

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ROSANA NASCIMENTO MOTA FERREIRA

JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A IDENTIDADE DE GÊNERO NA EDUCAÇÃO



CURITIBA

2022

ROSANA NASCIMENTO MOTA FERREIRA

JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A IDENTIDADE DE GÊNERO NA EDUCAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia, no setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cristina Foroni Consani.

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Ferreira, Rosana Nascimento Mota

Justiça como equidade e a identidade de gênero na educação.

/ Rosana Nascimento Mota Ferreira. – Curitiba, 2022. 1
recurso on-line: PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cristina Foroni Consani

1. Justiça (Filosofia). 2. Identidade de gênero na educação.
3. Educação moral. 4. Crianças – Formação. 5. Orientação sexual. I.
Consani, Cristina Foroni, 1978-. II. Universidade Federal do Paraná.
Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia.
III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **ROSANA NASCIMENTO MOTA FERREIRA** intitulada: **Justiça como equidade e a identidade de gênero na educação**, sob orientação da Profa. Dra. **CRISTINA FORONI CONSANI**, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 18 de Julho de 2022.

Assinatura Eletrônica

19/07/2022 16:07:51.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

20/07/2022 12:16:18.0

KAREN FRANKLIN DA SILVA

Avaliador Externo (SETOR DE EDUCAÇÃO UFPR)

Assinatura Eletrônica

19/07/2022 15:43:32.0

JULIA SICHIERI MOURA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 207756

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 207756



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº016/2022

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA**

No dia dezoito de julho de dois mil e vinte e dois às 14:00 horas, na sala 603, Universidade Federal do Paraná - PPGFILOS, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **ROSANA NASCIMENTO MOTA FERREIRA**, intitulada: **Justiça como equidade e a identidade de gênero na educação**, sob orientação da Profa. Dra. **CRISTINA FORONI CONSANI**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: **CRISTINA FORONI CONSANI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)**, **KAREN FRANKLIN DA SILVA (SETOR DE EDUCAÇÃO UFPR)**, **JULIA SICHIERI MOURA (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)**. A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela **APROVAÇÃO**. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **CRISTINA FORONI CONSANI**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: "O trabalho foi aprovado com louvor. A banca avaliou o trabalho como bem estruturado, bem fundamentado, com um bom debate com a literatura primária e secundária e, finalmente, realizando uma excelente conexão entre teoria e prática no campo da filosofia e da educação. A banca considerou que o trabalho possui méritos para concorrer internamente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR à indicação para os prêmios CAPES e ANPOF."

CURITIBA, 18 de Julho de 2022.

Assinatura Eletrônica

19/07/2022 16:07:51.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

20/07/2022 12:16:18.0

KAREN FRANKLIN DA SILVA

Avaliador Externo (SETOR DE EDUCAÇÃO UFPR)

Assinatura Eletrônica

19/07/2022 15:43:32.0

JULIA SICHIERI MOURA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 207756

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 207756

Minhas próprias simpatias, no entanto, vão para Rawls: o teste de tolerância não está na maneira como lidamos com pontos de vista de que gostamos, mas na maneira como lidamos com o que nos deixa desconfortáveis ou mesmo com raiva.

Martha Nussbaum

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora professora Dr.^a Cristina Foroni Consani Klein pela oportunidade de realizar essa pesquisa, pela orientação irretocável e pelo exemplo de profissionalismo e conhecimento filosófico.

Às professoras Dr.^a Karen Franklin e Dr.^a Julia Schieri Moura, por aceitarem generosamente o convite para compor a banca. Obrigada pela disponibilidade em dedicar tempo na análise desta investigação e pelas importantes contribuições.

Ao professor Dr. Joel Klein, integrante da banca de qualificação, pelas valiosas análises e orientações determinantes para o resultado dessa investigação.

Aos colegas do grupo de estudos, pelas oportunidades que tive em ter meus textos lidos por vocês. Obrigada pelas importantes arguições que me trouxeram análises preciosas.

À Secretaria Municipal de Educação, pela licença concedida para que eu pudesse realizar essa pesquisa. Agradeço especialmente à Comissão Processante dos pedidos de licença para estudos da Superintendência de Gestão Educacional e à secretária municipal de educação, professora Dr.^a Maria Sílvia Bacila, pelo apoio concedido através da liberação para a licença remunerada.

À equipe pedagógica administrativa da Escola Centro de Educação Integral Érico Veríssimo, por todo o apoio e compreensão no decorrer dos anos que estive comprometida com a presente pesquisa. Destaco o apoio singular das diretoras Vanessa Storrer e Valquíria Soares, da pedagoga Márcia Catapan e da articuladora Marilda Woitch, sem o qual, a conclusão desta investigação seria muito difícil.

Aos meus familiares, por todo o suporte e torcida.

Aos meus pais, pelo apoio, incentivo e amor incondicionais.

Ao meu filho, Murilo, que viveu comigo esse sonho.

