herdados”, isto é, a estrutura da ideologia jurídica, os mesmos são aceitos e, portanto, consentidos. Além disso, para Derrida torna-se imprescindível focar o momento de surgimento da justiça (como direito) porque este se caracteriza através de um “golpe de força”.<sup>63</sup> Os próximos parágrafos têm o intuito de esclarecer esta afirmação.

Neste sentido, cabe estabelecer as palavras de Derrida para que esta idéia – central – de seu pensamento fique compreendida, assim, eis o que afirma o filósofo franco-argelino:

---

<sup>60</sup> DERRIDA; ROUDINESCO (2004:142)

<sup>61</sup> DERRIDA (2007: 24)

<sup>62</sup> Quanto à idéia de responsabilidade, as palavras de Derrida são esclarecedoras e também - por que não?- inspiradoras: É se responsável perante aquilo que vem antes de si mas também perante o que se está por vir e, portanto também *perante a si mesmo*. *Perante* duas vezes, perante o que deve de uma vez por todas, o herdeiro está duplamente endividado. Trata-se sempre de uma espécie de anacronia: ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa, ultrapassar o próprio nome! Inventar seu nome, assinar de maneira diferente, de uma maneira cada vez única, mas em nome do legado, caso seja possível! DERRIDA; ROUDINESCO (2004:14)

<sup>63</sup> Cf. DERRIDA (2007: 24)

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador, justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretativa e um apelo à crença: desta vez, não no sentido de que o direito estaria a serviço da força, instrumento dócil, servil e portanto exterior do poder dominante, mas no sentido de que ele manteria, com aquilo que chamamos de força, poder, ou violência, uma relação mais interna e mais complexa. A justiça – no sentido do direito (right or law) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade.<sup>64</sup>

A transposição do longo fragmento para o presente trabalho se justifica pela sua relevância, dado que elementos essenciais do pensamento de Derrida podem ser apreendidos do mesmo. Deste modo, inicialmente, há que se destacar a relação que o filósofo estabelece entre a fundação do direito e uma força performativa. Este não é o primeiro momento de seu texto que o filósofo remete a esta idéia de força. Neste sentido, o autor já havia estabelecido no início de seu texto que a força (conforme ele compreende) é sempre a força “performativa”, força ilocucionária ou perlocutória, persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura. Verifica-se, assim, que ele relaciona a idéia de força com a de linguagem, devendo-se ressaltar, ainda, que Derrida está fazendo uma remissão à teoria dos atos de fala de John Austin<sup>65</sup>, pois foi este autor que introduziu o conceito de força performativa à linguagem, afirmando que os atos performativos são atos de realização do que ele denomina de “fala-ação”, assim, a idéia de ação para este filósofo tem um significado muito preciso, pelo fato de ser um dos elementos constitutivos da performatividade<sup>66</sup>. Fica claro, deste modo, o motivo pelo qual o direito tem uma relação intrínseca com a força, pois seu momento de fundação é caracterizado pela força performativa.

---

<sup>64</sup> DERRIDA (2007:24)

<sup>65</sup> John Austin (1911-1960) foi o filósofo da linguagem que introduziu os conceitos de performativo, ato de fala e de ilocucionário. Conforme afirma Paulo Ottoni (OTTONI: 1998:119), pode-se afirmar que este filósofo pode ser caracterizado por ter uma “visão performativa”, o que significa que este rejeita a distinção entre sujeito e objeto e aponta – através da sua teoria dos atos de fala – para o fato de que há uma fusão entre ambos na linguagem. Sabe-se, assim, que *Austin se propôs a discutir sobre enunciados que não poderiam jamais ser verdadeiros nem falsos – os enunciados performativos. (...)Austin acabou preparando uma forte polêmica: as realizações lingüísticas performativas não permitem afirmação sobre seu valor veritativo sem um comprometimento ético –moral. Ainda que possa implicar a verdade ou falsidade de outros enunciados, o enunciado performativo não existe senão para fazer.* Cf. PINTO: (2007:04). Deve-se destacar que o ato de fala na filosofia de Austin é tripartido: há o ato locucionário, que indica a realização de um ato de dizer algo, o ato ilocucionário, que é a realização de um ato ao dizer algo e o ato perlocucionário, que aponta para a realização de um efeito sobre o interlocutor. Cf. PINTO (2007:6). Cabe estabelecer que Austin distinguiu, inicialmente, os atos performativos dos atos constativos, que seriam os enunciados declarativos. Ocorre, porém, que o autor suprimiu esta distinção posteriormente, afirmando que o constativo não existe, que todos os atos são performativos. Cf. PINTO (2007: 6-8). No entanto, verifica-se no texto *Força de Lei*, que Derrida continua usar estes dois termos.

<sup>66</sup>Cf. OTTONI (1998:13)

Ainda tratando da relação entre força e direito, não se pode deixar de ressaltar que Derrida estabelece a força como equivalente da violência e do poder (quando ele afirma que “... aquilo que chamamos de força, poder, ou violência, ...”). Trata-se de uma afirmação importante, pois nos auxilia a deixar mais claro o que Derrida quer dizer com violência. É importante para Derrida estabelecer a idéia de poder e sua identificação com força porque ele compreende que a fundação de um Estado também é marcada pela violência.

Por fim, quando o autor afirma que a justiça (como direito) não está a serviço de uma força que vem antes e fora dela com a qual ela deve se ajustar ele está apontando para o momento de ruptura que ocorre com a fundação do direito. Ou seja, as forças que antecederam este momento só são importantes se são representadas nele. Isso porque o momento de fundação do direito é um divisor de águas que dá sentido ao que vem depois e não que legitima o que há antes. Trata-se de um momento de ruptura, por isso uma violência. Violência esta performativa e interpretativa que não é justa e nem injusta. Ou seja, nenhum poder anterior a esta fundação pode invalidá-la ou até mesmo a garanti-la.<sup>67</sup>

Percebe-se, assim, que para Derrida nenhum discurso poderá (nem deverá) justificar o momento de instituição ou a interpretação dominante que ele acarreta. O discurso está limitado pelo momento fundador e por seu poder performativo. Para Derrida, há um silêncio murmurado na estrutura violenta do ato fundador<sup>68</sup>. Este silêncio não contradiz o ato fundador, mas tampouco poderá se transformar em discurso legitimador do mesmo. Cabe aqui transcrever como Derrida estabelece esta idéia:

Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o místico.<sup>69</sup>

Verifica-se, assim, que Derrida demonstra a sua definição de místico: é a limitação do discurso determinada pelo poder performativo do mesmo. Também é importante destacar que a referência ao “silêncio” do momento fundador é uma idéia que é possível de ser traçada para o fragmento de Pascal ao qual Derrida se refere (transcrito anteriormente). Trata-se da seguinte idéia: “o costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o fundamento místico da autoridade”. A tradução brasileira do livro de Pascal difere da

---

<sup>67</sup> DERRIDA (2007:24)

<sup>68</sup> DERRIDA (2007:25)

<sup>69</sup> DERRIDA (2007:24) grifo nosso



tradução presente no livro *Força de Lei* e pode ajudar a esclarecer esta idéia. Neste sentido, pela tradução brasileira, Pascal afirma em seu fragmento que “o costume faz toda equidade, unicamente por ser admitido...”<sup>70</sup>. Logo, o que se admite é o costume e não a equidade. Através desta tradução fica mais compreensível que o que é recebido é o costume (pelo silêncio, não contestação) e, portanto, ele faz a equidade. Esta mudança na compreensão mostra que a recepção do costume é a razão pela qual esta (a equidade) é aceita.

Dada a dificuldade do fragmento e a importância de sua conclusão (“quem a remete a seu princípio a aniquila”) é necessário que se trabalhe as duas leituras para verificar se esta diferença interpretativa trará consequências significativas para o entendimento do texto em questão. Sendo assim, a primeira formulação indica que a razão pela qual o costume faz a equidade é o fato desta ser recebida. Esta formulação não faz muito para esclarecer a relação entre o costume e a equidade. Pensemos, assim, na hipótese contrária: a equidade não é recebida (é contestada, por exemplo), neste caso o costume não a faria. Para evitar o risco de se adentrar em um jogo de palavras, deve-se analisar a segunda interpretação: o costume é admitido e, portanto, faz a equidade. Na hipótese de uma não admissão do costume (através da contestação, que se opõe ao silêncio) não há equidade.

Torna-se necessário, neste momento, que se efetue uma digressão à intenção derridiana para com estes fragmentos e esta é a de mostrar que a fundação do direito não é possível de se fundamentar (por tratar-se de um fundamento “místico” no sentido que se estabeleceu acima, isto é, performativo). Na primeira leitura, o costume legitima a equidade (ou seja, esta “é aceita” quando o costume a faz) enquanto na segunda leitura o que se “aceita” é o costume. Em outras palavras, o momento de “aceitação” ou “não aceitação” ocorre no momento em que se instaura o costume. Após este momento, não há mais esta possibilidade, ou seja, na operação de se “fundar” o direito não há uma “aceitação” ou “não aceitação” dos que estarão sujeitos a ele.

O fragmento de Pascal continua afirmando que tal dinâmica (supra explicitada) “...é o fundamento místico da autoridade, quem a remete a seu princípio a aniquila”. Em outras palavras, quando se remete ao princípio da autoridade que, conforme se estabeleceu, trata-se da aceitação do costume, esta corre o risco de se aniquilada. Ou seja, de não ser aceita.

Para se compreender esta idéia, torna-se necessário que se demonstre mais elementos da teoria de Austin. Os atos performativos não são compreendidos em uma lógica de verdadeiro

---

<sup>70</sup> PASCAL (20-:113)

e falso e sim de “feliz e infeliz”, dado que eles se relacionam com o “realizar” da ação. Assim, tem-se que o

*performativo* poderá ser feliz se for realizada a ação pretendida, será infeliz se esta ação não se realizar. As infelicidades mais específicas do performativo são: (a) a nulidade (ou sem efeito) quando o autor não está em posição de efetuar tal ato, quando não consegue, formulando seu enunciado, completar o ato pretendido; (b) o abuso da fórmula (falta de sinceridade) quando se diz: eu prometo, por exemplo, sem ter a intenção de realizar a ação prometida; (c) a quebra de compromisso quando se diz eu te desejo boas vindas, por exemplo, tratando no entanto o indivíduo como estranho.<sup>71</sup>

De tal modo, quando Derrida afirma que quando se remete ao princípio da autoridade esta corre o risco de se aniquilada, é possível que ele esteja se referindo a possibilidade de um performativo “infeliz”. O místico (isto é, o discurso performativo) relaciona-se, então, intimamente, com o silêncio do momento do ato fundador, mais que isto, depende dele, pois o que se opõe ao silêncio se constituiria como um outro ato de fala que poderia acarretar na “infelicidade” do ato performativo pretendido.

A origem da autoridade, então, não se apóia, para o filósofo franco-argelino, em um momento anterior (tal como um contrato social) e sim se apóia sobre si mesma, ou seja, sobre a própria instauração da autoridade. Logo, trata-se de uma “violência sem fundamento”. De outro modo, o momento de instauração da autoridade excede a oposição “fundamentado” ao “não fundamentado”, o que não significa que as leis, que não se fundamentam em nada além da instauração da autoridade, sejam ilegais ou ilegítimas em seu momento fundador.<sup>72</sup> Como exemplo disso, pode-se citar o posicionamento de Derrida a respeito da fundação do Estado de Israel. A este respeito, o autor demonstra que não obstante “as questões dolorosas” que as condições da fundação do Estado de Israel provocam nele e mesmo estando certo que “toda fundação em si mesmo se funda, sem poder por definição se justificar, na violência”, ele ainda assim tem mil razões para acreditar que vale mais a pena no fim das contas, e pelo interesse da maioria, incluindo os palestinos, incluindo os outros Estados da região, considerar esta fundação, apesar de sua violência originária, como doravante irreversível.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> OTTONI (1998:128)

<sup>72</sup> DERRIDA (2007: 26)

<sup>73</sup> DERRIDA,; ROUDINESCO (2004: 143)

#### 1.2.4. A desconstrução é a justiça

O próximo passo de Derrida é importante porque marca o início da sua concepção de justiça. Neste sentido, na sua concepção a justiça não equivale mais a idéia de direito, aliás, esta pode até excluí-lo<sup>74</sup>. Derrida dá pistas desta idéia de justiça desde o início de seu colóquio, mas só depois que ele constrói a argumentação que já se estabeleceu neste texto é que ele passa a tratar diretamente dela. Neste caminho, o filósofo franco-argelino afirmará que a desconstrução é a justiça. Através deste entendimento o direito é essencialmente desconstrutível para Derrida:

ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis [...], ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado.<sup>75</sup>

Derrida nota que o fato de o direito ser desconstrutível não é uma infelicidade, pois pode se encontrar nisso uma chance política de progresso histórico<sup>76</sup>. Porém, o paradoxo que interessa para ele apontar é o de que esta estrutura do direito (que é passível de desconstrução) assegura a própria possibilidade da desconstrução. Isso porque o direito e a justiça não são a mesma coisa. Neste sentido:

A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora e para além do direito, não é desconstrutível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. **A desconstrução é a justiça.**<sup>77</sup>

O direito se constrói, mas através de um caminho que vai além da oposição convenção-natureza, afirmará o filósofo<sup>78</sup>. Logo, se o direito não está inscrito nesta oposição (ou seja, não é possível de ser justificado por uma - pela convenção - ou pela outra - natureza) ele não tem um fundamento último. Pode-se afirmar, assim, que a crítica de Derrida é tanto à fundamentação positivista do direito quanto à jusnaturalista do direito. Neste sentido, cabe destacar a lição deixada por Bobbio:

---

<sup>74</sup> DERRIDA (2007: 8)

<sup>75</sup> DERRIDA (2007: 26)

<sup>76</sup> DERRIDA (2007: 26)

<sup>77</sup> DERRIDA (2007: 27) grifo nosso.

<sup>78</sup> DERRIDA (2007: 27)

A contraposição entre “positivo” e “natural” é feita relativamente à natureza não do direito, mas da linguagem: esta traz a si o problema (que já encontramos nas disputas entre Sócrates e os sofistas) da distinção entre aquilo que é por natureza (*physis*) e aquilo que é por convenção ou posto pelos homens (*thésis*). O problema que se põe pela linguagem, sito é, se algo é “natural” ou “convencional”, põe-se analogamente também para o direito.<sup>79</sup>

Seguindo este raciocínio, Derrida formulará três importantes proposições:

A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.

A indeconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.

Conseqüência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeconstrutibilidade da justiça da desconstrutibilidade do direito [...].<sup>80</sup>

Destas três proposições a terceira é a mais enigmática. Partindo do pressuposto que a justiça se confunde com a desconstrução (proposição nº 2), Derrida afirmará que ela (a desconstrução) é possível como uma experiência do impossível. O texto de Derrida indica a relação entre a desconstrução, justiça e a questão da possibilidade. No entanto, não se trata, como está no título que foi dado pelo colóquio à sua apresentação da “desconstrução e a possibilidade da justiça” e sim da *justiça como possibilidade da desconstrução*. Cabe aqui a tentativa de destrinchar este nó derridiano para que esta estrutura fique mais clara.

A palavra “justiça” que, indubitavelmente, é a força motriz deste texto torna-se a mais difícil de ser conceituada no contexto derridiano. Como é próprio deste autor, ele pode afirmar o que não ela não quer dizer (direito, por exemplo), sem, no entanto, estabelecer uma definição dela. Ao contrário, Derrida indica que sempre que se tenta firmar o entendimento acerca do que é justiça (“o X da justiça”) a desconstrução torna-se possível. Deve-se entender, então, justiça como um termo impossível de ser definido justamente porque através da sua definição ele se perde (deixa de ser justiça) e torna-se direito, por exemplo, este sim passível de ser desconstruído. Portanto, o que mais se aproxima da justiça é a própria desconstrução. Note que Derrida não afirma que a justiça é a desconstrução e sim que *a desconstrução é a justiça*.<sup>81</sup> Esta diferenciação é essencial, pois conforme se estabeleceu, caso o filósofo estabelecesse que “justiça é desconstrução”, ele estaria demonstrando o “X” da justiça, (no caso, X= desconstrução) e, portanto, tornando-a passível de ser desconstruída.

<sup>79</sup> BOBBIO (1995:15)

<sup>80</sup> DERRIDA (2007: 27)

<sup>81</sup> Idem

A desconstrução torna-se *possível* na estrutura do direito configurada por Derrida por que sempre que se determina o que é a justiça (justiça é *equidade*, por exemplo) esta se torna passível de desconstrução, porque não se trata mais da justiça e sim do direito. Neste contexto, Derrida afirmará que *ela (a desconstrução) é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não existe, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça.*<sup>82</sup> A compreensão desta formulação de Derrida só se torna mais clara com o próximo passo que o filósofo dará em seu texto. Isto é, o de tratar a justiça como uma *aporia*, como uma experiência do impossível.<sup>83</sup> Isto porque, conforme nos mostrará o filósofo, a justiça entendida deste modo é sempre um *apelo à justiça*.

Paulo César Duque-Estrada<sup>84</sup> mostra que este paradoxo fica mais claro com o entendimento de que o pensamento desconstrucionista é caracterizado pela abordagem não teleológica que *se orienta ou que conscientemente, se desorienta, por meio dos textos ou, mais especificamente, através da textualidade aporética dos textos*. O texto, assim, deve ser entendido neste argumento de forma ampla, abarcando desde de a intenção de uma lei, um objeto da ciência ou um evento histórico. Estrada afirmará (com relação aos textos) que se trata de estar diante *daquilo a que, enquanto tal, não se tem acesso.*<sup>85</sup> Este raciocínio indica que o mesmo ocorre quando se trata de justiça na lógica desconstrucionista, isto é, trata-se de algo que, *enquanto tal*, é impossível que se tenha acesso.

Derrida busca mostrar que não há algo como uma instância última garantidora de um resultado justo. Isto não significa, porém, que não seja justo que exista o direito e sim, conforme o filósofo: que *o direito não é a justiça.*<sup>86</sup> No entanto, esta distinção não é, conforme Derrida, uma “verdadeira distinção”, ao contrário, trata-se de duas concepções que se interligam e se pressupõem mutuamente. É o que Derrida nos diz ao afirmar que:

[...] acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça, que a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado - pela força “enforced”). A desconstrução se encontra e se desloca entre ambos.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> DERRIDA (2007: 27)

<sup>83</sup> DERRIDA (2007: 30)

<sup>84</sup> DUQUE-ESTRADA (2004:62)

<sup>85</sup> DUQUE-ESTRADA (2004: 49)

<sup>86</sup> DERRIDA (2007: 30)

<sup>87</sup> DERRIDA (2007: 43)

Derrida demonstrará através de três exemplos aporéticos a distinção entre justiça e direito, no entanto ele adverte que se trata de uma distinção instável entre justiça e o exercício da justiça como direito (isto é, legitimidade e legalidade).

### 1.3. A RELAÇÃO APORÉTICA ENTRE A JUSTIÇA E O DIREITO

#### 1.3.1. .A primeira aporia: a *epokhé* da regra

Através da primeira aporia, Derrida articulará as concepções de justiça, liberdade e responsabilidade. O seu argumento é o de que para se ser justo é necessário que se seja livre. Não há que se falar em justiça ou injustiça se o sujeito não é livre e responsável pela sua decisão.

A regra, neste sentido, terá duas funções: por um lado ela surge como *conditio sine qua non* de qualquer decisão livre, pois esta ocorrerá através da decisão de se seguir e de se dar a lei, por outro, se determinado ato ocorre simplesmente através da mera aplicação mecânica da regra, este ato pode até se legal, mas não se configura como um ato justo. Com este argumento Derrida mostra que quando não há poder decisório (re-afirmação ou negação de determinada regra), não se pode falar em justiça.

Exemplificando esta aporia através da análise da decisão judicial, o filósofo estabelece que para uma decisão ser justa não basta que o juiz siga a regra de direito e sim que ele a reafirme em cada decisão através de um ato de interpretação restaurador<sup>88</sup>.

Neste sentido ele afirma que *cada exercício da justiça como direito só pode ser justo se for um “julgamento novamente fresco”, por assim dizer.*<sup>89</sup> Assim, trata-se de entender cada julgamento como um “julgamento inaugural” cuja “justiça” não consiste apenas em sua conformação com as regras estabelecidas. Logo, o pensamento de Derrida é o de que a decisão deve não só conservar a lei como também suspendê-la para que se possibilite uma reinvenção da mesma em cada caso<sup>90</sup>. Tal momento de suspensão é necessário para que se reinvente a lei através de sua reafirmação, neste sentido, Derrida afirmará que a interpretação livre de um juiz responsável *requer que sua “justiça” não consista apenas na conformidade, na atividade conservadora e reprodutora do julgamento.*<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> DERRIDA (2007: 44)

<sup>89</sup> Idem

<sup>90</sup> Id.

<sup>91</sup> Id.

Este paradoxo mostra o distanciamento entre a decisão legal e a decisão justa. Mais do que isso, dele decorre a impossibilidade de se declarar o justo em sua dimensão universal, ou seja, na afirmação de que se “é justo”, pois:

[...] em nenhum momento podemos dizer *presentemente* que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável) [...]. No lugar de “justo”, podemos dizer legal ou legítimo, mas com um direito cuja autoridade fundadora faz apenas recuar o problema da justiça. **Pois no fundamento ou na instituição desse direito o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, enterrado, dissimulado, recalçado.**<sup>92</sup>

O fragmento em destaque mostra o entendimento derridiano de que é no momento de fundação do direito que o problema da justiça se coloca. No entanto, ele se coloca de forma já “resolvida” através de uma “violência” que pode ser interpretada como uma supressão desta característica, isto é, da violência, do ato fundador. Cabe ressaltar que a análise que está sendo feita do texto de Derrida indica que quando este filósofo destaca esta relação – aparentemente - impossível de se cindir (entre fundação e violência), ele não está trabalhando em uma lógica maniqueísta na qual violência e direito se relacionam em uma dinâmica do bem (o direito) contra o mau (a violência) e sim ressaltando um viés que é próprio do ato fundador e que não aparece normalmente nas análises da tradição<sup>93</sup>.

Logo, eis a estrutura identificada por Derrida: o ato fundador é um ato de violência por natureza, o direito (que decorre deste ato de fundação) busca legitimar-se através de uma suposição de que tal ato de fundação foi um ato justo e, por este motivo, torna-se o detentor da “força justa”. No entanto, esta suposição não encontra respaldo no momento de instituição do direito porque é impossível afirmar-se que se tratou de um momento justo. Para Derrida ter esta certeza é essencialmente impossível fora da figura da boa consciência e da mistificação. Assim, destaca-se que Derrida faz referência aqui aos seus dois interlocutores, Kant (ao se referir a boa consciência) e Benjamin (ao citar o misticismo). Verifica-se a remissão ao misticismo no pensamento benjaminiano, por exemplo, quando este afirma que “a justiça é o princípio de toda realização dos fins divinos e o poder o princípio de toda criação de lei mística”<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> DERRIDA (2007:45), grifo nosso.

<sup>93</sup> Este fato será estudado no segundo capítulo através de dois textos clássicos da “tradição”: *O Leviatã* de Hobbes e *A Doutrina do Direito* de Kant.

<sup>94</sup> O pensamento de Benjamin ficará mais claro no último item deste capítulo.



Já a idéia de boa consciência na filosofia kantiana estará relacionada a concepção de boa vontade kantiana<sup>95</sup>. Cabe, por fim, destacar que para Derrida o principal paradigma deste paradoxo é a fundação dos Estados-Nações ou o ato instituinte das constituições dos estados de direito<sup>96</sup>.

### 1.3.2. Segunda aporia: a assombração do indecível

Deve-se ressaltar, inicialmente, que a segunda aporia é, conforme Derrida afirma, uma segunda forma da mesma aporia. Nesta, o filósofo tratará a questão da indecidibilidade que, segundo ele, é freqüentemente associada à desconstrução.<sup>97</sup>

O indecível não significa somente a oscilação entre diversas interpretações e a compreensão de que não há garantia da “decisão justa”. O indecível aponta para o fato de que, mesmo com estas questões em jogo, é necessário que se decida. Isto é, *deve-se* decidir. No entanto, do mesmo modo que uma decisão que não enfrente tal “prova da indecidibilidade”<sup>98</sup> não é uma decisão livre, pois seria apenas a aplicação mecânica da lei, no momento de suspense do indecível, também não há garantia de se tomar uma decisão justa. Neste sentido, Derrida define o indecível do seguinte modo:

O indecível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra.<sup>99</sup>

Ainda neste caminho, uma vez que se passe tal prova, já ocorre o surgimento de uma nova regra reinventada. No entanto, esta nova regra também já não é presentemente e plenamente justa. Derrida afirmará, assim, que o indecível é algo que permanece constante (como um fantasma) em qualquer decisão. É justamente esta presença do indecível que desconstrói qualquer certeza que garanta o resultado justo de uma decisão.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> A concepção de boa vontade kantiana será estudada no segundo capítulo

<sup>96</sup> Cf. DERRIDA (2007: 45)

<sup>97</sup> Cf. DERRIDA (2007: 46)

<sup>98</sup> A idéia de “prova da indecidibilidade” remete a idéia de que a decisão tem o *dever* de decidir mesmo sabendo que as regras não garantem o resultado justo e, não obstante, sem poder desconsiderá-las. Ou seja, uma decisão que não passa por esta “prova”, isto é pela percepção de que não se chega a um resultado justo apenas com a aplicação mecânica do direito, não pode ser considerada uma decisão justa, apenas legal.

<sup>99</sup> DERRIDA (2007:46)

<sup>100</sup> DERRIDA (2007: 47)

Apesar desta concepção, superficialmente, ter uma conotação “negativa” por rejeitar a possibilidade de se assegurar resultados justos antes do momento de decisão, o papel que a justiça desempenhará em uma tomada de decisão é essencial na lógica da desconstrução, sendo o que a possibilita. Isso porque a desconstrução destas premissas só é possível a partir de uma “idéia de justiça” que a move. Trata-se de uma idéia irreduzível à máximas e intimamente vinculada à soluções singulares. É ao explicitar esta relação que Derrida torna mais claro o que ele quer dizer quando afirma que a justiça é a possibilidade da desconstrução.

Deste modo, nas palavras de Derrida:

a desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça. Essa justiça, que não é o direito, é o próprio movimento de desconstrução agindo no direito e na história do direito, na história política e na história *tout court*.<sup>101</sup>

Tal como na primeira aporia, Derrida retoma a diferenciação da sua concepção da kantiana e da benjaminiana ao afirmar que tal “idéia de justiça” não se confunde com a idéia reguladora no sentido kantiano ou a algum conteúdo de promessa messiânica. O último parágrafo da formulação desta aporia é obscuro, porém importante para a compreensão do projeto derridiano. Isto porque ao se distanciar não só da concepção de Kant e de Benjamin como também de todas as outras do mesmo “tipo”, neste sentido, Derrida afirma que nos encontramos em um tempo histórico singular que permite que se vislumbre este “tipo” de horizonte nele mesmo como a origem de todos os seus exemplares (Derrida citará aqui dos messiânicos judeus aos neo-hegelianos e marxistas...).

Para Derrida, trata-se de um momento que possibilita, também, que se conceba um sistema que não se reduza a tais exemplos concorrentes (porém similares o bastante entre si), no entanto esta perspectiva só é possível a partir de uma beirada vertiginosa que ameaça nos absorver, pois a única coisa que se vê são os exemplos já dados e alguns não se sentem mais empenhados em tal concorrência. Em outras palavras, corre-se sempre o risco de se imaginar estar já “fora da corrida”. No entanto, não se encontrar na corrida não significa que se pode ficar na linha de partida ou então como um mero espectador dela. Ao contrário, Derrida

---

<sup>101</sup> DERRIDA (2007: 49)

mostra que é justamente esta posição que faz com que se “corra com mais força e até mais rápido” com, por exemplo, a desconstrução.<sup>102</sup>

Este difícil parágrafo indica que o não alinhamento com as teorias existentes não justifica uma não tomada de posicionamento frente a elas. Aliás, tal postura também não implica na necessidade de se propor uma teoria nova (pois esta mesma exigência já trabalha em um horizonte referencial já dado). A desconstrução possibilita que se participe de tal corrida trabalhando no campo teórico já existente, questionando a própria fundamentação das teorias que se autorizam o julgamento.

### 1.3.3. Terceira aporia: a urgência que barra o horizonte do saber

A partir da terceira aporia Derrida explicitará o motivo pelo qual ele mantém uma reserva com relação a todos os horizontes e para tal ele analisará a própria palavra “horizonte”. O filósofo mostra que esta palavra em grego significa abertura e o limite de abertura<sup>103</sup> que, fazendo um paralelo com as concepções de Kant e Benjamin, apontam para um *progresso infinito*, ou uma espera, respectivamente.

A justiça não espera<sup>104</sup>. Este é o primeiro argumento através do qual Derrida busca mostrar o equívoco da concepção que identifica a justiça com o entendimento de horizonte. Sendo assim, a decisão justa requer uma resposta imediata. Não sendo possível, deste modo, que se permita *a informação infinita e buscar o saber sem limite das condições, das regras ou dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la*.<sup>105</sup> Este argumento é, claramente, uma crítica à concepção kantiana, cabe destacar. Derrida demonstra que o momento de decisão, como tal, *deve ser justo*. Conforme já se demonstrou, isso não significa que a decisão será justa (não há garantias, na lógica derridiana para tal resultado) e sim que a decisão deve ser motivada por um apelo à justiça. Por este motivo, mesmo que fosse possível que se adquirisse

---

<sup>102</sup> DERRIDA (2007: 50)

<sup>103</sup> DERRIDA (2007:51)

<sup>104</sup> Idem

<sup>105</sup> Id.

a “informação infinita” ou o “saber sem limite” estas condições por si só não garantiriam a decisão justa.

A decisão justa deve ser marcada por uma heteronomia entre o saber teórico e a interrupção da deliberação jurídica que a precede, dado a sua urgência. Assim, a decisão conserva e rompe com o direito e as teorias jurídicas, por este motivo Derrida afirma que a justiça precipita o direito. Tal decisão não é destituída de regra e de saber e sim os re-institui no momento decisório.

O momento de decisão justa é, assim, bipartido: de um lado ela parece ter sido determinada unicamente pelo agente que decide - o que Derrida denominará de *performativo* -, mas por outro é com se ela fosse determinada por questões exteriores - o *constativo*. Ocorre, porém, que a distinção entre o *performativo* e o *constativo* não é nítida. O *performativo* supõe sempre uma convenção anterior (mesmo que não seja definido por ela) e o *constativo* pode ser justo no sentido de conformidade à lei, mas não no sentido da justiça. Além disso, o *performativo* só pode ser justo se fundamentado em convenções e em outros *performativos*, conservando, deste modo, sempre uma *violência* eruptiva.<sup>106</sup>

Através deste argumento, Derrida vincula o momento instituidor do direito a uma violência originária do seguinte modo: mesmo as proposições teóricas-constativas pressupõem os enunciados *performativos*, que, por sua vez, são frutos de uma *interpretação* que não é determinada pela racionalidade teórica.

Ocorre, assim, o que Derrida denominará de “transbordamento do *performativo*” e é esta característica da justiça que faz com que ela não seja marcada por um horizonte (nos moldes kantianos ou benjaminianos) e sim um *por-vir*, que o filósofo diferenciará de futuro.

Neste sentido, futuro na lógica derridiana marca-se por uma re-apresentação do presente enquanto o *por-vir* caracteriza-se por possibilitar uma mutação no instante presente necessária para a transformação e até mesmo a refundação do direito e da política. Assim sendo, *a justiça permanece porvir, ela tem porvir, ela é porvir.*<sup>107</sup> A justiça, nesta ótica, possibilita o presente “transformador” do futuro. Fica, logo, mais claro o porquê de Derrida afirmar que a justiça possibilita a desconstrução, ou seja, a justiça possibilita que se desconstrua um presente que, de outro modo, tende a repetir-se indefinidamente no futuro.

---

<sup>106</sup> Cf., DERRIDA (2007: 53)

<sup>107</sup> DERRIDA (2007: 54)

Na prática esta característica da justiça não deve justificar o não engajamento nas lutas políticas e jurídicas no interior de um Estado ou de suas instituições, ao contrário, trata-se de uma responsabilidade infinita, conforme será demonstrado no próximo item.

#### 1.4. RESPONSABILIDADE E DESCONSTRUÇÃO

A desconstrução, assim, não tem como consequência um niilismo diante das questões jurídicas e políticas. Visando rechaçar esta idéia Derrida demonstra que a desconstrução opera através da articulação da idéia de herança e da concepção de responsabilidade.

A idéia de herança é essencial na filosofia de Derrida. Ela está intimamente relacionada com a sua concepção de história e responsabilidade, ou melhor, de responsabilidade frente à história. Para o filósofo deve-se ter uma responsabilidade infinita diante da memória e no caso em questão, frente ao que se determina de *justiça*. Em outras palavras a desconstrução demanda que se questione incansavelmente a origem, os fundamentos e a concepção teórica que embasa o atual entendimento de justiça. Tal questionamento demonstra que a exigência da justiça é desproporcional aos limites teóricos que lhe são impostos. Destarte, quando se afirma e se conceitua a justiça (justiça é legalidade, justiça é equidade, etc.) perde-se a sua dimensão excessiva, que sempre está além da capacidade conceitual, pois sua exigência é, no vocabulário derridiano, “infinita”.

Para Derrida a desconstrução da rede conceitual na qual o conceito de justiça está enraizado não é uma irresponsabilidade e sim uma extrema responsabilidade. No entanto, tal “suspensão conceitual” necessária para a desconstrução acarreta uma angústia. Trata-se de um momento de angústia porque não há garantias quanto aos resultados que decorrerão destes momentos. Porém o entendimento do filósofo é que estes momentos são necessários para que as revoluções jurídico-políticas aconteçam. Ao afirmar que ele não conhece nada mais justo do que a desconstrução, Derrida busca mostrar que a desconstrução é o meio vital de se fazer “justiça” da única forma que esta pode ser feita: sem a sua cristalização e na sua manutenção como a força que possibilita a desconstrução (isto é, através de uma reavaliação dos fundamentos sobre os quais o direito se embasa).

Cabe destacar que a idéia de responsabilidade em Derrida vincula-se com a responsabilidade face ao incalculável, trata-se de uma responsabilidade que vai além da esfera particular, pois não se trata mais de uma responsabilidade para consigo e sim de uma responsabilidade para com o “outro. Esta idéia de responsabilidade para com o “outro” acarreta na idéia de *hospitalidade* que Derrida defende por ser mais “tolerante” do que o princípio de “tolerância” liberal.<sup>108</sup>

### 1.5. DUAS LEITURAS POSSÍVEIS

Cristoph Menke em seu texto *Ability and Faith: on the Possibility of Justice*<sup>109</sup> indica que as três aporias descritas relacionam-se com a questão da decisão: assim, a primeira aporia trata das *regras* da decisão, a decisão justa deve seguir uma regra, mas não pode simplesmente aplicar uma regra; a segunda aporia refere-se ao *ato* da decisão, a decisão justa demanda que *haja* decisão, mas só é possível estando consciente de sua indecidibilidade; a terceira aporia é acerca do *tempo* da decisão, a decisão justa é demandada imediatamente, mas está sempre no por-vir. O mesmo autor indica que há duas leituras possíveis (porém não exclusivas) de tais aporias: uma que indica o *conflito prático* e outra o *conflito da prática*. Esta leitura possibilitará a demonstração entre a articulação do projeto desconstrucionista de Derrida e a intenção das teorias filosóficas que, tradicionalmente, originam-se do “espanto”<sup>110</sup> e tem como fim uma determinação da concepção de bem<sup>111</sup>.

Assim, a primeira leitura ( a que aponta para um *conflito prático*) demonstra que as três aporias descrevem um conflito entre o conteúdo normativo do conceito de justiça e os atos que são necessários tornar a justiça possível. O conflito prático se estabelece porque o conceito de justiça demanda que se realize, ao mesmo tempo, duas ações que não podem ser feitas ao mesmo tempo. Esta leitura é possível de ser verificada pelas três aporias, mas menos

<sup>108</sup> Esta idéia será desenvolvida no terceiro capítulo. Cabe antecipar que Derrida critica o princípio de tolerância, apontando para a sua raiz religiosa e que afirmando que este se assemelha com a idéia de caridade.

<sup>109</sup> MENKE (2005: 600)

<sup>110</sup> CHAUI (2000.265) :*A Filosofia nasce da admiração e do espanto, dizem Platão e Aristóteles. Admiração: Por que o mundo existe? Espanto: Por que o mundo é tal como é?*

<sup>111</sup> Como mostraremos, esta análise permite que se discuta a neutralidade e a pretensão de legitimidade na esfera das teorias de justiça

intensamente na terceira.<sup>112</sup> A terceira aporia não aponta para um conflito prático e sim para um conflito nas requisições da prática de uma decisão justa.

A terceira aporia esgota, assim, o alcance da leitura da interpretação das aporias como exemplos dos conflitos práticos da justiça. Isso porque nesta aporia as duas idéias (justiça e direito) não estão mais no mesmo nível (daquilo que é possível fazer), assim como ocorre nas primeiras duas (usar as regras/desconsiderá-las e decidir/suspender a decisão). Na terceira aporia tem-se uma assimetria entre a possibilidade de se “aplicar” (enforce) o direito e o movimento de justiça que independe da decisão. Para Menke é esta terceira aporia que possibilita a segunda interpretação proposta. Em outras palavras:

O que está articulado nas aporias de Derrida não é um conflito prático, mas um conflito da prática, isto é, não um conflito *na* prática da decisão justa – o conflito da ordem do que se deve fazer para se decidir de forma justa – mas um conflito *da* prática, um conflito na tentativa de se fazer justiça através de nossa conduta, o conflito ao qual a decisão justa está exposta, assim como todos os atos normativos.<sup>113</sup>

Pode-se afirmar, assim, que a terceira aporia indica uma leitura circular com a justiça (como força instituidora do direito) possibilitando o direito que, por sua vez, possibilitará a justiça. A aporia exposta por Derrida evidencia, deste modo, a reivindicação da justiça pelo direito e vice-versa. Neste sentido tem-se: a) o direito como “o que possibilita” a justiça e b) a justiça como “o que possibilita” o direito. Contudo, ambas as proposições são impraticáveis, dado que a justiça não fundamenta o direito e o direito não assegura que a justiça seja “feita”. Conforme indica Menke, ambos os pólos desta relação reivindicam ser *o que* “torna possível” o outro. A assimetria ocorre porque nas duas configurações o “tornar possível” não significa a mesma coisa e este fato fará com que cada proposição incorra em uma aporia de forma distinta.

Se “tornar possível” tivesse o mesmo significado nas duas formulações, a diferenciação da “indesconstrutibilidade” da justiça da “desconstrutibilidade” do direito não faria sentido. Isso porque o objeto da desconstrução não é o direito como tal e sim o direito como a

<sup>112</sup> Cf. MENKE (2005:600). O autor demonstra que na primeira e na segunda aporia esta idéia está mais explícita: quando Derrida, afirma, por exemplo, que para ser justa uma decisão deve ser “regrada e sem regras” e na segunda aporia quando o autor afirma não só que se deve tomar uma decisão como também que se deve suspendê-la.

<sup>113</sup> Cf. MENKE (2005: 601). Tradução livre de: “*what is articulated in Derrida’s aporias is not a practical conflict, but a conflict of the practical, that is, not a conflict in the practice of a just decision –the conflict in that which we must do in the attempt to decide justly – but the conflict with practice.*”

possibilidade da justiça. Assim, o que é desconstruído é a garantia da justiça através do direito. Nesta reivindicação de “tornar possível” a justiça também fica passível de ser desconstruída.

Para esclarecer esta idéia torna-se necessário que se trilhe dois caminhos que são diversos (por terem pontos de partida diferentes), mas que chegam à mesma aporia e dela não conseguem ultrapassar. Assim, o primeiro caminho que será tomado é o do direito que tem como objetivo final a justiça. Neste raciocínio, o direito se estabelece como o meio exclusivo para o fim da justiça. Nesta linha argumentativa, para que se seja justo é necessário que se aja conforme as leis e para que esta reivindicação não seja arbitrária é necessário que se estabeleça uma conexão entre justiça e justificação. Ou seja, a premissa de uma decisão justa é que esta esteja de acordo como direito e por este motivo se tornará um paradigma de uma decisão bem – isto é, justamente – fundamentada. Assim, uma decisão justa, se contrapõe a uma decisão arbitrária. Ainda neste sentido, o direito, por ser constituído por razões universalizáveis e imparciais, garante a justiça.

Ocorre que o direito não tem esta capacidade (de fazer justiça), segundo Derrida. A justiça torna-se, neste sentido, impossível, pois não é constituída pela aplicação do direito. Acreditar nisso é o que torna a justiça impossível. Ou seja, não é possível que se determine se uma decisão foi justa ou não através da correta aplicação legal, pois esta, conforme entende Derrida, não se embasa na justiça. Configura-se, assim, o seguinte paradoxo: por um lado a lei é o que faz com que a justiça seja possível, pois só uma decisão bem fundamentada (isto é, que decorre da lei e de razões reconhecidas publicamente) pode ser justa, mas por outro a aplicação do direito não garante um resultado justo.

O segundo caminho que se deve trilhar é o de uma possibilidade distinta de “tornar possível” na qual a justiça é o ponto de partida e o direito a destinação final. Nesta concepção tem-se que só uma ação que se orienta normativamente na lógica da oposição “justo” e “injusto” pode tornar possível que se estabeleça a ordem legal<sup>114</sup>. Esta lógica, porém, não pode ser compreendida apenas através da relação prática da justiça “tornar possível” o direito ou mesmo na fundamentação do mesmo.

Isto porque, conforme se verifica no texto *Força de Lei*, o direito em seu momento de fundação consiste em um *glope de força*.<sup>115</sup> Ou seja, a justiça, como fundamentação normativa da lei, equipara-se a força. Assim a justiça só consegue fundamentar a lei quando é

---

<sup>114</sup> Cf..MENKE (2005: 608)

<sup>115</sup> Cf. .DERRIDA (2007:.24)



força. Ocorre que *com tal fundamentação, no entanto, a justiça como força torna o que ela possibilita, isto é, o direito, impossível. Pois o direito que se origina da força da justiça é sempre interrompido por ela.*<sup>116</sup> Através desta argumentação, a justiça sempre permanecerá irrealizável, pois sua função é vislumbrada no sentido de interromper o direito (a lei) e solicitar demandas (no sentido de ato de fala performativo) impraticáveis. Mais que isso, esta leitura parte da justiça para explicar o direito, mas já o toma como pré-requisito de sua própria definição. Por este motivo, considera-se esta aporia como a que demonstra o conflito da prática. Pode-se perguntar, então: conflito de que prática? A resposta seria: o conflito da prática justa.

Logo, um diálogo relevante na esfera das teorias de justiça pode ser provocado pelo entendimento derridiano acerca da fundamentação da justiça exposto por estes dois caminhos sem saída. A primeira leitura levanta um questionamento acerca da neutralidade do projeto das teorias liberais e a segunda abarca o esclarecimento do projeto de legitimidade das mesmas. Trata-se de questionamentos que se complementam e que o presente texto abordará no terceiro capítulo.

## 1.6. VIOLÊNCIA E LEGITIMIDADE

Cabe, ainda, a seguinte questão: para Derrida existe algo que se configure como uma violência legítima? Antes de se entrar nesta questão, há que se fazer a seguinte ressalva: não há respostas fáceis e objetivas na obra deste filósofo. Pode-se afirmar, neste sentido, que o seu texto se assemelha a um quebra-cabeça que, mesmo após montado, ainda se constata que faltam algumas peças. Tal característica não nos impede, no entanto, de seguir as suas dicas para tentar preencher estas lacunas da forma mais fiel possível à proposta da desconstrução.

Verifica-se, desta forma, que Derrida trabalhará a questão da violência através de sua análise (crítica) do texto *Zur Kritik der Gewalt* (Crítica da Violência) de Walter Benjamin.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Tradução livre de “*Through such grounding, however, justice as force makes that which is made possible by it, namely law, impossible. For the law that is set into play by the force of justice is always again interrupted by it.* MENKE.(2005: 607)

<sup>117</sup> AGAMBEN (2004) mostra a relevância deste texto ao trabalhar o debate de Carl Schmitt e Walter Benjamin a respeito do Estado de Exceção entendendo o texto de Benjamin como o ponto de partida do debate e tenta ler a teoria schmittiana da soberania á crítica benjaminiana da violência. Neste sentido, conforme demonstra Santos

A dificuldade desta resposta passa, conforme se indicou, pela noção difícil de se traduzir do termo Gewalt que significa “violência”, mas também “força legítima”, violência autorizada, poder legal, como quando se fala de Staatsgewalt, o poder do Estado<sup>118</sup>.

Derrida inicia sua análise do texto de Benjamin mostrando que nele há uma distinção entre dois tipos de violência: a “mística”, fundadora do direito e a destruidora do direito, que é dita divina.<sup>119</sup> Destaca-se ainda que tal crítica à violência é uma crítica que se restringe à *violência que pertence a ordem simbólica do direito*. Deste modo, apesar de ser comum à linguagem figurada falar da violência com relação à desastres naturais, sabe-se que este tipo de violência não permite uma avaliação crítica no sentido de se proferir um julgamento acerca dela.

Nesta relação (entre direito e violência) Benjamin mostra que tanto na tradição jusnaturalista quanto na tradição positivista a relação com a violência é justificada. Na primeira porque os fins naturais são justos e na segunda por ter na violência a garantia dos fins pela legitimidade dos meios. Estas duas tradições compartilham o mesmo pressuposto dogmático, isto é, de que se pode atingir fins justos por meios injustos.<sup>120</sup> Esta interpretação de Derrida é fiel ao texto de Benjamin, conforme é possível de se verificar na seguinte formulação: *ambas tradições estão de acordo com o seu dogma básico de que fins justos podem ser conquistados por meios que se legitimam*.<sup>121</sup> Por este motivo, para Benjamin, ambas ficam aquém do questionamento crítico que ele propõe.

Benjamin ressaltará o interesse que o direito tem de se conservar e afirmará que sua tendência em proibir a violência individual visa mais do que resguardar a lei, pois se fundamenta no seu interesse na manutenção da ordem jurídica. Assim, o monopólio da violência não visa proteger determinados fins justos e legais e sim o próprio direito.

---

(SANTOS:2003:119) em seu elucidativo artigo *Carl Schmitt em seu texto O Conceito do Político desenvolve como tese nuclear o entendimento de que o Estado, enquanto conceito, só pode ser definido quando pressupõe a instância do político, ou seja, o estado é uma situação ou estado (Zustand) que fornece a medida em caso de decisão, portanto é algo (instituição, organismo, máquina ou pessoa) que compõe e se submete enquanto parte à política, mas com ela não se confunde. Dizer que o Estado é uma parte da política significa afirmar, em primeiro lugar, que a dimensão do político transcende o Estado, regulando mesmo a sua existência e o seu funcionamento e, em segundo lugar, significa sustentar uma crítica ao discurso liberal do séc. XIX que vê no Estado o começo e o fim da política.(...)Para Schmitt, na **Teologia política I – quatro ensaios sobre a soberania** (1922), a decisão define a soberania dos poderes em conflito no espaço político. Soberania é um conceito limite e soberano, portanto, é aquele que decide sobre o estado de exceção.*

<sup>118</sup> Cf. DERRIDA (2007:68)

<sup>119</sup> Cf. DERRIDA (2007:74)

<sup>120</sup> Cf. DERRIDA (2007: 76)

<sup>121</sup> Cf. BENJAMIN (1996: 278). Tradução livre de “both schools meet in their basic dogma: just ends can be attained by justified means”

Neste sentido, o Estado teme a violência *fundadora*, que é capaz de justificar, de legitimar ou de transformar as relações de direito, ou seja, aquela que se apresenta como tendo um direito ao direito.<sup>122</sup> Será somente esta violência que suscita e que torna possível uma crítica da violência, que determina a violência como sendo uma coisa diferente do exercício natural da força. Esta violência que ameaça o direito não é algo exterior ao direito e sim pertence ao direito, à sua origem.

Os momentos ditos fundadores do direito são, nesta dinâmica, aterradores. Isso porque normalmente eles envolvem sofrimentos, crimes e torturas e tem na sua própria violência um momento indecifrável e ininterpretável (que Derrida denomina de *místico*). Essa violência, conforme destaca Benjamin, não é estranha ao direito (ou seja, é legível e inteligível), mas é o que o suspende, pois suspende um direito estabelecido para fundar outro.<sup>123</sup> Deste modo, somente o futuro possibilitará a inteligibilidade desses momentos. Indo além do texto de Benjamin, Derrida afirma que

a ordem da inteligibilidade depende, por sua vez, da ordem instaurada que ela serve para interpretar. Ocorre que esta legibilidade não será neutra e nem destituída de violência.<sup>124</sup>

Derrida dirá, ainda, que uma revolução bem-sucedida produzirá

a **posteriori** modelos interpretativos próprios para serem lidos retroativamente para **dar sentido, necessidade e sobretudo legitimidade à violência que produziu, entre outros, o modelo interpretativo em questão, isto é, o discurso de sua autolegitimação.**<sup>125</sup>

Chega-se, assim, a uma indicação para a resposta acerca da violência legítima para Derrida. Em outras palavras, Derrida indica que a violência legítima é verificada através da (re) interpretação do momento fundador.

Continuando sua análise do texto de Benjamin, Derrida afirmará que não fará uma análise em termos de oposições e que irá além do propósito benjaminiano, asseverando que vai propor uma interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou da

---

<sup>122</sup>DERRIDA (2007: 82)

<sup>123</sup> DERRIDA (2007: 84)

<sup>124</sup>DERRIDA (2007: 85)

<sup>125</sup> DERRIDA (2007: 86) grifo nosso

instauração do direito (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da conservação do direito (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela<sup>126</sup>.

Na perspectiva derridiana não há uma violência pura fundadora, assim como não há violência puramente conservadora, a relação entre ambas é denominada por ele de contaminação diferencial<sup>127</sup>. Trata-se, assim, de uma contradição interna do direito.

O filósofo nos mostra que esta contradição aponta para o fato de que, por um lado, parece mais fácil criticar a violência fundadora dado que ela não pode ser justificada por nenhuma legalidade preexistente, mas por outro é mais difícil e mais ilegítimo criticar a mesma violência fundadora na medida em que ela não reconhece nenhum direito existente no momento em que funda um outro<sup>128</sup>.

Há, assim, uma co-implicação entre o direito e a violência que deve ser reconhecida até mesmo para que as críticas a esta relação sejam feitas com bases mais sólidas e conseqüentes. Para Benjamin uma crítica eficaz deve incidir sobre o próprio corpo do direito, sua cabeça, seus membros, sobre as leis e usos particulares que o direito toma sob proteção de sua potência<sup>129</sup>.