Ao meu esposo, Emerson, pelo amor, cuidado e companheirismo. Essa conquista é sua também.

RESUMO

Esta pesquisa investiga as possíveis contribuições que a teoria da justiça de John Rawls teria para a estabilização dos conflitos políticos entre setores sociais que disputam a hegemonia sobre discursos e normas, que envolvem as questões sobre a identidade de gênero e orientação sexual na formação moral de crianças na escola pública. O texto realiza a investigação por meio de análises construídas pelo que se pode considerar uma filosofia política aplicada e apresenta uma diversidade de teorias sobre a identidade de gênero, desde concepções filosóficas até análises metafísica, biológica ou antropológica para demonstrar a variedade de pontos de vista sobre a questão. Conceitos elaborados por Rawls são interpretados e descritos com o objetivo de que, neles, 1) possam-se encontrar fundamentações para proposições de estratégias políticas para estabilização das disputas sobre liberdades fundamentais – como de expressão, de consciência e crença –, nas questões sobre a identidade de gênero e orientação sexual, como também 2) seja possível analisar a atuação do Estado na fundamentação conceitual de questões sobre a identidade de gênero na educação das crianças através da escola pública. O debate sobre a razoabilidade ou não razoabilidade das doutrinas abrangentes envolvidas em tal disputa, como também as contribuições rawlsianas e as críticas ao seu pensamento sobre o assunto em questão, são os objetos de debate que encerram a discussão da pesquisa que conclui, a partir de uma interpretação rawlsiana, que as doutrinas identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã teriam potencial para a razoabilidade desde que observassem, entre outros, o princípio rawlsiano do limite do juízo.

Palavras-chave: Justiça. Identidade de gênero. Moral. Educação. Crianças.

ABSTRACT

This research investigates the possible contributions that John Rawls's theory of justice would have for the stabilization of political conflicts between social sectors that dispute the hegemony over discourses and norms, which involve questions about gender identity and sexual orientation in the moral formation of children at the public school. The text carries out the investigation through analyzes constructed by what can be considered an applied political philosophy and presents a diversity of theories about gender identity, from philosophical conceptions to metaphysical, biological or anthropological analyzes to demonstrate the variety of points of view on gender identity the question. Concepts elaborated by Rawls are interpreted and described with the aim that, in them, 1) one can find grounds for propositions of political strategies for stabilizing disputes over fundamental freedoms – such as expression, conscience and belief – in questions about the gender identity and sexual orientation, as well as 2) it is possible to analyze the role of the State in the conceptual foundation of questions about gender identity in the education of children through public schools. The debate about the reasonableness or unreasonability of the comprehensive doctrines involved in such a dispute, as well as rawlsian contributions and criticisms of his thinking on the subject in question, are the objects of debate that end the discussion of the research that concludes, from a rawlsian interpretation, that feminist/LGBTQIA+ and Christian identity doctrines would have the potential for reasonableness as long as they observe, among others, the rawlsian principle of the limit of judgment.

Keywords: Justice. Gender identity. Moral. Education. Children.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
1.1 A UNILATERALIDADE CONCEITUAL DE REFERENCIAIS NORMATIVOS	13
1.2 O CASO CURITIBA	14
1.3 O GÊNERO COMO NORMA E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO.....	16
2 CONCEPÇÕES DE IDENTIDADE DE GÊNERO: O ESTADO DA ARTE	19
2.1 GÊNERO, PLURALIDADE E LIBERDADE.....	19
2.2 A IDENTIDADE A PARTIR DO SÉCULO XX: A MUDANÇA CONCEITUAL DE SEXO PARA GÊNERO	19
2.3 A DIVERSIDADE CONCEITUAL SOBRE A IDENTIDADE DE GÊNERO	22
2.3.1 <i>Concepções construtivista e performática</i>	23
2.3.2 <i>O uniessencialismo de gênero</i>	32
2.3.3 <i>O determinismo biológico</i>	36
2.3.4 <i>A perspectiva cristã sobre a identidade</i>	41
2.4 RAWLS E A NECESSIDADE DE JUSTIÇA E EQUIDADE PARA TODOS.....	46
3 A TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA E SEUS CRÍTICOS	49
3.1 UMA TEORIA DA JUSTIÇA E O PONTO DE VISTA MORAL.....	50
3.1.1 <i>A posição original e o véu da ignorância</i>	52
3.1.2 <i>A prioridade do justo sobre o bem</i>	58
3.1.3 <i>O equilíbrio reflexivo</i>	61
3.1.4 <i>Os princípios de justiça</i>	64
3.2 O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO	67
3.3 O RAZOÁVEL E A RAZOABILIDADE	70
3.3.1 <i>O fato do pluralismo razoável</i>	70
3.3.2 <i>Razoável e racional</i>	75
3.3.3 <i>Doutrinas abrangentes razoáveis</i>	77
3.4 O CONSENSO SOBREPOSTO	80
3.4.1 <i>O domínio do político</i>	84
3.4.2 <i>A questão da coerção</i>	88
3.5 A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA.....	92
4 SE AS DOCTRINAS IDENTITÁRIAS ABRANGENTES FEMINISTA/LGBTQIA+ E A CRISTÃ SERIAM RAZOÁVEIS, NA PERSPECTIVA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE	99
4.1 AS DOCTRINAS IDENTITÁRIAS ABRANGENTES FEMINISTAS/LGBTQIA+ E CRISTÃ, E O LIBERALISMO POLÍTICO	100
4.1.1 <i>Se as visões identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã se enquadrariam como doutrinas abrangentes</i> 104	
4.1.2 <i>Os limites da religião na justiça como equidade</i>	106
4.1.3 <i>Normas externas e povo soberano</i>	112