Não obstante Benjamin determinar que a violência tem uma relação originária com o direito, o que os torna inseparáveis, isso não significará que se exclua toda não-violência na eliminação dos conflitos. Isso porque Benjamin acredita nas relações não-violentas entre as pessoas privadas. Benjamin reconhece esta possibilidade e a defende através do argumento de que a mentira nesta esfera (privada) não é punida.

Percebe-se pela análise derridiana que este comunga da concepção de que a violência é elemento constitutivo do direito. No entanto, este autor não está fazendo uma denúncia da violência e sim buscando compreender e examinar melhor a estrutura jurídica existente. É neste sentido (de avaliação, exame) que se situa a crítica ao direito e a violência efetuada por Derrida.

## 1.7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>126</sup> Cf. DERRIDA (2007 : 88)

<sup>127</sup> Cf. DERRIDA (2007: 90)

<sup>128</sup> DERRIDA (2007:94)

<sup>129</sup> DERRIDA (2007:94)

Constata-se que as considerações de Derrida a respeito da justiça e do direito apontam para um novo modo de se questionar modelos teóricos de justiça que partem de pressupostos consolidados pela tradição (tais como a idéia de autonomia da razão, o princípio da tolerância, a reivindicação de concepções universalistas, entre outros). Neste sentido, a leitura desconstrucionista não tem como escopo negar estes princípios e partir de uma “tabula rasa” para a construção de novos ideais os que possam substituir. Ao contrário, a leitura desconstrucionista propõe um exame cuidadoso destes elementos que fundamentam as práticas e as concepções de justiça existentes.

Buscando, assim, uma compreensão das raízes do contratualismo rawlsiano, o próximo capítulo se propõe a estudar dois autores que estabeleceram os conceitos centrais da concepção contratualista: Thomas Hobbes e Immanuel Kant. Sabe-se, neste sentido, que Rawls se autodenomina “herdeiro” de Kant, porém “rechaça” a herança hobbesiana. A escolha por estes dois autores se justifica por este ato de reafirmação e de rejeição destas duas tradições. Neste sentido, considerando-se o que foi dito a respeito da postura do herdeiro frente à sua herança no presente capítulo, considera-se que o estudo de Hobbes e Kant pode demonstrar com clareza o porquê do enraizamento de Rawls na filosofia kantiana e a sua tentativa de distanciamento dos ideais hobbesianos. Trata-se, ainda, de um estudo necessário para que se compreenda as conseqüências das transformações que John Rawls efetuou em sua teoria após a publicação da obra *Uma Teoria de Justiça*.

## CAPÍTULO II - HOBBS, KANT E O CONTRATUALISMO NA TEORIA DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Na obra *Uma Teoria de Justiça*, publicada em 1971, John Rawls afirma claramente a sua intenção:

Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant<sup>130</sup>.

Considerando-se o âmbito da tradição contratualista, esta afirmação trás à tona o questionamento acerca da ausência de Thomas Hobbes dentre os autores clássicos supra-mencionados. Neste sentido, a desconsideração de Hobbes, cuja importância na filosofia política é indiscutível, ao ponto de Bobbio afirmar que se trata do *maior filósofo político da idade moderna (até Hegel)*<sup>131</sup> indica que a apropriação do contratualismo hobbesiano pela teoria de John Rawls trariam graves conseqüências ao seu projeto.

Este capítulo buscará esclarecer o porquê deste distanciamento mostrando a articulação entre Kant, Hobbes e Rawls. Tendo em vista a grandiosidade das obras dos três filósofos, qualquer intenção de se verificar semelhanças e distanciamentos entre os mesmos deve obedecer a um recorte conceitual específico para que não se perca o objetivo central do estudo, isto é, o de verificar se a teoria de justiça de John Rawls tem em sua origem um ato de violência. Deste modo, o estudo será guiado pelos seguintes conceitos que perpassam a obra dos autores em questão: estado de natureza, Contrato Social e Estado de Direito. Considera-se, ainda, que tal estudo tornará mais clara como a idéia de força (coação) surge na teoria contratualista.

Do mesmo modo que os conceitos devem ser estudados em sua intrínseca relação, os autores também terão esta abordagem. Em outras palavras, interessa no texto trabalhar não só cada autor em seu universo conceitual e sim o modo como uma idéia que surgiu em Hobbes, foi apropriada (e criticada) por Kant e modo que este foi compreendido (reinterpretado) por Rawls.

### 1.8. THOMAS HOBBS E O LEVIATÃ

---

<sup>130</sup> RAWLS (2002:12)

<sup>131</sup> BOBBIO (1997: 107)

Thomas Hobbes (1588-1679) na obra *Leviatã* (1651) apresenta a passagem do Estado Natural para o Estado Social visando justificar a sua teoria do Contrato Social. Trata-se de um livro que se inicia com a descrição da própria natureza dos homens, que para Hobbes trata-se da *matéria* que compõe o Leviatã, este sendo o Estado, descrito também pelo autor como *um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural, para cuja proteção foi projetado*.<sup>132</sup>

A criação deste Estado equipara-se a uma arte, que busca a sua semelhança na natureza (no caso, o homem “*a mais excelente obra da natureza*”). Devido a este fato, Bobbio afirma o pertencimento paradoxal de Hobbes ao jusnaturalismo, pois ele *usa meios jusnaturalistas para alcançar fins positivistas*.<sup>133</sup>

Neste caminho, Hobbes estabelece importantes concepções, tais como a definição da razão como capacidade de cálculo (Cap. V) e a concepção da liberdade como “ausência de oposição” (cap. XXI), conceitos que ratificam a relevância desta obra.

A concepção hobbesiana de estado de natureza surge com mais contundência no capítulo XIII do *Leviatã*. Assim o início deste aponta para a condição de igualdade dos homens no que tange às faculdades do corpo e do espírito. Mesmo o mais fraco não pode reclamar de estar em desvantagem porque este pode aliar-se aos outros para ficar mais forte e se defender das situações que o afligem. No entanto, a tese de Hobbes é que esta mesma desigualdade surge a desconfiança, pois se dois homens desejam a mesma coisa, que não é abundante o suficiente para contemplar os dois, estes virarão inimigos e lutarão, podendo chegar mesmo a destruir um ao outro. Seguindo ainda esta linha de raciocínio, o autor indica que a melhor forma de se proteger desta ameaça é se antecipar a ela e pela força (ou astúcia) subjugar o máximo de pessoas que puder. Tal fato acarretaria também em uma insociabilidade, pois os homens não teriam prazer no convívio juntos. Assim, para Hobbes na natureza do homem se encontra três causas principais de discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. É através desta caracterização do homem que Hobbes determinará a sua célebre máxima que determina que:

---

<sup>132</sup> HOBBS (1999: 23)

<sup>133</sup> BOBBIO (1998:41)

sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra e uma guerra que **é de todos os homens contra todos os homens.**<sup>134</sup>

Nesta situação há um constante temor de uma morte violenta. Destaca-se ainda que neste contexto *nada pode ser justo*. Este argumento é essencial, pois indica que antes da instituição do poder comum não há lei e, portanto, não há injustiça. Ou seja, não há como, para Hobbes, se falar em justo ou injusto antes do estabelecimento do ordenamento legal.

Deve-se apontar ainda para o fato de que esta situação não é um momento histórico específico. Em outras palavras, Hobbes não está apresentando uma leitura histórica e sim demonstrando a sua leitura do que ocorreria em um estado no caso da inexistência do poder que regulasse a vida em sociedade, o que indica o viés descritivo do comportamento humano de sua teoria.

A idéia de contrato é de tal modo valiosa para Hobbes, que este não só a apresenta como sendo uma lei da natureza (a terceira), como também determina que se trata da fonte e origem da justiça.<sup>135</sup> Tal idéia de pacto é o que possibilita uma limitação aos direitos, pois, para Hobbes no estado de natureza os direitos são ilimitados (todos têm direito a todas as coisas). Neste contexto, é somente após que a celebração de um pacto é efetuada que há de se falar em justo e injusto, pois rompê-lo determina uma injustiça. Ocorre que no estado de natureza não há como garantir o cumprimento dos pactos pelas partes envolvidas, havendo sempre um temor do seu não cumprimento, pois não há uma “instância garantidora” de sua validade.

É com este argumento que Hobbes apresenta a necessidade de instauração de um poder coercitivo:

Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, [...]. E não pode haver tal poder antes de se erguir um Estado.<sup>136</sup>

Percebe-se, assim, a clara relação entre o poder do Estado como aquele que *garante* não o direito, mas nas palavras de Hobbes, a própria justiça, pois a natureza da justiça para Hobbes consiste no cumprimento dos pactos válidos, só que a validade dos mesmos depende da instauração de em Estado.

---

<sup>134</sup> HOBBS (1999:111)

<sup>135</sup> Cf. HOBBS (1999:125)

<sup>136</sup> HOBBS (1999: 125)



Na análise do início da segunda parte do *Leviatã*, que trata especificamente do Estado, torna-se claro o motivo pelo qual Bobbio afirma que Hobbes é um jusnaturalista ao partir e um positivista ao chegar. Isso porque o discurso de Hobbes determina nitidamente que as leis da natureza por si mesmas são contrárias às nossas paixões naturais (que, segundo ele, nos levam a atender para a parcialidade, orgulho, vingança e coisas semelhantes) e só são garantidas por um poder que consiga exercer um temor sobre quem as descumpre. Conforme Hobbes, *os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém*<sup>137</sup>.

O desejo de segurança surge, deste modo, como a motivação essencial da geração de um Estado e a única maneira de se instituir este poder comum é através da transferência da força e do poder para um só homem, reduzindo as vontades a uma só vontade. Trata-se, assim, do nascimento do *Leviatã* que garantirá a paz e a defesa. Para Hobbes o *Leviatã* é a essência do Estado, que pode ser definida da seguinte maneira:

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerara conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.<sup>138</sup>

Constata-se, assim, a articulação da idéia de apropriação da força com a instituição do Estado. A partir da instituição do Estado duas figuras surgem na teoria hobbesiana: a do(s) súdito(s) e a do soberano. Nesta relação interessa notar que enquanto Hobbes dedicará um capítulo apenas para os direitos do soberano, que, em número expressivo elencam o que os súditos *não* podem fazer, como mudar a forma de governo, transgredir o poder soberano, protestar contra o soberano, acusar as ações do soberano, e punir o soberano; aos súditos ele conferirá a liberdade.

Cabe, neste caminho, esclarecer o conceito de liberdade para Hobbes<sup>139</sup>. Assim, Hobbes identificará a liberdade do súdito como *não impedimento*. Assim, a liberdade dos súditos consiste na liberdade face aos pactos. Logo, a liberdade resume-se na liberdade de agir conforme a permissão do soberano. Em outras palavras, a liberdade do súdito relaciona-se

---

<sup>137</sup> HOBBS (1999: 143)

<sup>138</sup> HOBBS (1999: 146)

<sup>139</sup> Trata-se de uma exposição do conceito e não de um estudo detalhado do mesmo, que, dado a sua pertinência pode ser, por si só, objeto de uma pesquisa mais aprofundada.

com o poder do soberano que é ilimitado. Logo, Hobbes enfatiza a força do poder centralizado e diminui a da esfera individual.

Philip Pettit em seu texto *Liberty and Leviathan*<sup>140</sup> tem uma leitura própria deste conceito que vale ser demonstrada. Deste modo, para este autor a conceito de liberdade é caracterizado de dois modos por Hobbes: como não-comprometimento e como não-obstrução. O primeiro conceito relaciona-se com a liberdade decisória e está presente no estado de natureza, trata-se de um direito natural e está vinculada a prática da deliberação. Esta liberdade cessa de existir com a tomada de *decisão* pelo contrato social. A partir deste, só há que se falar em liberdade como não-obstrução (através da lei). Nesta caracterização a liberdade relaciona-se com a *ação*, pois se trata da *liberdade de acionar a escolha feita, dado que o a pessoa tenha esta capacidade nela mesma para agir*.<sup>141</sup>

Esta interpretação possibilita o entendimento do momento instituidor do Estado como um ato de vontade dos súditos que concordaram em se submeter e abrir mão de sua liberdade natural motivados pelo medo. O foco no medo, como nos mostra Pettit em seu texto,<sup>142</sup> é apontar para o *lado obscuro da história da formação e natureza dos Estados*.

## 1.9. IMMANUEL KANT:

As divergências entre a leitura de Hobbes e a interpretação kantiana do contratualismo são significativas, conforme mostraremos. Neste sentido, os mesmos conceitos (liberdade, estado de natureza e contrato social, entre outros) estão presentes na primeira parte da obra “A Metafísica dos Costumes” (1797) do filósofo Immanuel Kant, mas assumem outros significados. Cabe ressaltar, ainda, que o texto em questão é dividido em duas partes, que são as seguintes: princípios metafísicos da doutrina do direito e princípios metafísicos da doutrina da virtude.

Deste modo, o caminho a ser seguido para se compreender tais conceitos na filosofia kantiana e conseguir mostrar as divergências entre Hobbes e Kant será dividido em duas

---

<sup>140</sup> PETTIT (2005).

<sup>141</sup> PETTIT (2005: 138).

<sup>142</sup> PETTIT (2005:144)

etapas. A primeira será uma reconstrução do texto kantiano e, posteriormente se evidenciará as diferenças conceituais entre os dois filósofos.

### 1.9.1. Boa Vontade, Razão e Dever

Fazendo uma breve digressão à Fundamentação da Metafísica dos Costumes pode-se afirmar que esta tem no conceito de *boa vontade* o seu idéia central<sup>143</sup>. Assim, Kant condicionará a felicidade à boa vontade, asseverando que a boa vontade é indispensável para que se seja digno da felicidade. Isso porque, para o autor, o que se determina como felicidade pode desandar em soberba se não houver uma boa vontade que a regule.

Neste caminho o autor indica que a boa vontade é pressuposto até mesmo do valor que terão as qualidades do caráter. Mesmo que algumas características como moderação, autodomínio e reflexão sejam qualidades favoráveis a boa vontade, isso não significa que sejam absolutamente boas. Isso porque tais características por si só podem muito bem acarretar em atos hediondos. Pode-se pensar em um assassino, que será mais cruel e perigoso no uso de tais qualidades do seu caráter quando comete atos abomináveis.

Logo, a boa vontade kantiana terá valor por si só. Não é necessário que determinado fim tenha sido alcançado para que esta se estabeleça como lei moral, o valor da boa vontade reside no querer e não na ação que derivará ou não dela.

Embasando-se na teoria da finalidade natural, na qual todos os órgãos de determinado organismo tem uma função determinada a cumprir, Kant demonstrará que a finalidade do homem não é ser feliz, se este fosse o caso, a natureza não teria provido-o de razão. Para a felicidade do homem, muito mais cômodo seria que ele fosse orientado pelos seus instintos naturais e não por sua razão prática. Por este motivo, Kant conclui que a razão existe para que seja utilizada como uma faculdade prática, ou seja, é a faculdade que deve exercer a influência sobre a vontade, o seu destino final sendo a boa vontade. Esta, assim, não será o único bem, mas o bem supremo que atuará como condicionador de tudo o mais.

Tratar da boa vontade no sistema kantiano é relevante para o presente texto porque tal conceito está intimamente vinculado com o conceito de dever. Mais que isso, o conceito de dever contém em si o da boa vontade. A pertinência deste conceito ficará mais clara

---

<sup>143</sup> Conforme se pode verificar no seguinte parágrafo de abertura da primeira seção do livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que se possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma coisa só: uma **boa vontade**. KANT ([20-]: 21)

posteriormente, por ora basta afirmar que a passagem do estado natural para o estado civil, para Kant, ocorre pelo *dever*.

Kant busca um fundamento *a priori*<sup>144</sup> para o conceito de dever na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Neste texto Kant demonstra que o valor da ação está nos princípios internos, que não se vêem. Este fato faz com que a ação seja marcada por uma ambigüidade, pois somente através da experiência não é possível que se verifique se uma ação foi movida pro princípios morais ou não<sup>145</sup>. A moralidade deste modo, não é passível de ser julgada por fora e é por este motivo que o conceito de dever não pode decorrer da experiência porque seu objeto não é real (o que é) e sim ideal (o que deve ser).

O fato de que um ato moral é impossível de ser provado pela experiência leva à conclusão de que tal ato seja uma exigência da razão pura, uma razão que determina a vontade segundo princípios *a priori*. Kant chega à conclusão de que o dever não é um conceito empírico e sim uma ordem *a priori da razão*.

### 1.9.2. Doutrina do Direito: da passagem do estado de natureza ao estado civil

No entanto, o direito, diferentemente da moral, é constituído por atos e por comportamento externos de sujeitos racionais que se relacionam mutuamente. Segundo o filósofo a doutrina do direito diferencia-se da doutrina da virtude não tanto pela diferença entre deveres e sim pela diferença em sua legislação, ou seja, pelos motivos que fazem as pessoas cumprirem as leis. Convém ressaltar, assim, que a legislação é composta de duas partes: uma sendo objetiva, que enfoca a ação, tornando-a necessária (um dever); e a outra subjetiva, enfoca a representação da lei, isto é, a lei faz do dever um motivo. Deste modo, a legislação ética é a legislação que faz de uma ação um dever e desse dever um motivo e a legislação jurídica é a que admite outros motivos distintos da idéia de dever e tem que ter como característica a coação. Em outras palavras: na esfera do direito não importa saber se ação foi realizada por dever e sim se foi conforme a lei.

---

<sup>144</sup> Kant define os juízos *a priori* como “não aqueles que dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. KANT (1997:37)

<sup>145</sup> Neste sentido é importante destacar que para Kant é possível que se aja em conformidade com o dever, sem que isso signifique uma ação *por dever*.

Liberdade é tema inerente à filosofia kantiana e tal concepção marca também fortemente o texto *Doutrina do Direito*. Nele, Kant estabelece que as leis da liberdade diferenciam-se das leis da natureza, pois são leis morais, que podem ser jurídicas (quando dirigidas às ações internas e à conformidade com a lei) ou éticas (aquelas que fundamentam as ações). Das leis éticas, verifica-se a moralidade das ações, enquanto as leis jurídicas apontam para a sua legalidade. Logo, deve-se apontar para o fato que Kant distingue a moral do direito, mas não as separa.

Kant definirá liberdade no sentido prático como *a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade*<sup>146</sup>. Trata-se do único direito inato que Kant reconhece, ou seja, trata-se do único direito original e é compreendida também pela *independência de ser constrangido pela escolha alheia*.<sup>147</sup> Deste modo, a liberdade desdobra-se em negativa e positiva. A liberdade negativa significa que o arbítrio humano é independente dos impulsos sensíveis, já a liberdade positiva aponta para a capacidade da razão pura ser prática.

Kant afirma que a passagem do estado de natureza para o estado civil se dá mediante o dever. Surge, também, no texto kantiano a idéia de contrato do seguinte modo:

Assim, a menos que queira renunciar a quaisquer conceitos de direito, a primeira coisa que tem a resolver é estabelecer o princípio segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (com os quais a interação é inevitável), submeter-se a uma coação externa pública e, assim, ingressar numa condição na qual o que tem que ser reconhecido como a ela pertinente é determinado pela lei e lhe é atribuído poder adequado (não o que lhe é próprio, mas sim um poder externo): em síntese: **deve-se, acima de tudo o mais, ingressar em uma condição civil.**<sup>148</sup>

Para chegar nesta afirmação ele afirma que o estado de natureza é caracterizado pelo direito privado. Do mesmo modo, quando se determina a passagem de um estado para outro (que ele denominará de civil e não de social) há a inserção na esfera do direito público. Este é marcado pela condição jurídica, que é definida como aquela relação dos seres humanos entre si que encerra as condições nas quais, exclusivamente, todos são capazes de fruir os seus direitos<sup>149</sup>. Neste sentido, Kant afirmará que o postulado do direito público procede do direito privado no estado de natureza, que afirma o seguinte: quando não podes te furtar a viver lado a lado com todos os outros, debes abandonar o estado de natureza e ingressar com eles em um

---

<sup>146</sup> KANT (1997:463)

<sup>147</sup> KANT (2003: 83)

<sup>148</sup> KANT (2003: 154)

<sup>149</sup> KANT (2003: 151)

estado jurídico<sup>150</sup>. A idéia de violência surge como fundamento deste postulado, pois Kant afirmará que ninguém é obrigado a violar a posse alheia se o outro não lhe proporcionar igual certeza de que observará a mesma abstenção em relação a ele.<sup>151</sup>

Kant vai além e afirma que não é necessário que se espere uma hostilidade real, que a mera ameaça já autoriza o uso da coerção. Com este argumento, Kant reconhece que há liberdade no estado de natureza, mas se trata de uma liberdade anárquica. Neste estágio não há que se falar em injustiça de um perante o outro, pois a violência torna-se recíproca. No entanto, Kant afirmará que se trata de uma injustiça no mais alto grau, pois consiste no desejo de ser e permanecer em uma situação que não é jurídica, marcada por uma insegurança frente à constante possibilidade da violência.

O direito será, para Kant, caracterizado por uma coerção, mas uma coerção justa.. Isso porque se trata da coerção que se impõe à liberdade (injusta) que é usada como um obstáculo à liberdade de acordo com as leis universais. O direito tem a competência, assim, de exercer coerção sobre quem o viola. Cabe, então, a pergunta: o que é direito para Kant? O filósofo responde a este questionamento do seguinte modo: *o direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade.*<sup>152</sup> Este imperativo universal aponta para a concepção de liberdade positiva que Kant expõe no mesmo texto que afirma que esta é determinada pela capacidade da *razão pura de ser, por si mesma, prática.*<sup>153</sup>

Para chegar a esta conclusão, Kant trilha um caminho que vale percorrer. Destarte, o conceito de direito tem a ver

*em primeiro lugar*, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, possam ter influência (direta ou indireta) entre si. Mas, *em segundo lugar*, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro. *Em terceiro lugar*, nessa relação recíproca de escolha, não se leva de modo algum em conta a *matéria* da escolha, [...]Tudo o que está em questão é a *forma* na relação de escolha por parte de ambos<sup>154</sup>

---

<sup>150</sup> Idem

<sup>151</sup> Idem

<sup>152</sup> KANT (2003:76)

<sup>153</sup> KANT (2003: 63)

<sup>154</sup> KANT (2003: 77)

O trecho em destaque aponta para o fato de que: 1) o direito é intersubjetivo, mas esta característica não é o suficiente para o definir; 2) tal intersubjetividade refere-se à relação recíproca entre arbítrios (ou seja, tal relação não implica em uma comunidade beneficente) e 3) o direito não diz respeito aos objetivos particulares que são seguidos, mas apenas a forma pela qual estes devem ser buscados. Por este motivo o direito não trata do que deve ser feito, mas da forma através da qual se deve (ou não) fazer as coisas<sup>155</sup>

A idéia de contrato como marco inicial da saída do estado de natureza também está presente na filosofia kantiana: trata-se do *contrato original*. É este ato que possibilita que se pense a legitimidade do Estado, pois *todos no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado*.<sup>156</sup> Tal ato de renúncia da liberdade selvagem não, como em Hobbes, motivada pelo medo (que é algo externo) e sim surge da própria vontade legisladora comandada pela razão.

O “contrato original” é debitário de uma concepção de vontade que é constituída em sua universalidade. Não se deve, portanto, confundir a idéia de contrato a qual Kant se refere neste momento com o contrato em sua concepção mais geral na qual este surge como um instrumento que abarca a multiplicidade das vontades individuais. Por este motivo, Kant determinaria que se trata de um contrato “originário”, isto é:

“originário” não deve ser entendido como o ponto onde se inicia alguma coisa, mas designa a relação com a dimensão da idéia, em qua ao arbítrio dos indivíduos se substitui a vontade enquanto instância de legislação universal. Portanto, a interpretação mais comum segundo a qual como fundamento do Estado seria colocada uma decisão dos indivíduos, não pode corresponder à concepção kantiana.<sup>157</sup>

Em outras palavras: seria impossível se chegar a um acordo entre vontades individuais se a própria vontade já não tivesse como característica intrínseca a universalidade. Assim, não será o “contrato original” a origem do direito e sim a idéia da vontade que se manifesta através dele, pois tal idéia agirá como instância da legislação universal, diante de uma multiplicidade pressuposta de vontades individuais.<sup>158</sup>

Deste modo, não será através de uma verificação factual da violência recíproca que se torna necessária a coerção através da lei pública, pois mesmo em um contexto de paz e de

---

<sup>155</sup> LEITE (1989:93)

<sup>156</sup> KANT (2003:158)

<sup>157</sup> RAMETTA (2005:266)

<sup>158</sup> Idem

sujeitos dispostos à acatar a lei, há uma idéia racional *a priori* que mostra que antes da instituição de uma condição legal pública, não há segurança contra a violência recíproca.

Surge então a formulação de um princípio que demanda o dever de se abandonar o estado de natureza e de se ingressar em uma condição civil. Neste sentido, a constituição será o instrumento que concretizará o ingresso no direito público e configurará o Estado como coisa pública.

Contudo, há que se ter cuidado com o uso do termo constituição na teoria kantiana. Kant usa originalmente o termo *Verfassung* acrescentando a ele a palavra *Constitution*, que significa, para Kant, o ato de fundação do Estado. Como mostra Rametta:

Ela (*a palavra Constitution*) remete ao conceito de um “poder constituinte” (*constituierende Gewalt*), entendido como exercício da vontade geral que, através do *contrato originário*, leva à autolimitação do arbítrio dos indivíduos e à unificação das suas vontades em um poder único e supremo, dotado de legítima força coercitiva.

A constituição aparece, neste sentido, como o que legitima o uso da força pelo Estado. Trata-se de uma concepção importante para se entender a relação que Kant apresenta entre súdito e soberano, pois quando Kant determina ser ilícito opor resistência ao soberano é porque este se legitima na dinâmica supra-exposta. Deve-se destacar ainda que tal dinâmica tem como origem a idéia de “contrato originário”, que não é propriamente a origem do direito, mas a idéia desta.

Assim, na relação entre súdito e soberano, verifica-se que a concepção kantiana não permite que o súdito resista ao soberano. A sua objeção só poderá ser feita mediante queixas, mas não por meio de resistência. Na lógica kantiana, qualquer tentativa de rebelião ou ataque ao soberano deve ser considerada *alta traição* e tem que ser punida com pena de morte por *haver tentado destruir sua pátria*. O entendimento kantiano justifica-se na constatação de que para que alguém limite o poder do soberano é necessário que este tenha mais poder do que o próprio soberano (ou ao menos tanto poder quanto). O direito a resistência seria, assim, uma contradição do direito, pois rebelar-se contra um poder do Estado não é compatível com o direito uma vez que é este poder a condição de existência do direito, pois a *condição jurídica só é possível mediante a submissão à vontade legislativa geral*.<sup>159</sup> É necessário que se esclareça, neste sentido, que a *vontade legislativa geral* indica o órgão que representa a

---

<sup>159</sup> KANT (2003: 163)



vontade geral que foi legitimamente instituído por ter como base a idéia de “contrato original”.<sup>160</sup>

À primeira vista, uma incoerência parece perpassar o sistema kantiano: isto é, indivíduos autônomos, providos de uma razão prática devem agir como súditos submissos na esfera estatal. No entanto, para Kant, o direito de legislação suprema numa coisa pública (isto é, na república, forma de governo que Kant defende) é um direito que pertence ao povo, pois se origina em sua vontade coletiva, que é a causa primária do contrato público.<sup>161</sup>

Há que se ressaltar, ainda, que a abertura para se fazer a oposição ao governo por meio de queixas é de uma absoluta coerência com o projeto kantiano, pois mostra que a coação que o direito exerce não pode privar os homens de comunicar os seus pensamentos de forma pública, que é um exercício de sua liberdade de pensar. Neste sentido a opinião pública tem um papel importante no sistema kantiano, pois conforme o autor *o espírito do contrato original (anima pacti originarii) envolve uma obrigação por parte da autoridade constituinte de tornar o tipo de governo ajustado à idéia de contrato original.*<sup>162</sup> Evidencia-se, neste sentido, que a autoridade constituinte está centrada na vontade pública e não se origina do poder constituído. É deste modo que se possibilita a reforma à constituição na lógica kantiana, pois esta será feita pelo soberano, que deve levar em consideração a opinião pública.<sup>163</sup> A mudança da constituição por meio do povo é considerada por Kant como uma revolução, interessa notar, porém, que apesar da falta de legitimidade com qual esta se inicia, caso seja bem sucedida, cabe aos súditos acatarem a nova ordem das coisas como bons cidadãos<sup>164</sup>.

Tendo demonstrado o contratualismo kantiano<sup>165</sup>, o próximo passo será a apresentação da teoria de John Rawls para que, posteriormente, se consiga relacioná-la com leitura contratualista de Hobbes e Kant.

## 1.10. JOHN RAWLS: UMA TEORIA DE JUSTIÇA

---

<sup>160</sup> RAMETTA (2005: 275)

<sup>161</sup> KANT (2003: 185)

<sup>162</sup> KANT (2003:184) grifo nosso

<sup>163</sup> RAMETTA (2005: 278)

<sup>164</sup> A este respeito, cabe notar a análise de Hannah Arendt que destaca a contradição que marca o pensamento kantiano na sua “ilimitada admiração pela Revolução Francesa e sua igualmente ilimitada oposição a qualquer aventura revolucionária por parte dos cidadãos franceses” ARENDT (1993: 46)

<sup>165</sup> Há que se apontar, também, para o parágrafo 9º da Doutrina do Direito como trecho no qual a distinção entre a sua teoria contratualista e a de Hobbes toma contornos mais claros quando, por exemplo, Kant vislumbra a possibilidade da posse no estado de natureza.

A obra *Uma Teoria de Justiça* divide-se em três partes que se relacionam entre si: Teoria (escolha dos princípios da justiça na *posição original*), Instituições (a práxis dos princípios de justiça) e Fins (verificar se os homens têm condição de assumir os princípios de forma natural e estável)<sup>166</sup>. O livro não opera, no entanto, em um “vácuo histórico”, isto é, o texto aplica-se a problemas reais situados historicamente e parte dos seguintes pressupostos: a escassez moderada de recursos, o conflito de interesses e as capacidades morais das pessoas<sup>167</sup>. Tais fatores, denominados de circunstâncias da justiça, são essenciais para que o problema da justiça se estabeleça. Em outras palavras, a sociedade é marcada tanto pela identidade quanto pelo conflito de interesses.

Rawls comunga com a idéia de que os homens não são indiferentes quanto à forma pela qual os benefícios produzidos através de sua colaboração são distribuídos, pois na busca por seus objetivos cada um prefere uma parte maior a uma parte menor. Logo, os princípios são necessários para que se escolha entre as várias ordenações sociais que determinam como se dará a divisão de vantagens e para que se estabeleça um acordo quanto à distribuição adequada destas. Pode-se afirmar, assim, que o papel da justiça se define por meio destas exigências e que as condições necessárias para o estabelecimento destas são as *circunstâncias da justiça*. Neste sentido, eis o que diz Rawls:

Para simplificar, muitas vezes enfatizo a condição de escassez moderada (entre as circunstâncias objetivas) e o conflito de interesses (entre as circunstâncias subjetivas). Assim, podemos dizer, em resumo, que as circunstâncias de justiça se verificam sempre que pessoas apresentam reivindicações conflitantes em relação à divisão das vantagens sociais em escassez moderada. A não ser que essas circunstâncias existam, não há oportunidade para a virtude da justiça, exatamente como não haveria, na falta de ameaças de agressão à vida ou à integridade corporal, oportunidade para a coragem física.<sup>168</sup>

Sendo estabelecidas as *circunstâncias da justiça*, Rawls dá prosseguimento à sua concepção de justiça, formulando uma teoria que se embasa na articulação de três conceitos: *a posição original, o véu da ignorância e a estrutura básica da sociedade*.

---

<sup>166</sup> LOIS (2001: 170)

<sup>167</sup> As capacidades morais são a racionalidade e a razoabilidade. É necessário que se diga que, em *Uma Teoria de Justiça*, a distinção entre razoável (reasonable) e racional (rational), de inspiração kantiana, apesar de ser pressuposta em várias passagens não é explicitamente desenvolvida.

<sup>168</sup> RAWLS (2002: 138)

A *posição original* é o conceito central para o entendimento de *Uma Teoria de Justiça*. Pode-se afirmar, neste sentido, que a *posição original* é a pedra fundamental que embasará o projeto contratualista rawlsiano, pois deste conceito surgem outros (como *partes*, *véu da ignorância*, *princípios de justiça*) que sistematizam a concepção de justiça proposta por Rawls. Deste modo, nas palavras do filósofo:

A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim a justiça como equidade é capaz de usar a idéia de *justiça procedimental* pura desde o início.<sup>169</sup>

Trata-se de uma situação hipotética que tem como escopo propiciar a possibilidade de se escolher de forma racional os princípios de justiça em uma situação de relativa ignorância. Sua função é garantir a imparcialidade que Rawls visa para a teoria da *justiça como equidade*. Kukathas e Pettit esclarecem esta questão:

A idéia é que, se em tais condições formos capazes de identificar a estrutura que seria escolhida, então esta estrutura pode ter a pretensão de ser uma estrutura justa. Afinal é a estrutura que seria escolhida caso não fosse possível introduzir considerações de nosso interesse particular no processo decisório.<sup>170</sup>

Estes mesmos autores sistematizam o estudo da *posição original* através de quatro questionamentos cujas respostas elucidam o método estabelecido por Rawls ao explicitar conceitos fundamentais de sua teoria. As questões levantadas são as seguintes<sup>171</sup>: *quem escolhe, o que se escolhe, com que conhecimentos e com que motivações se faz tal escolha*.

Sinteticamente, pode-se afirmar que as respostas são as seguintes: quem escolhe os princípios de justiça são as partes, o que se escolhe são os princípios que regulamentarão a estrutura básica da sociedade, a escolha é feita com os conhecimentos permitidos pelo véu da ignorância e a resposta para o que servirá de motivação para as partes na posição original está na concepção de bem.

<sup>169</sup> RAWLS (2002: 129)

<sup>170</sup> KUKATHAS E PETTIT (1990:19) Tradução livre de: *The idea is that if we can identify the arrangement which we would choose under such a screen, then that arrangement has a good claim to be the just one. After all, it is the arrangement that we would choose were we unable to intrude considerations of our particular interest into the decision-making process.*"

<sup>171</sup> Cf. KUKATHAS E PETTIT (1990:20)

Conforme estabelecido, a resposta à primeira pergunta conduzirá ao conceito de *partes*. Não obstante este conceito estar relacionado à noção de *indivíduos*, deve-se ressaltar que eles não se confundem. Verifica-se que os indivíduos estão presentes na sociedade enquanto que as *partes* se encontram na *posição original* exclusivamente.<sup>172</sup>

Assim, o autor definirá os indivíduos através de dois aspectos centrais, *o senso de justiça e a concepção de bem*. A *concepção de bem* quer dizer que o indivíduo é capaz de escolher um projeto para a sua vida. Já o *senso de justiça* é a condição que tem por objetivo que se assegure a integridade do acordo feito na *posição original*. Neste sentido, Rawls presume que as partes sejam capazes de um senso de justiça que garante que os princípios escolhidos pelas partes sejam respeitados.<sup>173</sup> No entanto, se para as partes o *senso de justiça* é presumido, para os indivíduos o senso de justiça é adquirido. Tal argumento é vital para a apresentação de Rawls da teoria de *justiça como equidade* como uma concepção de justiça *estável* que viabiliza uma *sociedade bem-organizada*. Neste sentido, o autor afirmará que uma concepção de justiça deve produzir nos seres humanos o desejo de agir segundo os seus preceitos e que

uma concepção da justiça é mais estável que outra se o senso de justiça que tende a gerar for mais forte e tiver maior probabilidade de sobrepujar inclinações perturbadoras, e se as instituições que ela permite não fomentam impulsos e tentações tão fortes no sentido de agir de forma injusta.<sup>174</sup>

Para Rawls, a *justiça como equidade* é mais estável que as outras, o que, conseqüentemente, gerará um *senso de justiça* mais forte entre os indivíduos. Tal fato ocorre porque na *posição original* as *partes* adotarão o sistema de princípios mais estável. Dessa forma, é possível estabelecer o seguinte quanto aos indivíduos: eles se encontram sob as circunstâncias de justiça, isto é, em uma condição de escassez moderada e conflito de interesses e que visam realizar a sua concepção de bem. Nesta conjuntura, a imparcialidade na formulação dos princípios de justiça não é possível. Por este motivo, o conceito de *partes* possibilita que se pense em uma deliberação livre de motivações particulares na *posição original*, assim como mostra Rawls:

Está claro que, como as diferenças entre as partes lhes são desconhecidas, e todos são igualmente racionais e estão situados de forma semelhante, cada

---

<sup>172</sup> Cf. LOIS (172)

<sup>173</sup> RAWLS (2002:156)

<sup>174</sup> RAWLS (2002:505)

um é convencido pelos mesmos argumentos. Portanto podemos considerar o acordo na posição original a partir do ponto de vista de uma pessoa selecionada ao acaso<sup>175</sup>.

De acordo com a teoria de Rawls cada indivíduo pensa nele mesmo como a única pessoa relevante ao fazer a escolha dos princípios na *posição original*. Assim, cada um deve se questionar sobre qual decisão tomar e assumir que os outros irão decidir da mesma forma. O que fará as *partes* escolherem de forma unânime uma concepção de justiça é o *véu da ignorância*, que responderá à questão: “*com que conhecimentos*” se escolhe os princípios de justiça? Antes de entrar na exposição sobre o *véu da ignorância* é importante que se estabeleça mais dois fatores que definem as *partes* na posição original. Isto é, elas devem estar situadas de forma equitativa e devem ser tratadas de forma igual como pessoas morais.

Rawls diz que as partes se situam atrás de um véu da ignorância, pois não sabem como as várias alternativas irão afetar seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.<sup>176</sup> Os fatos particulares que não são revelados são os seguintes: o lugar de cada um na sociedade, o seu status social, a sua sorte no que tange à distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência, força, etc. Além destes fatores, é necessário que se estabeleça que as partes não conhecem a sua concepção de bem (elas não ignoram, no entanto, que terão um plano racional de vida e que buscarão satisfazê-lo). Há, ainda, restrições mais amplas como o desconhecimento sobre as circunstâncias particulares da sociedade à qual pertencem e sobre a geração na qual estarão inseridas. O único fato particular que as partes terão acesso é o fato de que a sua sociedade estará sujeita às circunstâncias de justiça e às suas conseqüências.

No entanto, as *partes* devem ter acesso ao conhecimento quanto aos fatos genéricos sobre a sociedade humana. Isso significa que haverá entendimento sobre as relações políticas e os princípios da teoria econômica, estabelecidos numa dada base de organização social, e a psicologia humana. Ou seja, as *partes* devem ter os conhecimentos necessários quanto a fatos genéricos que afetem a escolha dos princípios de justiça. Este conhecimento é necessário para que as partes consigam de fato escolher princípios que fundamentem a base de uma sociedade justa.

---

<sup>175</sup> RAWLS (2002: 149)

<sup>176</sup> RAWLS (2002:147)

Além do estudo da *posição original* e dos elementos que dela decorrem, torna-se necessário que se apresente outros conceitos que fazem parte do arcabouço teórico rawlsiano e sem os quais a apresentação da obra fica comprometida.

Neste sentido, cabe destacar que, para Rawls, o conceito de justiça difere de concepções de justiça. Assim, o conceito de justiça, no tocante às instituições sociais é definido da seguinte forma: *uma instituição é justa quando não opera nenhuma distinção arbitrária entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres e quando determina um equilíbrio adequado entre as reivindicações conflitantes referidas às vantagens da vida social.*<sup>177</sup>

Desta forma, o conceito de justiça designa na filosofia rawlsiana a base das instituições sociais. Não se pode deixar de dizer que é (no mínimo) significativo que Rawls coloque no início de seu texto que *a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento.*<sup>178</sup> É inegável a conotação moral desta afirmação que vai estar presente em inúmeros outros momentos da obra. Assim, pode-se afirmar que o conceito de justiça está presente em qualquer sociedade existente, modificando-se apenas a importância relativa atribuída a ele. Rawls estabelece tal conceito no cerne de sua teoria como um aspecto central de todo ideal político.

Já concepção da justiça é a caracterização do que constitui uma distinção arbitrária e uma distribuição adequada das vantagens da vida social. Rawls então criticará concepções rivais (em especial a concepção utilitarista) e propõe a sua concepção de justiça como uma teoria de justiça social, portanto, uma teoria da *justiça como equidade*. Rawls descreverá da seguinte forma esta diferenciação:

Considero por conseguinte que o conceito de justiça se define pela atuação de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada de vantagens sociais. Uma concepção de justiça é uma interpretação dessa atuação.<sup>179</sup>

Deve-se ter em mente que a idéia norteadora da teoria de justiça de Rawls é que os princípios da justiça, que constituem o objeto do consenso original, são aqueles que pessoas livres e racionais preocupadas com os seus próprios interesses aceitariam em uma posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Estes princípios devem regular todos os acordos subsequentes, devendo especificar também as

---

<sup>177</sup> PARIJS (1997: 61)

<sup>178</sup> RAWLS (2002: 03)

<sup>179</sup> RAWLS (2002: 11)

formas de governos que podem se estabelecer e os tipos de cooperação social que se pode assumir. É dessa forma que se definirá a teoria da *justiça como equidade*.

A adoção desses princípios justifica-se também por um procedimento denominando *equilíbrio reflexivo*. Este procedimento terá o papel de analisar se os princípios escolhidos combinam com as ponderações dos indivíduos sobre a justiça. Em outras palavras, trata-se de um método que estabelece a coerência entre os juízos ponderados sobre casos particulares e o conjunto de princípios éticos e seus pressupostos teóricos. Entende-se mais facilmente este método quando se reconhece que apesar de existirem casos “pacificados”, isto é, os quais julga-se já ter chegado a um juízo confiante e imparcial (por exemplo, a certeza de que a discriminação racial é injusta) existem ainda muitas questões “em aberto”; ou seja, quanto a estas as pessoas ainda têm uma opinião vacilante (como o julgamento acerca da melhor forma de se distribuir renda).

O *equilíbrio reflexivo* determina que se observe se as condições do pacto original têm força para produzir um conjunto significativo de princípios. Caso não tenha, deve-se procurar outras premissas que correspondam às convicções de justiça existentes. Pode-se asseverar, então, que é uma forma de reavaliação da situação inicial e dos juízos ponderados, por meio da qual pode-se modificar os juízos e conformá-los aos princípios ou então alterar as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original. Este procedimento, segundo Rawls, possibilita que se estabeleça uma configuração inicial capaz de produzir princípios aptos a representar os juízos devidamente ajustados. A este estado de avanços e recuos, o autor denominará *equilíbrio reflexivo*, que, segundo ele:

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.<sup>180</sup>

Deve-se assinalar ainda que Rawls fundamenta o caráter neutro de sua teoria através da *posição original* e da *teoria restrita do bem*. Estes conceitos são os pilares que sustentam a teoria de justiça rawlsiana como uma teoria neutra, ou melhor, que prioriza o justo sobre o bem. Sendo assim, o filósofo afirma que as condições da *posição original* seriam aquelas que seriam escolhidas por todo indivíduo racional e razoável independente de sua concepção de bem. Por outro lado, estas condições eram aquelas que seriam escolhidas por qualquer indivíduo capaz de subscrever uma *teoria restrita do bem*.

---

<sup>180</sup> RAWLS (2002: 23)

Para se entender a *teoria restrita do bem* é necessário que se faça uma breve digressão ao que já foi estabelecido aqui. As *partes* na *posição original* compartilham um contexto que se caracteriza pela escassez moderada de recursos e pelo conflito de interesses (i. e., as *circunstâncias de justiça*). Assim, a *teoria restrita do bem* é definida pelos seguintes aspectos com os quais as *partes* concordam, apesar do fato do pluralismo. Primeiramente, há um consenso que é melhor realizar a própria concepção de bem do que não realizá-la, em segundo lugar reconhece-se que para realizar esta concepção de bem é melhor dispor da maior gama individual de recursos possível e conseqüentemente todos concordam que é possível que se identifique um conjunto de bens que servem como meios para a realização de toda concepção de bem<sup>181</sup>. Deste modo, pode-se afirmar que a neutralidade da teoria de justiça proposta por Rawls se configura através de uma definição mínima de bens compatível com toda concepção razoável de bem.

Já a idéia de *posição original* demonstra o aspecto neutro da teoria em questão porque o *véu da ignorância* nos obriga a considerar uns aos outros como fins e não como meios, apontando para a idéia da *posição original* como uma leitura dos conceitos kantianos de *autonomia* e do *imperativo categórico*. Esta leitura do conceito de *posição original* ficará mais clara ainda neste capítulo quando for estudada a influência kantiana na obra de Rawls.

Para finalizar esta questão, há ainda que se ressaltar que apesar de a filosofia rawlsiana determinar a prioridade do justo sobre o bem, estas duas noções são congruentes já que se pode estabelecer que as *partes* escolhem os dois princípios de justiça na *posição original* para conseguir promover a sua concepção de bem. Pode-se afirmar, então, que *os princípios de justiça terão primazia sobre o bem em dois sentidos: porque podem ser defendidos de uma forma que não pressupõe a validade de nenhuma visão específica do bem; e porque colocam limites às formas pelas quais os cidadãos podem se empenhar em realizar as concepções de bem que julgam ser verdadeiras.*<sup>182</sup>

O caminho a ser trilhado a partir de agora é o de uma apresentação dos princípios e de seus aspectos gerais. Deste modo, Rawls acredita que os princípios que seriam adotados na situação inicial (*posição original*) são os seguintes:

---

<sup>181</sup> Cf. SILVEIRA (1994: 67)

<sup>182</sup> VITA (2000: 31)



*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 outras*<sup>183</sup>

*Segundo: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades*<sup>184</sup>

O primeiro princípio demanda a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos enquanto que o segundo princípio determina que desigualdades de riqueza e autoridade são justas somente quando resultam em benefícios compensatórios para todos, em especial para os menos favorecidos da sociedade. Pode-se constatar que a formulação destes princípios considera a estrutura social como composta por duas partes distintas (no que concerne à teoria de justiça): uma que trata dos aspectos do sistema social que definem e asseguram liberdades básicas iguais e outra que diz respeito aos aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais.

Van Parijs esclarece esta questão ao abordar a relação entre a justiça como equidade e seus dois princípios:

A justiça exige uma distribuição estritamente igual de certos bens primários: as liberdades fundamentais (princípio 1 ou **princípio de igual liberdade**) e as possibilidades de acesso às diversas funções e posições (princípio 2b ou **princípio de igualdade eqüitativa de oportunidades**), e uma distribuição de outros bens primários – prerrogativas e poderes ligados a essas funções e posições, riqueza e renda, bases sociais do auto-respeito – que maximiza a parte que cabe aos mais desfavorecidos (princípio 2a ou **princípio da diferença**).<sup>185</sup>

Rawls determina que estes princípios devem obedecer a uma ordenação *léxica*, que é a seguinte: o primeiro deverá ter prioridade sobre o segundo e a segunda parte do segundo princípio será prioritária sobre a primeira. Esta conjunção hierarquizada dos princípios 1 (*princípio de igual liberdade*), 2b (*princípio de igualdade eqüitativa de oportunidades*), 2a (*princípio de diferença*) se apresenta como uma teoria rival do utilitarismo, este sendo

---

<sup>183</sup> RAWLS (2002: 64)

<sup>184</sup> RAWLS (2002: 88)

<sup>185</sup> PARIJS (1997: 69)

formulado através de um único princípio: *é justa uma sociedade que maximiza a soma (ou a média) dos níveis de bem-estar (ou de utilidade) de seus membros*<sup>186</sup>.

A ordenação formulada por Rawls aponta para uma concepção de justiça que enfocará não só a garantia das liberdades fundamentais, como também a forma como tais liberdades são distribuídas no âmbito social. Tal conjunção significa também que as liberdades básicas só podem ser violadas quando entram em choque com outras liberdades básicas, logo não se pode justificar qualquer violação das liberdades básicas com base em vantagens econômicas e sociais.

Rawls afirma que os dois princípios apresentados em *Uma Teoria de Justiça* são um caso especial de uma concepção mais geral de justiça que pode ser definida da seguinte maneira:

Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da auto-estima – devem ser distribuídos igualmente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos.<sup>187</sup>

Para o filósofo a injustiça se configura através de desigualdades que não beneficiam a todos. No intuito de esclarecer esta concepção de justiça convém que se acompanhe passo a passo a hipótese da qual o autor lança mão para a sua ilustração. Neste caminho, o primeiro passo é se supor que uma *estrutura básica* da sociedade distribua certos *bens primários*, ou seja, coisas que um homem racional presumivelmente aspire. São bens que têm uma utilidade e independem dos planos racionais de vida de uma pessoa.

O autor demonstra que os *bens primários* podem ser de duas espécies: sociais e naturais. Os *bens primários* sociais são os direitos, as liberdades e oportunidades, renda e riqueza enquanto que os *bens primários* naturais são bens como a saúde, o vigor, a inteligência e a imaginação.<sup>188</sup> Quanto aos bens naturais, percebe-se que a *estrutura básica* pode influenciar em sua posse, mas eles não estão sob seu controle de forma direta. Deve-se ressaltar ainda a importância conferida por Rawls à auto-estima como um importante bem primário social.

A chave para que se entenda a hipótese indicada é imaginar uma sociedade na qual todos os *bens primários* sociais sejam distribuídos igualmente. É a partir deste estado hipotético que surge a possibilidade de se pensar em melhorias que podem ser efetuadas quando se estabelecem desigualdades de riqueza e de autoridade que colocam todos em

---

<sup>186</sup> PARIJS (1997: 69)

<sup>187</sup> RAWLS (2002: 66)

<sup>188</sup> RAWLS (2002:98)

melhores condições do que a situação inicial imaginada. Tal melhoramento na situação de todos se adequará à concepção de justiça demonstrada.

#### 1.10.1. O contratualismo da teoria de justiça como equidade

Conforme nos mostra os filósofos australianos Kukathas e Pettit<sup>189</sup>, o aspecto contratualista da obra de John Rawls foi provavelmente o que causou o maior impacto quando esta foi publicada em 1971. Isso porque para a maior parte dos teóricos políticos, a concepção contratualista pertencia aos séculos passados, estando ligada ao pensamento de autores como Hobbes Locke e Rousseau. Assim, o contratualismo rawlsiano distancia-se do modelo hobbesiano e kantiano. Isto porque não se trata de um contrato original que marca a entrada em uma sociedade ou em alguma forma específica de governo e sim um acordo original que possibilita a determinação de princípios de justiça que guiarão a sociedade.

Rawls justifica sua apropriação da terminologia contratualista afirmando que o termo “contrato” transmite as seguintes idéias que estão presentes em sua teoria: a) a escolha racional, pois os princípios serão escolhidos por pessoas racionais que possam os explicá-los e justificá-los; b) a pluralidade, pois os princípios regularão as relações entre as pessoas de um grupo social; c) a publicidade, dado que os princípios deverão ter um alcance tal por serem fruto de um consenso e d) o vínculo com a tradição contratualista, que ajuda a delimitar as idéias que serão tratadas. Rawls, alerta, porém, que a teoria da *justiça como equidade* não é uma teoria contratualista completa, dado que a idéia desta abarca um sistema ético relativamente completo, mas não é este o objetivo da teoria rawlsiana, pois esta se restringirá aos princípios de justiça e os que se relacionam com estes de forma mais próxima.

A idéia de estado de natureza é representada pela posição equitativa que as *partes* ocupam na *posição original*. Cabe destacar que Rawls enfatiza que a *posição original* é uma condição hipotética, ou seja, não se trata de um momento histórico ou de uma condição primitiva, aliás, esta leitura (hipotética) do pacto original, para o filósofo norte-americano, está consolidada no pensamento de Kant. Deste modo, Rawls entende a *posição original* como o *status quo* inicial apropriado para que se chegue a acordos fundamentais que sejam

---

<sup>189</sup> KUKATHAS E PETTIT (1999:17)

equitativos (*fair*), isto é, justos. Esta é a justificativa para o nome dado a sua teoria: *justiça como equidade*. Neste sentido, eis o que afirma Rawls:

Isso explica a propriedade da frase “justiça como equidade”: ela transmite a idéia de que os princípios da justiça são acordados numa situação inicial que é equitativa. A frase não significa que os conceitos de justiça e equidade sejam a mesma coisa, assim como a frase “poesia como metáfora” não significa que os conceitos de poesia e metáfora sejam a mesma coisa.<sup>190</sup>

Os termos *equidade* e *justiça* não são a mesma coisa, ou seja, justiça não é equidade. No entanto, a equidade como requisito do acordo inicial garante que as decisões tomadas nas circunstâncias determinadas pela *posição original* sejam justas. Tal relação será tratada no próximo capítulo, o objetivo aqui foi o de demonstrar o caminho traçado por Rawls para retomar a tradição contratualista, não mais para justificar a criação de um Estado e sim para escolher princípios que regularão uma sociedade, que ele denominará de *bem ordenada*. Isto é:

uma sociedade é bem-ordenada não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça. Isto é, trata-se de uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios.<sup>191</sup>

Kukathas e Pettit mostram que o método contratualista de Rawls tem como motivação a escolha do melhor arranjo social no que diz respeito à justiça, pois ele confirma aquela organização que tiver sido escolhida através de uma imparcialidade forçada pelas restrições do véu da ignorância.

### 1.10.2. Fundamentando o Contrato Social

---

<sup>190</sup> RAWLS (2002: 14)

<sup>191</sup> RAWLS (2002: 05)

Nosso intento nesta etapa é o de estabelecer uma articulação entre Hobbes, Kant e Rawls, mais especificamente através da forma como estes fundamentaram a concepção contratualista. A articulação entre estes três autores se justifica porque, conforme se demonstrará, Rawls recepciona os princípios kantianos e rejeita a concepção hobbesiana de contrato social. Ocorre, porém, que com as mudanças que ele efetua em sua teoria, especificamente a partir da década de oitenta, verifica-se que esta passa a se distanciar do kantismo e, surpreendentemente, se aproxima da lógica hobbesiana.

Neste sentido, não há como deixar de citar os dois outros autores clássicos do contratualismo (Locke e Rousseau) neste estudo<sup>192</sup> para explicitar a base através da qual se desenvolve a crítica de Kant à Hobbes. Neste sentido, conforme mostra o professor Nythamar de Oliveria:

Afinal, entre Hobbes, Locke e Rousseau, Kant situa-se historicamente contra o absolutismo do primeiro[...] e teoricamente parece favorecer os outros dois, na sua reapropriação crítica dos princípios de tolerância e liberdade no primeiro e da vontade geral e soberania popular do segundo.<sup>193</sup>

Para conseguir demonstrar este distanciamento (entre Hobbes e Kant) torna-se necessário que se retome os conceitos que foram definidos no início do capítulo, isto é: estado de natureza, contrato social e estado de direito.

A chave para se compreender o distanciamento entre os dois autores é o conceito de liberdade. Conforme se verificou, liberdade para Hobbes significa não-impedimento (não-obstrução, conforme Pettit descreve). Kant, porém, tem um entendimento divergente do hobbesiano. Conforme se mostrou, para Kant a liberdade também terá uma concepção negativa, mas esta não se identificará com o não-impedimento de Hobbes e sim com a não determinação pelos impulsos sensíveis. Mas o conceito de liberdade que fundamenta a saída do estado de natureza e a entrada no contrato social na ótica kantiana é o seu conceito positivo de liberdade, como autodeterminação da razão pura.

---

<sup>192</sup> No presente texto recorreremos às idéias principais destes autores visando esclarecer o distanciamento de Kant e Rawls em relação à Hobbes. A ausência de Locke e Rousseau nesta análise se justifica pelo próprio escopo da pesquisa, isto é, o de verificar se a filosofia de Rawls está fundamentada em uma violência impossível de se justificar. Para tal, escolhemos Hobbes como o autor que, por excelência, mostra a violência não só como origem do pacto social (pelo temor a ela), mas também como o que mantém o poder estatal (na figura do soberano que detém o poder coativo). A escolha por Kant também foi necessária dado sua enorme influência no pensamento rawlsiano. Por este motivo, para o fim do presente estudo, é necessário verificar se o distanciamento buscado por Rawls com relação ao contratualismo hobbesiano consegue, de fato, não assimilar a idéia de violência que está contida nele.

<sup>193</sup> Cf. OLIVEIRA em [WWW.geocities.com/nythamar/rawls3.html](http://WWW.geocities.com/nythamar/rawls3.html), acessado em 23-05-2007.

Esta divergência tem conseqüências estruturais na própria idéia de contrato social entre ambos. Dando seguimento à interpretação de Pettit, no entendimento de uma liberdade no estado de natureza como não-comprometimento, Hobbes mostra que o contrato social surge através de um racionalismo de escolha. Contrapondo-se a esta idéia está a justificativa kantiana do contrato “originário” como fruto do exercício da autonomia da vontade geral (liberdade positiva). Deste modo, a liberdade que é garantida pelo soberano no Estado de Direito de Hobbes, na filosofia kantiana é garantida pela autolegislação.

Interessa notar ainda que apesar de os dois autores afirmarem que não há que se afirmar a justiça ou injustiça (no sentido de se determinar se uma ação é justa ou não) antes do contrato social/ “original” (esta sendo estabelecida apenas após o mesmo) eles terão uma concepção divergente de justiça, pois em Kant ela se vincula a idéia de imparcialidade (pois trata-se de uma idéia da razão prática e, por este motivo, universalizável). Já em Hobbes o estabelecimento da justiça se dá através da idéia de vantagem mútua (ou regramento de interesses). Verifica-se, ainda, que o que motiva o estabelecimento de um estado de direito em Hobbes é o medo, já em Kant observa-se que a passagem do estado de natureza para o estado civil ocorre por *dever*.

Ocorre que as semelhanças entre os dois também não são poucas: ou seja, ambos compreendem o estado de natureza como uma condição marcada por uma impossibilidade de segurança frente à violência, sendo que Kant determina que apenas a ameaça já justifica (no estado de natureza) o uso da coerção. Kant destaca ainda, neste sentido, que só após a instituição do direito há que se falar em coerção justa. De forma análoga, Hobbes afirmará que o poder do estado que garantirá a justiça. Verifica-se, assim, uma mudança conceitual interessante que está presente no texto dos dois autores: isto é, fala-se em violência antes do contrato social e após a instituição do mesmo em um poder coercitivo (Hobbes) ou coerção justa (Kant).

Na apropriação rawlsiana do contratualismo, Rawls rejeita o modelo hobbesiano de contrato na passagem do estado de natureza ao estado de direito. Isto é, ele compartilha das críticas kantianas à formulação do contrato prevista de Hobbes. Neste sentido, Rawls constata que o *Leviatã* de Hobbes *levanta problemas especiais para o contratualismo e, no que tange a concepções de liberdade e do bem, a inevitável identificação do estado de natureza com a guerra de todos contra todos restringe a concepção do contrato como dispositivo de*

*regramento de interesses e vantagens individuais.*<sup>194</sup> Portanto, dado que Rawls inicia o seu texto *Uma Teoria de Justiça* ressaltando a sua intenção contratualista, foi essencial, para o seu escopo, que ele demonstrasse a sua rejeição do modelo hobbesiano. O próximo item demonstrará o modo como Rawls se apropria da herança kantiana, trata-se de um passo necessário para conseguir distinguir claramente o “primeiro Rawls” (do livro *Uma Teoria de Justiça*) do “segundo Rawls” (do *Liberalismo Político*), que será estudado no terceiro capítulo deste trabalho.

### 1.11. RAWLS E A HERANÇA KANTIANA

É importante que se aborde agora a relação que Rawls estabelece entre sua teoria e a filosofia kantiana. Rawls fará uma interpretação da obra de Kant que não tem o escopo de ser uma interpretação da doutrina de Kant propriamente dita e sim uma interpretação à luz da sua teoria de *justiça como equidade*. É necessário que se estabeleça tal fato porque Rawls abandona o entendimento de Kant no que concerne às dicotomias características da filosofia kantiana (como a dicotomia entre o necessário e o contingente, a forma e o conteúdo, etc.) justificando que a concepção moral kantiana tem uma estrutura mais discernível quando estas dicotomias são remodeladas no âmbito de uma teoria empírica.

Rawls fará uma relação entre a sua teoria e dois conceitos kantianos fundamentais: o conceito de *autonomia* e o conceito de *imperativo categórico*. Assim, Rawls afirmará que o *princípio de igual liberdade* deriva de uma concepção de justiça baseada em uma interpretação cujo alicerce é a noção kantiana de autonomia. Verifica-se que, na filosofia kantiana, os princípios morais são o objeto da escolha racional, ou seja, para Kant a legislação moral deve ser acatada em determinadas condições que caracterizam os homens como seres racionais e livres. Seguindo este raciocínio, Rawls assegurará que a *posição original* é uma forma de interpretar esta concepção.

O autor acredita que na concepção kantiana uma pessoa age de forma autônoma quando os princípios que guiam a sua ação são escolhidos como os que expressam da forma mais adequada a sua condição de ser racional igual e livre. Por outro lado, quando a pessoa age norteada pela sua posição social ou por seus dotes naturais, por exemplo, ela estará agindo de forma heterônoma. Constata-se, através desta linha argumentativa, que o *véu de ignorância*

---

<sup>194</sup> Idem

faz com que as *partes* que ocupam a *posição original* não tenham acesso ao conhecimento que as possibilitariam escolher princípios heterônomos. Não se pode deixar de ressaltar que Rawls reconhece que este raciocínio faz acréscimos à concepção de Kant, mas ele acredita que tais acréscimos são naturais e se mantêm próximos o bastante da doutrina de Kant, no sentido que Rawls a concebe, ou seja, através de uma perspectiva global de seus textos sobre a ética.

A segunda relação que se estabelece concerne ao imperativo categórico kantiano<sup>195</sup>. Rawls considera que os princípios de justiça se apresentam de forma análoga ao imperativo categórico. Para fundamentar esta formulação Rawls demonstra a sua interpretação quanto ao entendimento kantiano de imperativo categórico. Neste sentido ele estabelece que Kant tem por imperativo categórico um *princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza racional igual e livre*<sup>196</sup>.

Desta forma, tal princípio não deverá se fundamentar nem ter como uma pressuposição um desejo ou um objetivo em particular. Quando se contrapõe ao imperativo categórico um imperativo hipotético, no qual certos procedimentos são tomados tendo em vista algum objetivo em especial, constata-se que a aplicabilidade dos imperativos hipotéticos deriva de se ter um objetivo e tal fato não é condição necessária para um ser humano ser um indivíduo racional.

Pode-se argumentar que apesar de as partes não terem objetivos particulares, elas desejam certos *bens primários*. Tal argumento, porém, não será válido porque tais *bens primários* estão desvinculados de particulares, são bens que o homem deseja devido à sua racionalidade. Assim, a busca por *bens primários* deriva de suposições mais gerais sobre a racionalidade e sobre as condições de vida humana, que são conhecimentos que o *véu da ignorância* não veda. Rawls estabelece que:

Agir com base nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer sejam os nossos objetivos particulares. Isso simplesmente reflete o fato de que nenhuma dessas contingências aparece como premissa em sua dedução.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> A conhecida fórmula do imperativo categórico kantiano está presente no texto *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e determina o seguinte: “procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal”.

<sup>196</sup> RAWLS (2002: 277)

<sup>197</sup> RAWLS (2002: 278)



Temos, então, os elementos que definem a apropriação crítica da filosofia kantiana feita por John Rawls. Falta, contudo, tratar da dimensão procedimental da teoria de Rawls, denominada por ele de “construtivismo kantiano”, para completar a relação que está sendo estabelecida entre a teoria de justiça de Rawls e os conceitos kantianos de autonomia e imperativo categórico.

O próprio fato de as *partes* na *posição original* serem mutuamente desinteressadas reflete a noção kantiana de autonomia na medida em que *permite a escolha de um sistema de objetivos finais que seja livre*<sup>198</sup>. Nas palavras do autor:

A posição original pode, então, ser vista como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica.<sup>199</sup>

Já se indicou no presente trabalho que Rawls acrescentará elementos aos conceitos kantianos. São acréscimos que ficam evidentes quando se constata que há na “construção” rawlsiana “impurezas” empíricas no que concerne à formulação dos princípios de justiça. Tal fato ocorre quando, por exemplo, supõe-se que as *partes* que escolherão os princípios de justiça na *posição original* preferem ter mais do que menos *bens primários*.

Ademais, deve-se ressaltar aqui que os *bens primários* não derivam de pesquisa empírica sobre o que é universalmente considerado pelos indivíduos como condições essenciais à sua felicidade. Estes bens serão o resultado de uma reflexão quanto ao contexto e os meios requeridos para que a pessoa realize seus interesses superiores, no sentido particular que estes são estabelecidos na *posição original*.

Os interesses superiores são o de desenvolver e exercer as duas capacidades morais, que são a capacidade de ter um senso do que é bom e justo e a capacidade de escolher, de modificar e de tentar realizar a sua própria concepção do bem, qualquer que seja ela. Em outras palavras, são estas faculdades que possibilitam que se formule um conceito de bem e um conceito de justiça.

As capacidades morais (*moral powers*) são a *razoabilidade* e a *racionalidade* dos cidadãos. A razoabilidade é o senso de justiça e a racionalidade vincula-se com o poder de escolher, reformular e recriar o seu conceito de bem. Apesar de Rawls estabelecer uma distinção e uma complementaridade entre estes dois conceitos posteriormente, é fundamental que se diga que tal fato não está presente de forma explícita em *Uma Teoria de Justiça*. Tendo

---

<sup>198</sup> RAWLS (2002: 278)

<sup>199</sup> RAWLS (2002: 281)

em vista, no entanto, que esta concepção é pressuposta em várias passagens do texto em questão, especialmente quando se estabelece a prioridade do justo sobre o bem, justifica-se a apresentação dela aqui.

Enfim, deve-se indicar que Rawls solicitará para os resultados do procedimento construtivo um estatuto de “verdade”. A justiça para o autor é, nesse sentido, *puramente procedimental*. Rawls não estabelece que os princípios de justiça que surgem do seu procedimento (adequadamente utilizado) são verdadeiros e sim que são os mais razoáveis para nós. Van Parijs elucida esta questão da seguinte maneira:

Para que o procedimento de Rawls tenha um sentido para nós, é preciso, pois, que admitamos que o justo pode ser determinado, da maneira construtivista, ao fim de um procedimento que permite chegar a um acordo razoável entre todas as partes – e não descoberto, ao modo platônico (por exemplo), como entidades pré-existentes.<sup>200</sup>

Através da adoção do construtivismo kantiano Rawls resgata o princípio da autonomia e o imperativo categórico de forma prática, rechaçando as leituras que reduzem estes conceitos a um formalismo estéril. Dessa forma, no terreno da filosofia moral, é possível ainda estabelecer que apesar da distância –necessária - entre “o que é” e “o que deve ser” a leitura rawlsiana da filosofia de Kant permite que este segundo termo deixe de ser relegado à fantasia para entrar no âmbito da viabilidade.

Embora o presente estudo tenha se concentrado apenas na presença da herança kantiana na obra de Rawls, é fundamental esclarecer que o filósofo apresenta a sua teoria como uma teoria inspirada no contratualismo presente nas obras de Locke, Rousseau e Kant. Assim sendo, as obras tidas por ele como definidoras da tradição contratualista são as seguintes: *Segundo Tratado sobre o Governo* de Locke, *O Contrato Social* de Rousseau e os trabalhos de Kant começando com *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

## 1.12. DA TEORIA DE JUSTIÇA AO LIBERALISMO POLÍTICO

Deve-se destacar, inicialmente, que as revisões e esclarecimentos efetuados por John Rawls em sua teoria tiveram dois momentos distintos. O primeiro marcou a primeira década após a publicação de *Uma Teoria de Justiça* (isto é, de 1971 à 1981) e o segundo momento foi

---

<sup>200</sup> PARIJS (1997: 68)

de 1982 até o início da década de noventa<sup>201</sup>. Em 1993 o filósofo publica o livro *O Liberalismo Político* (que reúne os seus principais textos que reformulam a teoria de *justiça como equidade*) e, no mesmo ano, apresenta o seu texto *O Direito dos Povos*, que amplia a sua concepção contratualista para a esfera global.

Cabe a ressalva, ainda, de que apresentar a teoria de John Rawls em seus dois momentos distintos é uma tarefa interpretativa que, inevitavelmente, não conseguirá abarcar a totalidade de questões que compõem o liberalismo rawlsiano. Neste sentido, o estudo será efetuado dentro do recorte teórico proposto, buscando responder à questão essencial de nossa pesquisa, isto é: há uma violência originária que marca a obra *Uma Teoria de Justiça*?

Há duas intenções fundamentais na obra *Uma Teoria de Justiça*: 1) encontrar os princípios de justiça que sirvam de base para uma sociedade bem ordenada e 2) justificá-los de forma neutra. Neste sentido, conforme demonstra Pablo da Silveira, nos primeiros dez anos após a publicação deste texto, o debate centrou-se majoritariamente no questionamento acerca da primeira pretensão de Rawls. Assim, as seguintes questões guiaram o debate: *a sociedade rawlsiana é, efetivamente, a sociedade mais justa que se pode conceber dado a diversidade radical das concepções de bem (o fato do pluralismo) e a escassez moderada de recursos? Os indivíduos na posição original escolheriam precisamente os princípios elencados por Rawls?*  
202

Para responder a primeira questão, Rawls retoma o aspecto kantiano de sua teoria, apontando para a concepção de pessoa “racional” e “razoável”, que é representada pelas partes na posição original. Deste modo, Rawls demonstra que a sua concepção de justiça possibilita o exercício da autonomia plena dos indivíduos na sociedade bem ordenada, que tem como traços distintivos o fato de ser uma concepção pública de justiça, representar as pessoas como morais livres e iguais e ser estável<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> Rawls trabalhou em sua teoria até 1995, após este ano, motivos de saúde impediram-no de continuar o seu trabalho acadêmico.

<sup>202</sup> SILVEIRA (1994:63)

<sup>203</sup> É necessário que se estabeleça que o problema de assegurar a estabilidade acompanha a filosofia de Rawls até o *Liberalismo Político*. Assim, na introdução deste, Rawls afirma que se trata de um texto que começa tomando com a maior seriedade o distanciamento absoluto entre conflitos latentes irreconciliáveis (tradução livre de: *political liberalism starts by taking to heart the absolute depth of that irreconcilable latent conflict*. RAWLS (2005: xxvi )

A resposta à segunda questão (que tange aos princípios de justiça que seriam escolhidos) remete especialmente à objeção de Nozick ao princípio da diferença.<sup>204</sup> Deve-se notar, porém, que o debate que tange ao questionamento dos princípios de justiça apresentados por Rawls (isto é, se eles são os mais justos ou não) passou a ser substituído pela seguinte questão: “os princípios de justiça na teoria de *justiça como equidade* podem ser considerados como os mais justos *para todos os membros de uma sociedade plural*? Esta transição justifica o fato de não analisarmos os desdobramentos da segunda questão neste trabalho, pois as mudanças que Rawls efetua em sua teoria no *Liberalismo Político* são determinadas pela tentativa de se responder às demandas dos teóricos comunitaristas. Em outras palavras, Rawls buscará mostrar que a sua teoria não reivindica uma determinação metafísica pré-estabelecida acerca da identidade e natureza das pessoas e que, tampouco, envolve a defesa de uma verdade universal filosófica.<sup>205</sup> Logo, são estas mudanças que guiarão a argumentação do terceiro capítulo.

---

<sup>204</sup> As objeções de Nozick à Rawls não podem ser excluídas de qualquer trabalho que se propõe a estudar a teoria de justiça deste autor. Isso porque Nozick foi um dos principais críticos da teoria de *justiça como equidade*, particularmente a idéia de justiça distributiva que decorre desta. Neste sentido, os autores libertários (*libertarians*) expandem o domínio do primeiro princípio de Rawls (que atribui as liberdades básicas) a ponto de inviabilizar a aplicação do segundo princípio de justiça (o princípio da diferença, que exige a igualdade equitativa de oportunidades e maximização dos benefícios dos menos favorecidos). De modo geral pode-se afirmar que, para os libertários, “há uma tensão, e mesmo uma incoerência, entre a preocupação com a liberdade individual expressa pela prioridade absoluta que Rawls atribui ao primeiro de seus princípios e a opressão ao indivíduo pela coletividade indissociavelmente ligada à aplicação do segundo”. Cf. PARIJS (.1997:164). Mesmo com esta crítica ao projeto rawlsiano, Nozick afirmou, após a publicação da obra *Uma Teoria de Justiça*, que *filósofos políticos devem agora ou trabalhar no âmbito da teoria de Rawls ou explicar porque não o fazem*. NOZICK (1974: 183) Tradução livre de: “*political philosophers now must either work within Rawls’ theory or explain why not.*” No entanto, este debate aponta para o tema da justiça distributiva, que não será diretamente analisado no presente estudo. Cabe porém, indicar que autores como Álvaro de Vita (cujo livro “A justiça igualitária e seus críticos” oferece de forma esclarecedora o panorama deste debate a partir da obra de Rawls) e Philippe van Parijs (filósofo que defende a “renda mínima universal” a partir da lógica estabelecida na teoria de *justiça como equidade*) desenvolvem este tema com maior rigor em seus textos.

<sup>205</sup> Cf. KUKATHAS E PETTIT (1990:133)

## CAPÍTULO II – MUDANÇAS NA TEORIA DE *JUSTIÇA COMO EQÜIDADE*, OBSTÁCULOS DO CONTRATUALISMO E A CRÍTICA DE DERRIDA

O primeiro passo deste capítulo final será o de apontar para as principais modificações efetuadas por Rawls em sua teoria. A obra *Uma Teoria de Justiça* foi amplamente criticada nos anos que seguiram a sua publicação, pois tanto os autores libertários (*libertarians*)<sup>206</sup> quanto representantes do comunitarismo<sup>207</sup> criticaram o projeto rawlsiano. Rawls não foi indiferente às críticas a sua teoria, ao contrário, o filósofo norte-americano buscou responder aos seus críticos esclarecendo e transformando o seu texto principal<sup>208</sup>. Neste caminho, a obra *Liberalismo Político*, publicada em 1993, reuniu os principais artigos que o autor escreveu na década de 80 e que retomaram as questões problemáticas presentes em sua primeira obra.

No entanto, o principal motivo desta análise é no sentido de se verificar se a crítica de Derrida atinge ou não a teoria de justiça como eqüidade. Assim, pretende-se buscar um “diálogo” entre os dois filósofos no último item do capítulo. Logo, trata-se da etapa final que é necessário que se cumpra para se verificar se há, ou não, na teoria de John Rawls, uma violência originária.

### 2.1. JUSTIÇA COMO EQÜIDADE: UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA, NÃO METAFÍSICA.

---

<sup>206</sup> A crítica libertária tem em Robert Nozick o seu principal representante, este filósofo busca estabelecer uma concepção de justiça na qual somente o estado mínimo se justifica. Assim, Nozick entende que a concepção de justiça de Rawls estabelece um Estado que atua continuamente na esfera individual.

<sup>207</sup> Autores como Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre e Charels Taylor representam a crítica comunitarista. Dentre estes, há os que criticam abertamente a obra de Rawls (como Sandel) e os que não apresentam uma crítica direta à teoria de *justiça como eqüidade*, mas que tecerem objeções implícitas ao projeto rawlsiano. Neste sentido, conforme demonstra Pablo da Silveira (em seu artigo *Teoría de la justicia y concepciones del bien: el caso de John Rawls versus Sandel & Co*) as críticas dos autores comunitários buscam mostrar que a neutralidade do projeto de Rawls não se sustenta em uma sociedade marcada pelo pluralismo, pois a sua teoria de justiça está associada a uma concepção de pessoa que “não desfruta de uma aceitação consensual entre os filósofos ou mesmo entre os membros razoáveis e racionais de uma sociedade pluralista” e está associada a uma concepção implícita de bem que também é objeto de desacordos razoáveis e racionais. SILVEIRA (1994:67)

<sup>208</sup> Cabe ressaltar que Rawls não admite que as mudanças em seu texto sejam em decorrência das críticas (tais como as comunitárias). Neste sentido, na introdução do *Liberalismo Político* Rawls, afirma que as mudanças em sua teoria decorrem do problema intrínseco ao *Uma Teoria de Justiça* de que a terceira parte de seu texto (parte III) não é consistente com o texto como o todo. Neste sentido, conforme já se estabeleceu, o texto divide-se em três partes: a teoria (na qual os princípios são estabelecidos), as instituições (como se realizarão os princípios de justiça) e os fins (que trata da questão da estabilidade). Em outras palavras: para o autor, a obra *Uma Teoria de Justiça* não é capaz de mostrar a estabilidade que seria decorrente de sua concepção de *justiça como eqüidade*.

Pode-se afirmar que o texto *Justiça como equidade: uma concepção política e não metafísica*, publicado em 1985, é um divisor de águas no pensamento de John Rawls, pois restringe o alcance da teoria de *justiça como equidade*. Rawls sustentará neste texto que as concepções de justiça devem ser independentes das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas.<sup>209</sup> Rawls reconhece que uma leitura de sua teoria como uma concepção moral e não política pode ser fruto de uma compreensão equivocada de seu texto anterior, *Construtivismo Kantiano na Teoria Moral*, afirmando ainda que um título mais apropriado para o seu ensaio seria “Construtivismo Kantiano na Filosofia Política”<sup>210</sup>. Conforme mostraremos, esta mudança de entendimento não foi bem recebida pela maior parte de seus interlocutores. Antes disso, porém, é necessário que se demonstre de que forma a compreensão de Rawls se modificou substancialmente a partir deste texto.<sup>211</sup>

Rawls estabelece que os seus objetivos no texto em questão são dois, isto é

e primeiro lugar, mostrar como uma concepção de justiça com a estrutura e com o conteúdo da justiça como equidade pode ser entendida como uma concepção política e não metafísica e, em segundo lugar, explicar por que devemos buscar tal concepção em uma sociedade democrática.<sup>212</sup>

Percebe-se que este questionamento possibilita que Rawls demonstre que a teoria de *justiça como equidade* não depende de uma presunção de verdade universal e tampouco pressupõe uma identidade essencial da pessoa. Conforme o filósofo demonstra no desenvolvimento de seu texto, trata-se de uma *concepção política* que adota a concepção de pessoa como *alguém que pode ser um cidadão*.

Seguindo o primeiro objetivo do autor, verifica-se que Rawls parte do seguinte pressuposto: nenhuma concepção moral geral pode fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça num Estado democrático moderno.<sup>213</sup> Rawls busca, assim, uma concepção praticável de justiça política. Para este autor, uma concepção

---

<sup>209</sup> Cf. RAWLS (1992:26)

<sup>210</sup> Idem

<sup>211</sup> Esta afirmação se justifica por entendermos que no texto anterior, isto é, no texto cujo objeto era o construtivismo kantiano, Rawls efetua não tanto modificações à sua teoria, mas sim, conforme as suas próprias palavras, “deslocamentos de ênfase”. Já o texto de 85 limita o alcance pretendido da teoria de *justiça como equidade* como uma consequência de uma mudança substancial no conteúdo da mesma, pois esta passa a ter o seu conteúdo definido em “termos políticos. Em outras palavras, Rawls busca uma concepção que dê espaço a uma “diversidade de doutrinas” e à “pluralidade de concepções conflitantes”. Ao tentar alocar esta diversidade de doutrinas, a teoria de Rawls pretende “esvaziar-se” substancialmente para conseguir ser publicamente reconhecida em um Estado democrático moderno, apresentando-se como uma teoria neutra, a tese que será desenvolvida na parte final do presente capítulo é que esta neutralidade não é possível de ser alcançada.

<sup>212</sup> RAWLS (1992: 26)

<sup>213</sup> RAWLS (1992: 27)

política tem que ser compatível com diversidade de doutrinas e a pluralidade de concepções divergentes.

Deve-se destacar que o princípio da *tolerância* passa a ser argumento cada vez mais forte no texto rawlsiano. Neste sentido, o autor faz referência a este princípio no início de seu texto, afirmando que o princípio de tolerância aplicado à filosofia remete a uma concepção política, e não metafísica, de justiça (pág. 26), afirmando posteriormente (pág. 33) que *a única alternativa ao princípio de tolerância é a utilização autocrática do poder do Estado*.

No entanto, no desdobramento deste argumento Rawls afirmará que

A filosofia como a busca da verdade a respeito de uma ordem metafísica e moral independente não pode, creio, oferecer uma base compartilhada operativa para uma concepção política da justiça numa sociedade democrática.<sup>214</sup>

Esta afirmação aponta para a restrição no alcance da filosofia política como um todo e Kukathas e Pettit criticam fortemente este “novo Rawls”<sup>215</sup>. Para estes autores, esta mudança na concepção rawlsiana não é bem vinda dado que

ela implica na aspiração da filosofia política em finalizar com todas as filosofias políticas, denotando ainda uma falta de esperança frente à possibilidade de qualquer avanço se realizar em política através do questionamento filosófico.<sup>216</sup>

Tendo estabelecido que uma concepção de justiça deva ser política, Rawls passa a demonstrar *como* a sua teoria contém as idéias que pertencem a uma concepção política da justiça<sup>217</sup>. Desenvolvendo esta tese, Rawls afirma que a idéia intuitiva básica da teoria de *justiça como equidade é a idéia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais*.<sup>218</sup> A idéia de cooperação social para Rawls é caracterizada por três fatores fundamentais: é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos, a cooperação envolve termos equitativos de cooperação e requer uma idéia de vantagem racional de cada participante.

---

<sup>214</sup> RAWLS (1992: 34).

<sup>215</sup> Deve-se ressaltar que a crítica contundente que estes filósofos fazem ao pensamento rawlsiano será retomada no final deste capítulo. Por este motivo, no momento, cabe apenas colocá-la em evidência.

<sup>216</sup> Cf. KUATHAS E PETTIT (1990: 151). Tradução livre de “*It suggests an aspiration for the political philosophy to end all political philosophies. Yet it also suggests despair as to the possibility of anything being accomplished in politics by philosophical inquiry*”.

<sup>217</sup> Deve-se destacar que para Rawls, as idéias básicas de sua teoria estão implícitas na sociedade democrática (ele reconhece, porém, que em *Uma Teoria de Justiça* estas idéias estão presentes, só que não são enfatizadas como em seus textos posteriores).

<sup>218</sup> RAWLS (1992: 35)

Reunida a esta idéia, surge a concepção rawlsiana de pessoa como alguém que pode ser um cidadão. Ou seja: *um membro plenamente cooperativo da sociedade ao longo de uma vida completa.*<sup>219</sup> A importância desta definição de pessoa na lógica rawlsiana é fundamentada pelo fato de que quando as pessoas se compreendem como cidadãs elas partem desta concepção em suas discussões das questões de justiça sem estar comprometidas em outras dimensões de sua vida, como as doutrinas compreensivas abrangentes que são sustentadas por elas. Nesta definição, Rawls une a idéia de cooperação social a de cidadão. Neste sentido, Silveira afirma que na teoria de justiça como equidade os indivíduos são livres e iguais na medida em que dispõem das capacidades necessárias para participar de um *sistema equitativo de cooperação*<sup>220</sup>. O mesmo autor assinala que Rawls continua a determinar que estas capacidades são as capacidades morais (*moral powers*), mudando, porém, o seu estatuto teórico, pois *já não se trata mais das aptidões característica de um sujeito autônomo no sentido kantiano e sim dos elementos essenciais de uma concepção de cidadão que se justifica em termos políticos*<sup>221</sup>.

Rawls continuará a marcar o distanciamento entre a sua teoria e a filosofia kantiana ao estabelecer a distinção entre *liberalismo político e liberalismo compreensivo*. No entanto, dado a importância da compreensão destes conceitos para a teoria rawlsiana, escolheu-se estudá-los separadamente no próximo sub-item.

Por fim é necessário que se destaque que a relação intrínseca entre cidadãos e sociedade (como *sistema equitativo de cooperação*) é necessária na teoria de *justiça como equidade*, pois são estes elementos que possibilitam que a *justiça como equidade* atinja o seu objetivo, conforme é possível de se depreender do texto rawlsiano:

dado que a questão de saber qual concepção de justiça é mais adequada à realização dos valores da liberdade e da igualdade tem sido por longo tempo profundamente polêmica na própria tradição democrática na qual os cidadãos são considerados pessoas livres e iguais, **o objetivo da justiça como equidade** é tentar resolver essa questão a partir da idéia intuitiva básica da sociedade como sistema equitativo de cooperação social na qual os termos equitativos de cooperação são acordados pelos próprios cidadãos.<sup>222</sup>

Deste modo Rawls reafirma o objetivo prático de sua teoria buscando, assim, desvincular-se tanto das críticas que afirmam que esta se encontra vinculada a uma concepção

---

<sup>219</sup> RAWLS (1992: 37)

<sup>220</sup> SILVEIRA (1994:73)

<sup>221</sup> Idem

<sup>222</sup> RAWLS (1992:50)



metafísica do indivíduo e que presume uma determinada verdade universal. No entanto, esta guinada teórica foi duramente criticada, conforme será demonstrado posteriormente.

## 2.2. LIBERALISMO POLÍTICO E LIBERALISMO COMPREENSIVO.

Conforme já se estabeleceu, a teoria de Rawls foi intensamente criticada pelos autores comunitaristas, pois estes entenderam que a sua teoria estava associada a uma compreensão de pessoa que não *era aceita de forma consensual entre os filósofos ou mesmo entre os membros racionais e razoáveis da sociedade pluralista*<sup>223</sup>. Buscando responder esta questão, Rawls mostrou a distinção entre o liberalismo *compreensivo* e o *liberalismo político*, demonstrando, ainda, que a sua concepção de justiça pertencia ao segundo grupo.

Esta distinção aparece pela primeira vez no texto *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. Nossa análise aqui será pautada por este texto, mas é necessário que se indique que o autor retoma esta distinção em textos posteriores, sendo que no livro *Liberalismo Político* ele consolida a distinção feita no texto de 1985.

A importância desta diferenciação é que ela possibilita que o filósofo afirme que as críticas de que a teoria de justiça vincula-se a uma concepção pré-determinada de sujeito moral é válida no caso do *liberalismo compreensivo*, mas não no *liberalismo político*. Isso porque na teoria de *justiça como equidade* a concepção de pessoa é estritamente política. Ou seja,

as pessoas podem aceitar essa concepção de si como cidadãos e utilizá-la na discussão de questões de justiça política sem estar comprometidas em outras dimensões de sua vida com os ideais morais abrangentes com frequência associados ao liberalismo.<sup>224</sup>

Rawls busca mostrar que o liberalismo é compatível com outras doutrinas compreensivas. No texto *The domain of the political and Overlapping Consensus* (1989), Rawls esclarece estes conceitos:

Diz-se que uma concepção é geral quando ela se aplica a uma grande variedade de questões (não está limitada); ela é compreensiva quando inclui concepções do que tem valor na vida humana, ideais particulares de virtude, de caráter e questões similares, que determinam a maior parte de nossas

---

<sup>223</sup> Cf. SILVEIRA, (1994:67-68\_

<sup>224</sup> RAWLS (1994: 51)

condutas não-políticas (limita-se nas questões de nossa vida como um todo).<sup>225</sup>

Já a idéia de uma *concepção política de justiça* é formulada tomando como base somente os termos das idéias intuitivas tidas como implícitas na cultura política pública de uma determinada sociedade. Conforme já se estabeleceu, dois exemplos destas idéias, para Rawls, são: a idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social e a idéia de cidadãos como livres e iguais.<sup>226</sup>

Rawls acredita que a *justiça como equidade* consegue identificar um “núcleo duro” através do que ele denomina de *consenso sobreposto*<sup>227</sup>. Ou seja, o autor sustenta que as idéias intuitivas são sustentadas pelas doutrinas abrangentes e inconciliáveis que existem em uma sociedade democrática e justa.

O autor passa, deste modo, a estabelecer um distanciamento entre a sua teoria e o liberalismo de Kant, pois enquanto a sua teoria preenche os requisitos de uma *concepção política* de justiça, a filosofia kantiana se enquadra em uma doutrina moral abrangente. Como exemplo disso, pode-se tomar o valor da plena autonomia, pois trata-se de um valor que está presente em uma sociedade bem ordenada, isto é, quando a *justiça como equidade* é plenamente realizada. Deste modo, Rawls afirma que a plena autonomia é especificada por uma concepção política de justiça. Já no liberalismo kantiano, este valor está relacionado com uma doutrina moral abrangente, já que trata-se de um ideal que é estabelecido como o único apropriado para fundamentar um regime constitucional. Rawls comenta esta asserção da seguinte forma:

Ela não significa, é claro, que o liberalismo de Kant e Mill não sejam concepções morais apropriadas a partir das quais se possa chegar a instituições democráticas. Mas elas são apenas duas entre as doutrinas filosóficas que têm probabilidade de durar e ganhar aderentes num regime democrático razoavelmente justo.<sup>228</sup>

Esta reformulação da teoria de justiça como equidade tem como objetivo responder aos que afirmaram que a sua obra partia de uma definição particular de sujeito moral. As duas características desta resposta que devem ser ressaltadas para o presente estudo são as

<sup>225</sup> Tradução livre de : *A conception is said to be general when it applies to a wide range of subjects (in the limit to all subjects; it is comprehensive when it includes a conception of what is of value in human life, ideals of personal virtue and h=character, and the like, that inform much of our nonpolitical conduct (in the limit, our life as a whole), RAWLS (1999:480)*

<sup>226</sup> RAWLS (1999:480)

<sup>227</sup> Conceito que será definido no próximo sub-item.

<sup>228</sup> RAWLS (1992:52)

seguintes. Rawls distancia-se de Kant em um aspecto essencial, isto é, sua teoria não tem mais uma fundamentação kantiana. Conforme se verificou no segundo capítulo (quando foi estudada a influência de Kant na obra de Rawls) trata-se uma mudança de entendimento bastante expressiva para o autor que sustentou que a posição original pode ser entendida como uma interpretação do imperativo categórico e da concepção kantiana de autonomia. Além disso, há que se enfatizar que a partir deste texto Rawls passa compreender a teoria de justiça como estritamente política.

### 2.3. O CONSENSO SOBREPOSTO E A CULTURA POLÍTICA PÚBLICA

A segunda crítica comunitarista se dirige à reivindicação de neutralidade da teoria rawlsiana.<sup>229</sup> Para respondê-la, Rawls passa a formular sua teoria de bens primários a partir das idéias de *consenso sobreposto* e de *cultura política pública*.<sup>230</sup>

Já se demonstrou que a idéia do *consenso sobreposto* estava presente no texto *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. No entanto, é a partir de 1987 com o texto *A idéia do consenso sobreposto* que Rawls passa a elucidar este novo conceito de sua teoria.

Este texto é essencial na teoria de Rawls e está presente (de forma revisada) no livro *Liberalismo Político*. Assim, a sua primeira versão concentra-se em mostrar que o *consenso sobreposto* assegura a neutralidade da concepção pública de justiça. O autor também definirá pela primeira vez o significado de “*fato do pluralismo*” e mostrará que a sua teoria encontra-se em uma posição intermediária entre a doutrina moral de Kant e o liberalismo de inspiração hobbesiana. Já no texto (com o mesmo título) publicado no *Liberalismo Político*, Rawls demonstra uma preocupação com o problema da legitimidade de sua teoria e retoma de forma mais detalhada a questão da estabilidade.

---

<sup>229</sup> A segunda crítica comunitarista refere-se ao que Sandel denomina de *thinness of the thin theory of goods*. Trata-se de uma objeção que tem uma versão mais radical (com Taylor), que afirma que a teoria de Rawls está implicitamente favorável a uma teoria que concebe o bem individual como o livre exercício da capacidade de escolha racional. Esta concepção, porém, está longe de ser aceita de forma consensual na medida em que tem como pressuposto uma teoria de sujeito entendido como *unencumbered self* (sujeito desencarnado). A versão menos radical desta crítica é defendida não só por filósofos comunitaristas como também por alguns filósofos liberais, como, por exemplo, Thomas Nagel e Joseph Raz. Esta crítica afirma que se pode aceitar que a concepção de bem proposta por Rawls é neutra em relação às diferentes concepções substanciais de bem, mas que ainda implica em uma meta-teoria de bem (pois trata-se de uma teoria de *como* o bem deve ser alcançado pelos indivíduos. O problema é que esta meta-teoria também pode ser objeto de um dissenso bem fundamentado. Cf. SILVEIRA (1994:70-71)

<sup>230</sup> Cf. SILVEIRA, (1994: 72)

No texto de 1987, o autor estabelecerá que as tarefas da filosofia política (em uma democracia constitucional) são: apresentar uma concepção pública de justiça que possa oferecer uma base pública compartilhada para a justificação das instituições políticas e sociais, *assegurar a estabilidade de uma geração para outra*.<sup>231</sup> Além disso, deve-se formular a *concepção política* de tal forma que seja possível conquistar o apoio de um *consenso sobreposto*, isto é:

Um consenso que seja afirmado pelas doutrinas religiosas, morais e filosóficas divergentes e que seja possível de se sustentar ao longo das gerações em uma democracia constitucional mais ou menos justa no qual o critério de justiça seja aquele da própria concepção política.<sup>232</sup>

Interessa notar que Rawls destaca que a concepção política de justiça não deixa de ser uma concepção moral, pois o seu conteúdo provém de certos ideais, princípios e modelos e que essas normas articulam certos valores, isto é, valores políticos.<sup>233</sup> A *concepção pública* de justiça diferencia-se, porém, das *doutrinas morais compreensivas*, como exemplo destas tem-se o utilitarismo e o perfeccionismo<sup>234</sup>. Isso porque estas não conseguem estabelecer um *fundamento publicamente aceitável para uma concepção política de justiça*.<sup>235</sup>

O filósofo estabelece que o *fato do pluralismo*, isto é, a diversidade de doutrinas (divergentes e irreconciliáveis) não é uma condição histórica passageira. Ao contrário, para o autor trata-se de uma característica permanente da *cultura pública* das democracias modernas. Rawls entende, assim, que a única forma de se manter um acordo público factível que se embasa em uma única doutrina compreensiva abrangente é através do uso opressivo do poder estatal.<sup>236</sup> Neste sentido, eis o que afirma Rawls:

como procuramos assegurar a estabilidade do regime constitucional e desejamos efetivar um acordo livre e voluntário sobre uma concepção pública da justiça que estabeleça pelo menos as exigências constitucionais essenciais,

---

<sup>231</sup> Cf. RAWLS (2001: 421)

<sup>232</sup> idem

<sup>233</sup> Idem

<sup>234</sup> Já se conceituou, ainda que brevemente, o utilitarismo. Pode-se depreender pelo ensaio de Rawls dedicado à Leibniz (Lectures on the History of Moral Philosophy.), que é da doutrina moral deste filósofo (o perfeccionismo metafísico) que Rawls se refere quando oferece o exemplo do perfeccionismo. Rawls demonstra que uma das características deste perfeccionismo metafísico é que “existe uma fixa ordem moral no universo que é provido pela natureza divina (no caso de Leibniz), um ordenamento que antecede e é independente de nós e que flui através das perfeições divinas, esta ordem especifica os ideais morais apropriados e as concepções das virtudes humanas, assim como o fundamento dos princípios de direito e de justiça” RAWLS,(2001: 109).

<sup>235</sup> Em nota de rodapé, Rawls estabelece que “por fundamento publicamente aceitável entendo o fundamento que inclua os ideais, os princípios e os critérios que o conjunto de membros de uma sociedade vai não apenas afirmar mas também reconhecer perante os outros como mutuamente válidos. Cf. RAWLS (2002: 251)

<sup>236</sup> Cf. RAWLS (2001:425)

devemos descobrir uma base de acordo diferente daquela proveniente de uma doutrina geral abrangente.<sup>237</sup>

A teoria rawlsiana propõe, então, uma mudança no ponto de partida das concepções de justiça. Não se trata mais de partir dos pressupostos de uma doutrina moral compreensiva e sim das idéias intuitivas tidas como latentes na cultura política pública. O autor reconhece, porém, que é inevitável que se recorra a algumas das determinações contidas nas compreensões abrangentes, por isso, o seu objetivo é reduzir ao máximo a dependência em relação aos detalhes mais específicos e traços mais controvertidos destas. Esta limitação, para o autor, será dada pela *razão pública*<sup>238</sup> que determinará quais são os elementos não controversos e que podem ser aplicados na concepção pública de justiça.

Rawls entende que a sua teoria é uma teoria liberal que se contra no meio termo dos liberalismos “hobbesianos” e os liberalismos que se fundam em doutrinas morais compreensivas (assim como o de Kant, por exemplo). Neste sentido, para o filósofo, o viés hobbesiano (isto é, o liberalismo como um *modus vivendi* garantido pela convergência de interesses individuais ou de interesses de grupo, coordenado e equilibrado por um dispositivo constitucional bem-concebido<sup>239</sup>) do liberalismo não consegue assegurar uma unidade social duradoura, já o segundo modo de liberalismo exposto não consegue assegurar um acordo satisfatório. Assim, ele defende que a sua teoria é um terceiro ponto de vista na seara liberal, conforme se verifica nas palavras do autor:

O liberalismo político é representado pelo nosso caso-modelo de um *consenso sobreposto* tido como um terceiro ponto de vista uma vez que se assume a concepção política em questão como liberal. Assim entendido, o liberalismo político é o ponto de vista no qual, sob as condições favoráveis que possibilitam a democracia constitucional, instituições políticas que satisfazem os princípios de uma concepção liberal de justiça efetivam valores

---

<sup>237</sup> RAWLS (2002: 252)

<sup>238</sup> A idéia de *razão pública* está indiretamente presente na obra *Uma Teoria de Justiça* (na seção 16), mas se desenvolve nos textos posteriores de Rawls (principalmente a partir do texto *Construtivismo Kantiano*) e a versão final de Rawls para esta idéia encontra-se no texto *The Idea of Public Reason Revisited* de 1997. Neste texto, Rawls afirmará que a idéia de *razão pública* pertence à concepção de uma sociedade constitucional democrática bem-ordenada. O autor estabelece que o conteúdo e a forma desta razão – a forma como ela é entendida pelos cidadãos e como ela interpreta a relação política entre eles – são elementos da própria idéia de democracia. Assim “*dado que os cidadãos não conseguem alcançar o acordo ou mesmo um entendimento mútuo na base de suas doutrinas irreconciliáveis, eles precisam considerar quais tipos de argumento que eles podem razoavelmente dar uns aos outros quando questões políticas fundamentais estão em jogo. Eu proponho que em uma razão pública as doutrinas compreensivas da “verdade” e do “direito” sejam substituídas pela idéia do politicamente razoável que parta dos cidadãos para os cidadãos.* Cf. RAWLS (2001:573-574).

<sup>239</sup> Cf. RAWLS (2002:287)

políticos e ideais que normalmente superam quaisquer outros valores que os opõem.<sup>240</sup>

Trata-se de um parágrafo de fundamental importância na teoria de Rawls, pois é a sua primeira definição de liberalismo político. A versão deste texto que está presente no livro *Liberalismo Político* é caracterizada pela ênfase na questão da legitimidade. Esta questão surge para Rawls quando este estabelece que *o poder político é sempre o poder coercitivo que se ampara no uso governamental das sanções, pois somente o governo tem a autoridade para usar a força para que as leis sejam respeitadas.*<sup>241</sup> Rawls estabelece, nesta linha argumentativa, que em um regime constitucional o poder político é, em última instância, o poder do público, ou seja, o poder de cidadãos livres e iguais em uma relação de cooperação. O autor reconhece, porém, que em tal sistema o poder se impõe a cidadãos que podem, por sua vez, não aceitar as razões que justificam a estrutura política da autoridade.

Surge, deste modo, a questão essencial: quando este poder é exercido de maneira apropriada? Rawls afirmará que este questionamento é respondido pelo *Liberalismo Político* da seguinte forma:

nosso exercício de poder político é inteiramente apropriado somente quando está de acordo com uma constiuição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endosse à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum. **Este é o princípio liberal de legitimidade.**<sup>242</sup>

Chegando ao princípio liberal de legitimidade, Rawls destaca que *somente uma concepção política de justiça a qual se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem pode servir de base e à razão e à justificação públicas.*<sup>243</sup> Ou seja, o poder público para Rawls é legítimo na medida em que respeite a “parcela equitativa” que todos os cidadãos têm dele, por este motivo, o *consenso sobreposto* – que confirma a aceitação da concepção de justiça pelos cidadãos que compõem a sociedade – exerce o papel de “protagonista” no liberalismo político de John Rawls. O autor rechaça a possibilidade da força ser aplicada com base em uma doutrina compreensiva justamente por desrespeitar o princípio liberal de

---

<sup>240</sup> RAWLS (2001: 447). tradução livre de *political liberalism is represented in our model case of na overlapping consensus by the third view once we take the political conception in question as liberal. So understood, political liberalism is the view that under the reasonably favorable conditions that make constitutional democracy possible, plitical institutions satisfying the principle of a liberal conception of justice realize political values and ideals that normally outweigh whatever other values oppose them.*

<sup>241</sup> RAWLS (2005:136) tradução livre de *political power is always coercitive power backed by the government's use of sanctions, for government alone has the authority to use force in upholding its laws.*

<sup>242</sup> RAWLS (2000: 182)

<sup>243</sup> Cf. RAWLS (2000: 183)

legitimidade. Logo, para o autor, não é razoável que se imponha (*to enforce*) uma doutrina compreensiva.

A questão da estabilidade também será analisada no texto que está presente no *Liberalismo Político*. Neste, Rawls afirma que a questão da estabilidade envolve duas questões:

a primeira é saber se as pessoas que crescem em meio a instituições justas (como a concepção política as define) adquirem um senso de justiça suficiente, de modo a geralmente agirem de acordo com estas instituições. A segunda é saber se, em vista dos fatos gerais que caracterizam a cultura política e pública de uma democracia – e, em particular, o fato do pluralismo razoável –, a concepção política pode ser foco de um consenso sobreposto.<sup>244</sup>

Buscando esclarecer a idéia de estabilidade, Rawls afirma que esta questão surge em uma concepção política de dois modos. Por um lado, pode-se entendê-la de forma prática (se uma concepção não for estável, é fútil tentar concretizá-la), partindo deste viés há que se preocupar não só em se encontrar uma concepção política que seja razoável, como também há que se encontrar os meios para fazer com que os que não a aceitam, ao menos a compartilhem no que diz respeito a agir de acordo com o que é estabelecido por ela. Trata-se de uma leitura que tem como escopo procurar os meios de persuasão e de aplicabilidade (*enforcement*) da concepção política.<sup>245</sup>

No entanto, este não é o modo como a *justiça como equidade*, sendo uma concepção liberal, apreende esta questão. O que se discute são as forças que asseguram a concepção política. Nesta lógica, para responder o primeiro questionamento, a teoria de Rawls

tenta mostrar que, dados certos pressupostos que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas adquirem um senso de justiça[...]. Em outras palavras, o senso de justiça dos cidadãos, dados seus traços de caráter e interesse tais como aqueles formados pela vida sob uma estrutura básica justa, é frote o bastante para resistir à tendências recorrentes à injustiça.<sup>246</sup>

Para responder a segunda questão, a *justiça como equidade* tem que mostrar como ela pode ser o objeto do *consenso sobreposto*. O autor argumentará que a *justiça como equidade* deve conquistar o seu apoio dirigindo-se à razão de cada cidadão (no modo estabelecido pela sua estrutura). Rawls afirmará que *somente assim ela é uma visão da legitimidade da*

---

<sup>244</sup> Cf. RAWLS (2000: 187)

<sup>245</sup> Cf. RAWLS (2000:142)

<sup>246</sup> Cf. RAWLS (2000: 188)

*autoridade política*. Rawls assinala, novamente, para o conceito de razão pública como a “base pública para justificação” da justiça como equidade.

Deve-se destacar que as duas respostas apontam para o núcleo central que embasa toda a teoria de John Rawls, isto é o conceito de racional e razoável. O razoável está representado pelo enfoque no senso de justiça e o racional pelo momento de legitimação da concepção política através da razão pública. Por fim, cabe destacar que preocupação de Rawls com a questão da estabilidade está diretamente relacionada com a mudança de ênfase de sua teoria. Assim, como nos mostra Kukathas e Pettit, a teoria rawlsiana passa a se centra cada vez mais nos argumentos para mostrar a possibilidade prática (*feasability*) de sua teoria e menos nos argumentos do que é “desejável” (*considerations of desirability*) em uma teoria de justiça.

Logo, verifica-se que a reformulação de Rawls à teoria de *justiça como equidade* modificou-a consideravelmente. Neste sentido, Silveria afirma que :

*a posição original*, por exemplo, que exercia um papel central na sua primeira formulação, se reduz agora a uma simples estratégia argumentativa (*a device of representation*). A idéia do *consenso sobreposto*, que não tinha a menor relevância na *Teoria...*, se converte em uma noção decisiva: os princípios de justiça não são provenientes de nenhuma geometria moral e sim da compreensão profunda das nossas tradições e das intuições divididas. Isso explica também uma reformulação na idéia de *equilíbrio reflexivo*. Na *Teoria* este equilíbrio significava um vai-e-vem entre os princípios formulados nas condições da posição original e nossas intuições morais individuais.<sup>247</sup>

Já Kukathas e Pettit afirmam que a filosofia política de Rawls retoma uma das questões mais antigas do liberalismo na medida em que passa a ter como preocupação central assegurar a paz. Neste sentido, eles afirmam que a filosofia política de Rawls passa a ter semelhanças com a teoria hobbesiana, dado que a sua teoria não parte mais de conceitos como autonomia ou individualismo e sim busca assegurar a *ordem*.<sup>248</sup>

O novo direcionamento que Rawls dá a sua teoria é duramente criticado por estes autores, que entendem que a partir do momento em que Rawls passa a considerar a sua tarefa como a de assegurar um acordo prático entre as doutrinas compreensivas, ela não é mais interpretada como uma dentre as outras teorias, pois a sua meta não é desafiar ou até mesmo repudiar as teorias concorrentes e sim subsumi-las. Isso porque a teoria rawlsiana formula um ponto de partida que vincula todas as outras teorias.<sup>249</sup> Os autores afirmam ainda que:

---

<sup>247</sup> Cf. SILVEIRA (1994: 76)

<sup>248</sup> Cf. KUKATHAS E PETTIT (1990:140)

<sup>249</sup> Cf. KUKATHAS E PETTIT (1990:149)



nós achamos que Rawls também está equivocado ao identificar a tarefa conciliatória como a mais apropriada para a filosofia política. Se a filosofia política ocasionalmente preenche esta tarefa, ela também, e com frequência, serve para expressar os conflitos importantes da sociedade acerca dos ideais de vida social.<sup>250</sup>

Fazer uma análise detalhada da forma como os interlocutores de Rawls receberam as modificações na teoria de *justiça como equidade* é uma questão que, dado a sua complexidade e relevância, merece uma pesquisa à parte. No presente trabalho, porém, não será possível ir além da demonstração, em termos gerais, da insatisfação que a sua revisão gerou não só entre os seus críticos comunitários, como também entre os filósofos liberais. Dentre estes, os que simpatizavam com a primeira versão de sua teoria argumentaram que Rawls concedeu tanto espaço às objeções comunitárias que a sua teoria acabou por se descaracterizar no que tange à defesa do liberalismo.<sup>251</sup> Esta crítica liberal fundamenta-se em dois fatos: no distanciamento do kantismo, o que faz com que Rawls recaia em uma justificação conforme o contexto de um *modus vivendi* específico e no compromisso com uma teoria pública de bem, que implicaria em uma renúncia à neutralidade da sua teoria.

Estas críticas apontam para o caminho que se deve seguir para se chegar à resposta de nossa inquietação: ou seja, a teoria de justiça como equidade funda-se em uma violência originária? Deste modo, o próximo item divide-se em duas etapas, a primeira que demonstrará os obstáculos que a teoria contratualista deve ultrapassar para se configurar como uma teoria neutra e o segundo, que demonstrará como o ideal de neutralidade relaciona-se com a idéia de violência presente no texto de Jacques Derrida.

## 2.4. A VIOLÊNCIA NA TEORIA DE *JUSTIÇA COMO EQUIDADE*

### 2.4.1. Neutralidade e Contratualismo

O presente trabalho demonstrou que a teoria de John Rawls, ao assumir a “prioridade do justo sobre o bem” se assume como uma teoria neutra. A reivindicação da neutralidade pelos autores liberais é essencial, pois os princípios liberais devem ser mostrar “neutros” no que tange às diversas concepções de bem. Neste sentido, verifica-se que o reconhecimento do

---

<sup>250</sup> Cf. KUKATHAS E PETTIT (1990:150)

<sup>251</sup> SILVEIRA (1994: 77)

“fato do pluralismo” mostrou que não é possível (ou melhor, razoável) que em termos de teoria de justiça se sustente **uma** verdadeira concepção de bem (ou de boa vida) e, mais que isso, que o Estado não deve usar de seu poder coercitivo para impor esta restrição sobre os que sustentam “doutrinas divergentes” da assumida.

Assim, são duas as questões que surgem para o liberal contratualista. Por que se deve buscar a neutralidade? É possível ser neutro? <sup>252</sup> A resposta a primeira pergunta está delineada no parágrafo acima, isto é, trata-se de modo mais razoável para se lidar com o pluralismo (razoável). A resposta à segunda pergunta, na teoria de Rawls, manifesta-se com mais clareza no texto *The Priority of the Right and Ideas for the Good*, que está presente no livro *Liberalismo Político*.

Ocorre que o esclarecimento que Rawls oferece em seu texto é direcionado ao comunitarismo, trata-se de uma crítica que vem “de fora”, no entanto este ideal (de neutralidade) pode ser problematizado na própria lógica contratualista:

O desafio comunitarista [...] parte e vem “de fora” quer dizer, seu ponto de partida é externo às noções contratualistas que o liberalismo rawlsiano assume e elabora. Em outras palavras, o que o desafio visa e ataca é a visão grosso modo “individualista” que acaba sendo reconhecida como inerente ao procedimento contratualista do liberalismo moderno. Mas o problema da neutralidade também pode ser colocado “dentro” do contratualismo, quer dizer no próprio seio do procedimento individualista delineado pelas noções de escolha, aceitação e acordo de indivíduos razoáveis”<sup>253</sup>

Os parágrafos a seguir tentarão demonstrar este problema dentro do contratualismo liberal rawlsiano. Neste sentido, verificou-se que o contratualismo de Rawls exclui as demandas consideradas “politicamente irrelevantes”, pois as únicas demandas que devem ser levadas em conta no momento do contrato (ou seja, na posição original) são demandas pelos *bens primários*, pois estes são entendidos como neutros com relação à qualquer concepção de bem (isto é, de boa vida).

No entanto, mesmo com esta restrição verifica-se ainda há existência de conflitos entre as demandas pelos *bens primários*. Ou seja, enquanto para um determinado grupo de pessoas a liberdade pode ser entendida como o bem prioritário, outros podem considerar a “renda”

---

<sup>252</sup> Sou grata à Antonio Saturnino Braga, cuja tese de doutorado “**O debate entre o deontologismo e o consequencialismo. Uma proposta do esclarecimento a partir de Kant e Rawls**”, (especialmente o capítulo 5 da mesma) problematizou a questão da neutralidade no pensamento liberal e foi de grande influência nesta argumentação final.

<sup>253</sup> Cf. BRAGA (2007: 213)

como o bem essencial para a concretização da sua concepção de “boa vida”. Deste modo, a questão que se estabelece é a seguinte:

ainda que, em princípio os recursos básicos possam ser considerados neutros em relação às controvertidas concepções de boa vida, será que, nos casos de conflito entre eles, os princípios que precisam ser usados para a resolução desse conflito podem, eles próprios, ser considerados neutros em relação às diferentes concepções de boa vida?<sup>254</sup>

Ou seja, ainda que estes bens primários sejam considerados neutros com base nas diferentes concepções de boa vida, no caso de um conflito radical entre liberdade e renda, talvez esses recursos não podem mais ser considerados neutros em relação aos diferentes projetos de vida.<sup>255</sup> Assim, quando um princípio se posiciona de forma favorável a um desses recursos ele acaba favorecendo o projeto de vida que o considera prioritário. Neste caso, a neutralidade vai se revelar inviável. No entanto, conforme se verificou no estudo da teoria de Rawls, a neutralidade da teoria de justiça como equidade é assegurada pela idéia de justiça procedimental pura, o que significa que a neutralidade não deve ser buscada nos princípios e sim está enfatizada no procedimento.

No entanto, conforme será demonstrado a seguir, esta idéia também não consegue garantir a neutralidade da teoria de Rawls. Para se demonstrar este raciocínio, porém, é necessário que se explore com mais cuidado os desdobramentos do contratualismo.<sup>256</sup>

#### 2.4.2. Primeiro Momento da Lógica Contratualista

No primeiro momento da lógica contratualista, verifica-se que a justiça dos princípios equivale à neutralidade dos mesmos. Isso porque parte-se do pressuposto de razoabilidade de todos os concernidos. Ou seja, todos concordam que se um princípio favorece um projeto de vida e prejudica outro, o eventual prejudicado pode razoavelmente recusar este princípio, argumentando a injustiça do mesmo. Neste momento, os que participam da interação social conseguem chegar ao acordo de que as considerações da razoabilidade devem ser prioritárias

---

<sup>254</sup> Cf. BRAGA (2007:214)

<sup>255</sup> Idem

<sup>256</sup> Neste momento da argumentação, demonstro os 3 momentos da lógica contratualista com base no texto citado na nota 252.

com relação às concepções de boa vida. Ou seja, neste primeiro momento a tese da *prioridade do justo sobre o bem* se estabelece, sendo decorrente dela dois significados: que a justiça dos princípios equivale à neutralidade dos mesmos e que os princípios justos (isto é, neutros) devem ter prioridade sobre as diversas concepções de bem.

Ocorre que em uma situação de conflito radical

o procedimento contratualista não é capaz de detectar princípios que sejam rigorosamente neutros em relação aos diferentes projetos de vida[...]. Qualquer princípio aventado acaba se revelando (relativamente) não-neutro em relação a esses diferentes projetos<sup>257</sup>

Assim, partindo-se da tese de que a justiça dos princípios equivale à neutralidade dos mesmos chega-se à conclusão de que não é mais possível que se estabeleça a justiça dos princípios. Esta conclusão (precipitada) colocaria um ponto final na teoria contratualista de justiça. Assim, o próximo passo coerente é o de não mais identificar a justiça dos princípios com a neutralidade dos mesmos e *ver se é possível justificar, de forma razoável, uma relativa não-neutralidade dos princípios*.<sup>258</sup> Entra-se, deste modo no segundo momento da lógica contratualista, ou seja, reconhece-se que no caso de conflitos radicais a primeira forma argumentativa não é capaz de decidir qual a decisão justa.

#### 2.4.3. Segundo Momento da Lógica Contratualista

Na segunda etapa reconhece-se que o princípio justo não precisa ser identificado como um princípio “rigorosamente neutro” em relação às concepções de “boa vida”. O princípio justo *pode ser entendido como um princípio que pode envolver um relativo favorecimento de uma certa concepção de boa vida, em detrimento de outras – desde que esse favorecimento possa ser razoavelmente justificado*.<sup>259</sup> Neste momento torna-se necessário que se complemente a tese da prioridade do justo sobre o bom, pois os significados que decorrem do primeiro momento desta tese também não satisfazem mais às considerações da razoabilidade (isto é, do senso de justiça).

---

<sup>257</sup> Cf. BRAGA (2007: 217),

<sup>258</sup> Idem

<sup>259</sup> BRAGA (2007:218)

Deste modo, no segundo momento da lógica contratualista, torna-se necessário que se estabeleça a distinção entre procedimento contratualista e os princípios que decorrem deste procedimento. Ou seja *o segundo momento nasceu da percepção de que os princípios de justiça **que resultam** do procedimento não podem ser considerados rigorosamente neutros em relação às diferentes concepções de bem individual.*<sup>260</sup> Logo, se a justiça vincula-se à neutralidade e não se consegue mais identificar esta nos princípios de justiça, cabe demonstrar a neutralidade do próprio procedimento. A ênfase, que no primeiro momento recaía sobre os princípios de justiça, neste momento recairá sobre as condições formais da justiça, ou seja, as condições que devem ser consideradas e respeitadas no procedimento.

Estas condições são exemplificadas por Rawls quando, em seu texto *The priority of Right and Ideas of the Good*, ele demonstra que a neutralidade procedimental deve ser caracterizada pelos seguintes valores (neutros): imparcialidade, coerência na aplicação dos princípios e igualdade.<sup>261</sup> No entanto, o filósofo afirma que a *justiça como equidade* não é procedimentalmente neutra, pois os seus princípios expressam mais do que os valores procedimentais. Isso porque os princípios de sua teoria são embasados nas “idéias intuitivas compartilhadas”. Por este motivo, no mesmo texto, ele afirma que não simpatiza com o termo neutralidade, pois este conceito pode sugerir princípios impraticáveis (o que na lógica argumentativa que estamos estabelecendo, enquadra-se no primeiro momento). Rawls afirmará que a neutralidade de sua teoria é uma “*neutrality of aim*”, isto é, uma neutralidade que vincula as instituições básicas e o poder público no sentido de que estes não favorecem nenhuma doutrina compreensiva abrangente em particular.<sup>262</sup>

#### 2.4.4. O Terceiro Momento da Lógica Contratualista

A suposição que introduz o terceiro elemento da lógica contratualista é a seguinte:

Suponhamos que, apesar de todos os esforços dos contratualistas, **não** seja possível estabelecer um conceito de razoabilidade (um senso de justiça) comum e compartilhado, igualmente aceito por todos os concernidos; suponhamos que os contratualistas tenham finalmente que admitir que, assim

---

<sup>260</sup> Idem

<sup>261</sup> Cf. RAWLS (2005:191)

<sup>262</sup> Cf. RAWLS (2005:194)

como há diferentes conceitos de boa vida, há também diferentes conceitos/critérios de razoabilidade, diferentes sentidos de justiça.<sup>263</sup>

Ou seja, neste terceiro momento verifica-se que as condições formais não são suficientes para resolver ou decidir eventuais conflitos quanto à justiça dos princípios. Em outras palavras, além das condições formais, tornam-se necessários outros elementos decisórios vinculados a valores determinados conteudísticamente. Constatar que as condições formais e imparciais são insuficientes para garantir a justiça dos princípios de justiça coloca, assim, em evidência o problema da justificação/fundamentação dos mesmos. Neste sentido, pode-se afirmar que há dois modos de se compreender o problema da justificação na lógica contratualista. Com o abandono da tese da prioridade do justo sobre o bem, dado que no cenário marcado pelo pluralismo e seu conflito irreduzível, não se pode mais ter a pretensão de se justificar um determinado princípio de justiça, ou seja, com uma fundamentação “forte”, que visa produzir a unanimidade quanto à questão de quais princípios são os mais justos. Outra forma de se analisar a mesma questão é com uma fundamentação “fraca”

que se caracteriza pelo fato de que, ainda que se apresente uma justificativa para a escolha de um determinado princípio (em oposição a outro), tal justificativa não ergue a pretensão de produzir ou “arrancar” unanimidade.<sup>264</sup>

Quando se reconhece que esta unanimidade não é passível de ser alcançada, o que se está afirmando é que elementos discursivos são, necessariamente, somados às condições formais e se caracterizam pela diversidade de valores. Como resultado disso, tem-se que são elementos não que se impõem a todos os sujeitos racionais. Nesta medida,

tais elementos discursivos escapam da seara da racionalidade “pura” – eles pertencem àquela esfera em que a racionalidade se mistura a “intuições”.[...] o fundamento a que se recorre no empreendimento da fundamentação só pode agora ser caracterizado em termos de “intuições”.<sup>265</sup>

Partindo da lógica demonstrada pelo autor, surge um problema fundamental para a lógica contratualista. Se as intuições são a base final da fundamentação, como conseguir que estas “transcendam” o plano das “opiniões” (ou seja, das esferas particular e privada)? Esta questão é essencial para que se consiga estabelecer uma base mínima de acordo que possa ser compartilhada. O próximo passo, então, é conseguir distinguir as intuições que sejam “boas” para o indivíduo das “intuições” que sejam boas para a esfera política. Neste viés

<sup>263</sup> BRAGA (2007: 222)

<sup>264</sup> BRAGA (2007: 224)

<sup>265</sup> BRAGA (2007:225)

argumentativo, tem-se que o “bom para a esfera política” equivale ao justo, ou seja, *o que é politicamente bom ou valioso – quer dizer, “substancialmente justo”*.<sup>266</sup> Pode-se afirmar, assim que este é o desafio para que se mantenha a “prioridade do justo sobre o bem” na argumentação contratualista. Neste sentido, eis o que afirma o autor cujo raciocínio se acompanha:

Caso eles consigam efetuar essa separação, eles conseguirão, também, manter a tese da prioridade do justo sobre o bom – entendendo-a como prioridade das intuições a respeito do “substancialmente justo” (ou seja, a respeito do “politicamente bom/valioso”) sobre, por outro lado, as opiniões a respeito do “bom para o indivíduo” (ou seja, a respeito da “felicidade privada”).<sup>267</sup>

A dificuldade contratualista neste momento é o fato de que separar a esfera privada da esfera pública não é tarefa das mais fáceis, pois *não é tão simples assim separar o bom cidadão e a boa polis da boa vida do indivíduo*. Analisando esta frase à luz do pensamento de Rawls, pode-se afirmar o seguinte. O bom cidadão na lógica rawlsiana entende que o bem da polis (isto é, a concepção política de justiça) pode (e deve) restringir a sua concepção de bem, ele “aceita” tal fato dado que o seu senso de justiça compartilha das mesmas intuições que compõem a *concepção política de justiça*.

Deve-se destacar que a idéia de *razão pública* tem um papel legitimador da *concepção pública de justiça* (ou seja, é deste modo que o cidadão aceita a *concepção política*), mas verifica-se que este conceito também está limitado na teoria rawlsiana pelas “questões políticas fundamentais”. Cabe, ainda, à *razão pública* “especificar como a relação política deve ser compreendida”<sup>268</sup>, sempre, porém, com seu alcance limitado. Assim, Rawls descreve um alcance máximo para a sua *concepção* política através da idéia de “domínio do político” (*domain of the political*) e os seus valores. Ao estabelecer este alcance, Rawls retira das possibilidades argumentativas, ou melhor, da “agenda política”, questões com o “método da esquiva” (*method of avoidance*). Para o autor, ao aplicar o princípio da tolerância à própria filosofia, *as diferenças entre visões políticas concorrentes possam pelo menos ser moderadas, senão inteiramente removidas, de tal maneira que a cooperação social com base no respeito mútuo possa ser mantida*.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> BRAGA (2007:226)

<sup>267</sup> Idem

<sup>268</sup> RAWLS (2005: 446-447)

<sup>269</sup> RAWLS (1992: 34)

Conforme se demonstrou, a adoção do princípio de tolerância por Rawls é parte fundamental de sua teoria. É com base neste princípio que Rawls justificará a remoção da possibilidade discursiva de determinadas questões na esfera política. Derrida critica fortemente este princípio, vinculando-o com a idéia de desigualdade entre o que exerce o “princípio da tolerância” e o “tolerado”. Esta argumentação demonstra a possibilidade de se estabelecer uma crítica à teoria de Rawls, mesmo partindo de uma fundamentação filosófica divergente. Para se demonstrar esta idéia torna-se necessário, porém, uma retomada do pensamento de Derrida.

Neste caminho, buscaremos mostrar no próximo item como os obstáculos ao ideal de neutralidade contratualista podem ser “traduzidos” na lógica derridiana e a crítica de Derrida ao princípio da tolerância.

## 2.5. JOHN RAWLS E JACQUES DERRIDA: UM POSSÍVEL DIÁLOGO

Conforme se demonstrou no primeiro capítulo, Jacques Derrida entende a violência na lógica da fundamentação do direito como vinculada a uma força performativa, que se vincula à concepção de John Austin a respeito dos atos performativos. Deste modo, verificou-se que os atos de fala performativos são os atos que demonstram a realização de uma ação. Para exemplificar esta idéia pode-se citar o seguinte enunciado performativo: “eu aceito (esta mulher como minha legítima esposa)”. Este ato de fala pode ser declarado como um ato de fala *feliz*, caso o casamento ocorra de fato, como também pode ser um ato de fala *infeliz*, caso a mulher não aceite ou já seja casada ou tenha algum circunstância que determine a impossibilidade de realização desta ação. Ou seja, o critério de análise destes enunciados é denominado de “condições de felicidade”.<sup>270</sup> A violência, neste sentido, configura-se como um ato de fala feliz. Ou seja, um ato de fala que conseguiu realizar a sua ação. Trata-se de um ato violento porque não está fundado em uma lógica justo e injusto e sim se auto-fundamenta (conforme se verificou no primeiro capítulo).

Seguindo as lições de Derrida, considera-se importante buscar entender a origem da palavra “violência” para se compreender o porquê da escolha deste termo pelo filósofo: neste sentido, verifica-se que o termo “violência” surge do latim *violentus* cujo prefixo “vis” de

---

<sup>270</sup> Cf. argumenta SILVA (2005)



fato remete à idéia de “força” e o sufixo “*latus*” indica “cheio de, abundante”. Ao enfatizar esta ampliação da força no momento de fundação (do ordenamento jurídico como também na idéia de fundação dos “Estados”), Derrida busca mostrar que os atos de fundação têm como característica inerente a força.

Se todos os atos de fundação têm esta característica inerente, deve-se perguntar: o que está realmente em jogo para Derrida? Já se destacou que não se trata de uma idéia do “fim dos Estados”. Como ele próprio afirma, mesmo reconhecendo que toda fundação tem uma origem violenta não se deve desconsiderá-la. Verifica-se, assim, que a questão que é a mais importante não é a violência na qual o direito está fundado e sim:

Que diferença existe entre, *por um lado*, a força que pode ser justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito), e, *por outro lado* a violência que julgamos injusta?<sup>271</sup>

Não se encontrou resposta para esta questão no texto de Derrida, por este motivo, os próximos - e últimos - passos deste trabalho tem como objetivo retomar este questionamento, não mais se embasando exclusivamente nas palavras de Derrida e sim através de uma interpretação (talvez um pouco “ativa”) de outros elementos de sua “herança”. Neste caminho, conforme se verificou, uma das formas de se entender violência é através da idéia de “força abundante”. A idéia de “abundância” relacionada com a idéia de “força” demonstra que esta sozinha não tem o caráter de abundância. O que permite que se pense em uma força mais intensa (ou abundante) e uma força menos intensa.

Retomando, assim, a idéia de atos de fala e sua caracterização (feliz/infeliz) e relembando que os atos performativos relacionam-se com a força, pode-se pensar na seguinte hipótese: os atos de fala “felizes são “cheios de força” enquanto os atos de fala infelizes se caracterizam por uma força menos intensa.<sup>272</sup> Pode-se afirmar, nesta lógica, que a consequência dos momentos de fundação será, então, sempre a exclusão do “outro” que não se configura como o agente que originou o enunciado performativo. O outro que não conseguiu frustrar o ato performativo bem sucedido. O outro cuja “força” era menos intensa. Esta interpretação pode suscitar o seguinte questionamento: porque não se parte, então, da

---

<sup>271</sup> DERRIDA (2007: 05)

<sup>272</sup> Esta idéia parte de uma lógica derridiana, não tem “fidelidade” à concepção de atos performativos, tal como John Austin os estabeleceu. Como consequência deste modo de se compreender a força (através de sua gradação), pode-se pensar em uma forma de se entender a violência de modo gradativo também, conforme demonstraremos.

hipótese desta força performativa representar a todos, em vez de pensá-la em seu viés excludente?

Neste sentido, pode-se afirmar que é esta idéia – de uma força que representa a todos – que a aposta em um consenso parece consolidar. Uma das estruturas da teoria de Rawls que se abala com o texto de Derrida é exatamente o fato do filósofo franco-argelino indicar que o momento de fundação pode até representar a maioria, mas mesmo assim será forçado sobre aqueles cuja voz não está representada no ato de fala performativo da fundação.

Tomando assim, esta concepção de violência para se pensar se há ou não uma “violência originária” na teoria de Rawls, alguns esclarecimentos devem ser feitos. Deste modo, um dos objetivos da teoria de Rawls é buscar um acordo social que legitime o poder coercitivo através de uma concepção pública de justiça que seja possível de ser endossada por todos os cidadãos. Ou seja, Rawls tem o ideal de estabelecer uma concepção de justiça que consiga ser mantida no tempo sem o uso do poder opressivo estatal. Esta é a sua intenção. Portanto, com a constatação de que a sua teoria tem como caráter a “violência originária”, é essencial que se assinala que esta não só não é a intenção do autor como também é justamente uma característica que ele rechaça em termos de teoria de legitimação do Estado.

Conforme se verificou, partindo-se da crítica de Derrida, esta “violência originária” está sempre presente no momento de fundação. A questão, considerando-se esta lógica, é outra, então. Não se trata mais de se analisar se a teoria de *justiça como equidade* está fundada em uma violência originária e sim de identificar que tipo de violência que embasa a teoria de justiça de John Rawls. Para efetuar esta análise, torna-se necessário pensar a violência em termos gradativos: assim, em seu viés mais forte, pode-se falar em termos de uma “violência radical” e em sua configuração menos forte pode-se falar em “violência mínima”.

Deve-se retomar, agora, a argumentação exposta a respeito dos “três momentos” da lógica contratualista. Para a teoria de *justiça como equidade* se enquadrar no que se está considerando uma “violência radical” deve-se demonstrar que Rawls estabelece o que se chamou de uma “fundamentação forte”, isto é, uma fundamentação que busca a unanimidade. Verificou-se que a insistência nesta forma de fundamentação faz com que o filósofo contratualista não possa mais defender que a sua teoria é neutra no sentido desta assegurar a “prioridade do justo sobre o bem”. Cabe, assim, deixar mais claro o porquê desta lógica.

A violência radical não significa apenas que a teoria de Rawls não consegue deixar de se caracterizar como sendo, ela mesma, uma doutrina compreensiva abrangente. A violência

na teoria de *justiça como equidade* se concretizaria porque *mesmo sendo* uma *doutrina compreensiva abrangente* ela se auto-define como uma concepção de política, como bem mostraram Kukathas e Pettit. Isto porque as suas premissas - “intuições compartilhadas”- não são objeto do diálogo, pois são sustentadas pelo ideal que é a pedra fundamental da teoria de Rawls, a *razoabilidade*. Deste modo, a suposta neutralidade da teoria rawlsiana cai por terra, pois esta, de fato, contém valores não-neutros, pois não só vincula-se a uma determinada doutrina compreensiva abrangente (o liberalismo e seus valores – defesa da liberdade, tolerância, proteção dos direitos individuais) como também exclui do diálogo mais fundamental as doutrinas que diferem deste, pois se descreve como “uma concepção política”. Poderia se, falar, assim de uma violência “radical” (pois estaria presente na própria raiz da teoria de Rawls).

Há, porém, conforme se demonstrou, outro caminho que poderia se verificar no pensamento de John Rawls. Isto é, pode o *Liberalismo Político* ser reconhecido como uma obra que aponta para a necessidade de se garantir a neutralidade através de uma fundamentação “fraca”, isto é, uma fundamentação que reconhece que os elementos discursivos (que se referem a valores determinados e estão vinculados ao pluralismo) estão presentes nas “intuições” que são sustentadas? Mais que isso, no caso de este livro se caracterizar como uma teoria que recorre a uma “justificação fraca”, tal fato significaria que se trata de uma teoria não-violenta e neutra? Convém que se responda a esta última questão antes de se buscar compreender em que tipo de “fundamentação” que a teoria de Rawls se enquadra.

Neste sentido, deve-se lembrar que o desafio de uma “fundamentação fraca” é o de se conseguir fazer com que as “intuições” passem da esfera privada para a esfera pública, deixando, assim, de se caracterizar como uma mera “opinião”. Ou seja, há que se distinguir o que é “bom” no plano privado e o que é “bom” na esfera pública para que se estabeleça o que é politicamente bom, isto é, substancialmente justo. Considerando que esta etapa seja vencida, pode-se afirmar que a neutralidade “possível” foi observada. Agora, para a questão mais difícil e controversa: a teoria deixou de ser marcada por uma violência? Como nossa abordagem deste conceito é determinada pela idéia de violência tal como Derrida a apresenta, há que se reconhecer que a violência continua existindo na teoria contratualista. Trata-se, assim, de um elemento constitutivo desta, pois sempre que se determina conceitos que

definirão procedimentos decisórios, tem-se uma força violenta.<sup>273</sup> Aliás, Derrida põe em cheque (pg. 84FL) a própria possibilidade da neutralidade.

Neste sentido, nos referiremos então, a uma “neutralidade possível” e em uma violência “fraca” na lógica contratualista. A “neutralidade possível” é a neutralidade cujos contornos foram definidos na exposição dos três momentos do contratualismo e que tem sua definição final da tese da prioridade do justo sobre o bem como *a prioridade das intuições a respeito do substancialmente justo* (ou seja, a respeito do “politicamente bom/valioso”) sobre, por outro lado, as opiniões a respeito do “bom para o indivíduo” (ou seja, a respeito da “felicidade privada”).<sup>274</sup> Quanto à idéia de “violência fraca” estamos assumindo que o momento de fundamentação da teoria tenha a maior abertura possível para os discursos divergentes.

Resta, então, demonstrar que tipo de fundamentação que a *justiça como equidade* assume. Deste modo, a argumentação de Rawls indica uma tentativa de “fundamentação fraca” de sua teoria, pois além de reconhecer que a *concepção política* decorre de intuições, ele estabelece conceitos como o de *consenso sobreposto, razão pública e (o novo papel) do equilíbrio reflexivo* que indicam o quanto Rawls modificou a sua teoria ao considerar o “fato do pluralismo” como aspecto determinante da sociedade moderna. Nestes conceitos fica clara a intenção de Rawls no sentido de conseguir mostrar que a sua teoria é sensível às demandas que surgem deste contexto plural. Mais que isso: Rawls tem como escopo conseguir com que a maioria dos que sustentam doutrinas compreensivas razoáveis apóiem a idéia de *concepção política* tal como ele a descreve, ou pelo menos consigam razoavelmente endossá-la. Ou seja, Rawls busca mostrar que as suas intuições conseguem transcender para o plano do político, que não são apenas “opiniões”.

No entanto, paradoxalmente, não obstante Rawls reconhecer e lavar a sério que há um conflito inevitável na sociedade definida pelo pluralismo, conforme se verifica na introdução do *Liberalismo Político* quando este afirma que o ponto de partida do mesmo *é de assumir com absoluta seriedade esse conflito latente e irreconciliável*<sup>275</sup>, verifica-se que o fato do pluralismo não consegue ser realmente um elemento que serve de base para a teoria rawlsiana,

---

<sup>273</sup> Tal fato fica evidente quando Derrida afirma que “Uma revolução bem-sucedida, a fundação de um “Estado” bem-sucedida ( um pouco no sentido em que falamos em “felicitous” “performative speech act”) produzirá *a posteriori* aquilo que ela estava destinada de *antemão* a produzir, isto é, modelos interpretativos próprios para serem lidos retroativamente, para dar sentido e sobretudo legitimidade á violência que o produziu, entre outros, o modelo interpretativo em questão, isto é, o discurso de sua auto-legitimização.

<sup>274</sup> BRAGA (2007:226)

<sup>275</sup> Tradução livre de : *Political liberalism starts by taking to heart the absolute depth of that irreconcilable latente conflict*. RAWLS (2005:xxvi)

o que aproxima a teoria de Rawls da “fundamentação forte” descrita acima. Os seus elementos essenciais não são assimilados na base da construção teórica da concepção de *justiça como equidade*. Ou seja, reconhece-se o fato do pluralismo, mas não uma consequência direta deste: o fato de que há *sensos de justiça* plurais. Tal afirmação se justifica na constatação de que a teoria de Rawls continua tendo um “núcleo duro” formado, nos textos posteriores, pelos critérios da razoabilidade que se expressam através das “idéias intuitivas compartilhadas”, especificadas pelo *senso de justiça*. Assim, quando Rawls busca estabelecer o critério de razoabilidade na sua teoria (ou seja, quando o autor indica os valores liberais como *os mais razoáveis*<sup>276</sup>), esta se equivale a uma teoria da deliberação (da decisão).<sup>277</sup> Pois, *determinar o que é razoável pedir dos outros e o que é razoável conceder aos outros equivale a determinar de que modo os legisladores devem deliberar para decidir quais os princípios justos da interação social.*<sup>278</sup>

Pode-se afirmar, assim, que o “núcleo duro” que Rawls estabelece não possibilita uma abertura para o diálogo no âmbito dos diversos “sensos de justiça”. Deste modo, a sua teoria se caracteriza por ser marcada pelo que foi supra-definido como uma “violência radical” (por não possibilitar uma verdadeira abertura para as outras intuições que decorrem do pluralismo) e como não-neutra (conforme se verifica na exposição a respeito de uma “fundamentação forte”). Reconhecer que a teoria de Rawls está “fechada” para a diversidade cultural não é novidade. Pablo da Silveira, em artigo publicado em 1994 afirma que o problema da teoria do “segundo Rawls” é que sua argumentação só é viável em uma sociedade marcada pela forte tradição democrática e em condições de homogeneidade cultural.<sup>279</sup>

Contudo, conforme já se verificou, o filósofo tem no pluralismo o eixo através do qual todas as mudanças que ele efetuou em sua teoria passam. Ou seja, apesar de sua teoria ter aspectos centrais que nos levam a considerá-la dentro da lógica da “fundamentação forte” não seria um absurdo pensar no que falta essencialmente nela para que esta consiga se fundamentar no modo que foi descrito como “fraco”. Neste sentido, há que se apontar para o fato de que uma abertura na definição da idéia de *senso de justiça* para um debate que não se reduza a intuições sobre a boa vida e sim considere as diferentes intuições acerca de quais os resultados mais justos que decorrem da interação social é um dos passos a se tomar para que

---

<sup>276</sup> RAWLS (2005: 156)

<sup>277</sup> BRAGA (2007) demonstra esta aproximação em sua tese.

<sup>278</sup> BRAGA (2007:209)

<sup>279</sup> Cf. SILVEIRA (1994: 83)

se consiga pensar em uma teoria de *justiça como equidade* como neutra na medida do “possível” e com uma incidência “mínima” de violência pela leitura desconstrucionista.

É necessário, neste momento, retomar a questão que ainda não foi respondida: considerando-se que o ato de fundação é marcado por uma violência originária, qual a diferença que existe entre uma força que consideramos justa e a violência que é sempre injusta? A chave para responder esta questão através da teoria derridiana é a sua concepção de desconstrução como justiça. Ou seja, pode-se afirmar que a diferença que existe entre a força justa e a violência injusta é a possibilidade do direito (que representa esta força) ser desconstruído (pela justiça) no momento decisório. Assim, pode-se afirmar que a concepção de justiça de Derrida equivale a possibilidade de “atualização” do direito *a posteriori*: atualização deste frente aos que não foram representados no momento de fundamentação do ordenamento. Ou seja, trata-se de mais uma possibilidade para se escutar o “voz” do outro que não conseguiu se fazer ouvir (isto é, não conseguiu realizar um ato performativo feliz) no momento da fundação.

Pensando na hipótese de um “diálogo” entre estes dois autores, porém, constata-se que Rawls poderia simplesmente desconsiderar grande parte da argumentação demonstrada, dado que seus pressupostos teóricos não são os mesmos dos pressupostos derridianos. Neste sentido, a idéia de ato performativo, por exemplo, simplesmente não faz parte de sua fundamentação epistemológica, o que poderia configurar um “diálogo de surdos”. Considerando-se esta possibilidade, cabe demonstrar uma outra forma de se demonstrar a crítica de Derrida na lógica rawlsiana.

Deste modo, como se estabeleceu no primeiro capítulo, a desconstrução consegue dialogar com outras linhas teóricas por discutir a partir dos elementos de fundamentação destas e não dos seus pressupostos. A filosofia de Derrida, deste modo, dialoga de modo mais direto com a teoria de Rawls através de sua crítica ao princípio da tolerância.

Conforme já se estabeleceu, o princípio da tolerância é pedra angular do liberalismo rawlsiano. O filósofo norte-americano embasa, inclusive, a sua idéia de uma concepção pública de justiça como uma concepção política e não metafísica a partir deste.<sup>280</sup>

Jacques Derrida criticará fortemente este princípio em seu diálogo com Giovanna Borradori<sup>281</sup>. Nesta entrevista Derrida afirma que ele entende a palavra “tolerância” com

---

<sup>280</sup> Esta idéia está no primeiro parágrafo de seu texto “*Justiça como equidade, uma concepção política, não metafísica.*”

reservas e o discurso que ela organiza. Para o filósofo trata-se de um discurso que está enraizado religiosamente, neste sentido, deve-se destacar que Rawls também aponta para esta origem do termo. Enquanto para Rawls esta idéia possibilita que se pense em formas de se buscar a estabilidade em uma sociedade plural, para Derrida este termo está normalmente vinculado com os que detêm o poder, sempre como uma concessão condescendente.<sup>282</sup>

Para Derrida, a tolerância assemelha-se a uma forma de caridade e é uma forma de se demonstrar a soberania (o “bom lado” desta), pois afirma o seguinte discurso: “eu estou deixando você em paz, você não é insuportável, eu deixo até mesmo um lugar para você na minha casa, mas não se esqueça: esta é a minha casa”,<sup>283</sup>.

Ao ser perguntado por Borradori se ele concordava que a idéia de tolerância é a condição da hospitalidade, Derrida responde que “não, na verdade a tolerância é o oposto da hospitalidade, ou pelo menos o seu limite. Se eu acho que estou sendo hospitaleiro porque eu sou tolerante é porque eu quero limitar as minhas boas-vindas para permanecer no controle de minha “casa”, minha soberania, meu “eu posso”.

A hospitalidade, para Derrida, toma duas formas diferenciadas: a principal delas é o que ele considera de “hospitalidade pura” trata-se de uma hospitalidade incondicional. Que está sempre “aberta” ao outro, sem que este precise de convite ou seja esperado. Sem a idéia deste tipo de hospitalidade, não se pode compreender o outro como “outro” em sua alteridade. No entanto, Derrida reconhece que esta forma de hospitalidade –incondicional- não é capaz de se inscrever na normatização jurídica e política, mesmo sendo a *condição* destes.

Neste sentido, eis o que afirma o filósofo: por estes motivos, não estou certo de que (esta forma de hospitalidade) seja ética, já que independe de uma decisão. Mas o que seria da “ética” sem a hospitalidade?<sup>284</sup> Deste modo, o autor remete, mais uma vez, à concepção de alteridade, pois as considerações éticas dependem fundamentalmente do “outro”. Já a sua concepção de hospitalidade “condicionada” é a que comumente se verifica nas relações individuais, entre famílias e Estados, trata-se de uma hospitalidade condicionada porque as condições que ela apresenta são que se aceite as regras, o sistema político e a língua, etc. Estes dois modos de hospitalidade, para Derrida, são indissociáveis. Esta breve demonstração

<sup>281</sup> Na entrevista com Giovanna Borradori, Habermas e Derrida discutem (separadamente) a respeito do terrorismo após os ataques às Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001.

<sup>282</sup> BORRADORI (2003: 127).

<sup>283</sup> Idem, grifo nosso.

<sup>284</sup> BORRADORI (2003: 129)

da idéia de hospitalidade remete à força motriz do pensamento deste autor: a concepção do “outro”, da alteridade.

Esta idéia demonstra, também, mais um modo como o pensamento de Derrida desafia a profundidade com a qual a teoria de justiça de John Rawls compreende o pluralismo. Os dois filósofos, neste sentido, partem de um inquietação compartilhada, pensada de modo diverso: esta inquietação, para Rawls, se denomina *pluralismo razoável* enquanto para Derrida surgirá como a idéia de *alteridade*. No entanto, enquanto se verifica que a solução de Rawls passa por uma lógica de “solução de problema”- isto é, a sua preocupação prática de garantir a estabilidade com o “fato do pluralismo” – a preocupação de Derrida parece ser no sentido de se garantir que a alteridade seja representada por um pleno reconhecimento do outro.



## CONCLUSÃO

Esta dissertação propôs-se a pensar a idéia de violência na teoria de John Rawls, partindo do texto *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, de Jacques Derrida. Para levar a termo este objetivo, foi necessário demonstrar qual o sentido que a palavra “violência” assume no texto derridiano. Conforme se verificou com o estudo do texto de Derrida, o filósofo não oferece um conceito “fechado” deste termo, assim como também não o faz com outros conceitos importantes de sua obra. Neste sentido, Derrida mostra para o seu leitor o caminho que se deve necessariamente seguir para se compreender a sua terminologia, isto é, através da própria experiência de seu texto.

Assim, o primeiro capítulo buscou demonstrar a relação entre justiça e direito para Derrida, pontuando, neste caminho, as “questões desconstrucionistas” de fundo, ou seja, que perpassam o seu texto. Neste sentido, indicou-se que Derrida tem uma inquietação central a respeito das questões políticas de seu tempo, sem deixar de analisá-las, porém, através de sua rigorosa “lógica desconstrutora”. Buscou-se, assim, demonstrar os elementos necessários para se conseguir estabelecer uma crítica à teoria de Rawls no último capítulo.

Considerando-se as lições de Derrida, entendemos que uma forma de se analisar a teoria de Rawls fiel à “desconstrução”, seria através do estudo de seus pressupostos. Neste sentido, buscou-se analisar os pressupostos do contratualismo em sua vertente kantiana e hobbesiana. Assim, ficou demonstrado, no segundo capítulo, que Rawls tenta distanciar a sua teoria da teoria hobbesiana, aproximando-a do contratualismo kantiano.

O terceiro capítulo apontou para as críticas que a obra *Uma Teoria de Justiça* recebeu e mostrou como Rawls modificou os principais conceitos de sua teoria para se adequar ao “fato do pluralismo”. Este capítulo buscou demonstrar, no entanto, que as mudanças na teoria de Rawls foram insuficientes para garantir o estatuto de neutralidade de sua teoria e que esta ainda se configura como uma concepção compreensiva abrangente. Esta análise foi feita a partir da demonstração dos obstáculos que o contratualismo deve superar para se caracterizar como uma teoria neutra. O terceiro capítulo retomou, ainda, a argumentação derridiana para mostrar que através da concepção de violência de Derrida e com uma análise da teoria de Rawls à luz desta, a teoria de *justiça como equidade* pode ser compreendida como uma teoria que se fundamenta em uma ato de violência originário. Demonstrou-se, também, que não

obstante Derrida ter afirmado no início de seu texto *Força de Lei*, que ele não tinha uma tese a propor, verifica-se que o filósofo propõe o princípio da tolerância como possibilidade de uma nova forma de se pautar a relação (conflitante) de uma sociedade plural. Trata-se de um possível ponto de partida que pode estabelecer a base para um diálogo mais aprofundado entre a “desconstrução” e as teorias de justiça liberais.

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio (Org.). **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BARRY, Brian. **Teorías de la Justicia**. Barcelona: Editora Gedisa, 2001.

BOBBIO, Norberto. **A Teoria das Formas de Governo**. 9. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BOBBIO, Norberto. **Locke e o Direito Natural**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. 256 p.

BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito**. São Paulo: Ícone, 1995. 239 p.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. 10. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. 184 p.

BORRADORI, Giovanna. **Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen habermas and Jacques Derrida**: [interviewed by Giovanna Borradori]. London: University Of Chicago Press, 2003.

BRAGA, Antonio Frederico Saturnino.. **O debate entre deontologismo e consequencialismo. Uma proposta de esclarecimento a partir de Kant e Rawls**. 2007. 0 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro,, Rio de Janeiro, 2007

BRUM, José Thomaz. Conexões teóricas entre Performatividade, Corpo e Identidades. **Cadernos Nietzsche**, Rio de Janeiro, n. 8, p.35-41, jan. 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2002.

DERRIDA, Jacques (Org.). **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 145 p.

DERRIDA, Jacques. **Mal de Arquivo: uma impressão freudiana.** Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2001. 130 p. Trad. Cláudia de Moraes Rego.

DERRIDA, Jacques. **Papel-Máquina.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004. 360 p.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. **De que amanhã: diálogo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). **Desconstrução e ética - ecos de Jacques Derrida.** São Paulo: Ed. Loyola, 2004. 248 p.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** São Paulo: Edipro, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** 4. ed. Lisboa: Editora Vozes, 1997. 680 p.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** .Edições70: BRASIL, Ltda.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 427 p.

KOZICKI, Katia. **Conflito X Estabilização: Comprometendo Radicalmente a Aplicação do Direito com a Democracia nas Sociedades Contemporâneas,** 2000. 0 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Direito, Ufsc, Florianópolis, 2001.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip (Org.). **A Theory of Justice and its Critics.** Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1990.

LEITE, Flamarion Tavares (Org.). **10 lições sobre Kant.** Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

LOIS, Cecilia Caballero. **Uma teoria da constituição: justiça liberdade e democracia em John Rawls.** 2001. 376 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Direito, Ufsc, Florianópolis, 2001.

MENKE, Christoph. Ability and Faith: on the Possibility of Justice. **Cardozo Law Review,** New York, p. 596-612. fev. 2005.

NORRIS, Christopher. **Derrida.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987. 271 p.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Printed In United States Of America: Basic Books, 1974.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Hobbes, Liberalismo e Contratualismo**. Disponível em: <[www.geocities.com/nythamar/rawls3.html](http://www.geocities.com/nythamar/rawls3.html)>. Acesso em: 29 ago. 2007.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls, Procedimentalismo e Contratualismo**. Disponível em: <[www.geocities.com/nythamar/rawls1.html/200523](http://www.geocities.com/nythamar/rawls1.html/200523)>. Acesso em: 23 maio 2007.

OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e Visão Performativa da Linguagem. **D.e.l.t.a**, Rio de Janeiro, p. 117-143. jul. 1998.

PARIJS, Philippe Van. **O que é uma sociedade justa?** São Paulo: Ática, 1997.

PASCAL, Georges. **O Pensamento de Kant**. 8. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. 195 p.

PASCAL. **Pensamentos**. Rio de Janeiro: Ediouro, [20-]. 234 p. Tradução de Sérgio Millet.

PETTIT, Philip. Liberty and Leviathan. **Politics, Philosophy, Economics**, London, n. , p.131-151, abr. 2005.

PINTO, Joana Plaza. Conexões teóricas entre Performatividade, Corpo e Identidades. **D.e.l.t.a**, São Paulo, n. 23, p.1-26, jan. 2007.

POGGE, Thomas W. (Org.). **Realizing Rawls**. Ithaca And London: Cornell University Press, 1989.

RAMETTA, Gaetano. Poder e Liberdade na filosofia política de Kant. In: DUSO, Guiseppe. **O poder: história da filosofia política moderna**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005. p. 260-304.

RAWLS, John (Ed.). **Collected Papers**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001. Edited by Samuel Freeman.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Organizado por Erin Kelly.

RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, John. **Lectures on the history of moral philosophy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. Edited by Barbara Herman.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Brasília, Df: Ática, 2000.

RAWLS, John. **Political liberalism**. Cambridge, Massachusetts: Columbia University Press, 2005. Expanded ed..

RAWLS, John. **Uma Teoria de Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política e não metafísica. **Lua Nova**, São Paulo, v. 25, n. , p.25-59, Não é um mês valido!/Não é um mês valido! 1992.

ROSENFELD, Michel. Derrida's ethical turn and america: looking back from the crossroads of global terrorism and the enlightenment. **Cardozo Law Review**, New York, p. 815-845. fev. 2005.

RUSH, Peter D.. Surviving Common Law: Silence and the Violence Internal to the Legal Sign. **Cardozo Law Review**, New York, p. 753-766. fev. 2005.

SANDEL, Michael (Ed.). **Liberalism and its Critics**. New York: New York University Press, 1984.

SANTOS, Rogério Dultra Dos. A crítica à indeterminação da decisão judicial: o diálogo entre Duncan Kennedy e Carl Schmitt. **Cadernos Adenauer: O Terceiro poder em Crise: Impasses e Saídas**, Rio de Janeiro : Fundação Konrad, n. 06, p.119-151, fev. 2003. 2.

SILVA, Daniel do Nascimento e. Atos de fala, atos falhos: sobre a infelicidade do performativo. **Estudos Lingüísticos Xxxiv**, Rio de Janeiro, p. 486-491. jul. 2005.

SILVEIRA, Pablo da. Teoría de la Justicia y Concepciones del Bien: el caso de John Rawls versus Sandel & Co. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, México, v. , n. , p.63-85, maio 1994.

SPERBER, Monique Canto (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, [20-].

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

WOLKMER, Antônio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 2 ed. Revista e ampliada. São Paulo: Acadêmica, 1995