4.1.4 <i>As visões identitárias feministas/LGBTQIA+, a cristã e os dois princípios de justiça</i>	115
4.2 AS DOUTRINAS IDENTITÁRIAS ABRANGENTES FEMINISTAS/LGBTQIA+, A CRISTÃ E A RAZOABILIDADE	119
4.2.1 <i>A doutrina identitária feminista/LGBTQIA+, a cristã e seus potenciais para a (ir)razoabilidade</i>	122
5 DIFERENTES FORMAS DE VIVER SOB O MESMO ARCO-ÍRIS	132
REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa discute, numa perspectiva da teoria da justiça de John Rawls, o problema da disputa política entre diferentes segmentos conceituais sobre a identidade de gênero e as consequências da não legitimação pública da pluralidade dessas concepções identitárias, fato que corroboraria com intenções homogeneizantes e propósitos impositivos de uma particular visão de mundo como perspectiva absoluta.

A discussão sobre a identidade de gênero tem sido feita por diversos teóricos e teóricas que trabalham no desenvolvimento conceitual da questão que, pode-se dizer, distingue-se em vertentes como a construtivista, a biológica e as essencialistas. O termo gênero se estabeleceu com o propósito de resolver dificuldades conceituais para questões antes relacionadas ao corpo biológico, como sexualidade e características sociais pressupostas como próprias da masculinidade ou feminilidade. Dentre essas(es) teóricas(os), destacam-se, primeiramente, aquelas(es) que concebem o gênero enquanto construído, como Simone de Beauvoir, ou enquanto performance, como Judith Butler; em um segundo momento, aquelas(es) que defendem a importância da influência de determinações biológicas na formação da identidade de gênero, como Simon Baron Cohen e Doreen Kimura; também a perspectiva essencialista de Charlotte Witt, que desenvolveu uma concepção própria representada pelo uniessencialismo de gênero; por fim, a perspectiva metafísica ecoada em textos fundamentados pela teologia cristã, que também exercem grande influência na discussão histórica. Serão discutidas, em tópico próprio, essas diferentes perspectivas sobre o conceito de identidade de gênero, no intuito de se fazer conhecida a diversidade teórica presente no debate sobre o tema e os conflitos práticos e teóricos decorrentes dessa pluralidade.

Será analisado, a seguir, um exemplo de como um dos conceitos de identidade de gênero aplicado de forma normativa e unilateral em documentos referenciais para a educação, em detrimento das demais concepções, torna-se um problema com potencial de gerar grande conflito político devido à desconsideração da pluralidade como condição permanente da vida humana.

1.1 A UNILATERALIDADE CONCEITUAL DE REFERENCIAIS NORMATIVOS

Ao adotar as diretrizes estabelecidas pelo Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos¹, a Secretaria Municipal da Educação (SME) de Curitiba assume a agenda 2030 da ONU que estabelece a meta de alcançar os 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. A SME afirma que:

Atualmente, todas as opções formativas da SME contemplam um ou mais Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, esse respaldo vislumbra o engajamento das unidades escolares e de seus profissionais para que a Agenda 2030 seja pensada, planejada e efetivada localmente em cada unidade. Esse engajamento local reverbera globalmente, compreendendo que o desenvolvimento global está intimamente relacionado a cada ação local. As ações da SME voltadas para a efetivação da Agenda 2030 são fundamentais, pois o processo educativo atinge a toda uma comunidade escolar – profissionais da educação, crianças, estudantes e familiares. Assim, quando uma ação formativa aborda e problematiza cada um dos ODS, esses conceitos são discutidos para além do ambiente educativo, mas avançam para o cotidiano da cidade.²

O ODS 5 estabelece alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas. O conceito de gênero presente nos referenciais da ONU é esclarecido no Glossário de termos do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5³ e estabelece que gênero se refere:

[...] a papéis, comportamentos, atividades e atributos que uma dada sociedade em um dado momento considera apropriado para homens e mulheres. Além dos atributos sociais e oportunidades associadas com ser homem ou mulher e as relações entre mulheres e homens, meninas e meninos, o gênero também se refere às relações entre mulheres e aquelas entre os homens. Estes atributos, oportunidades e relações são socialmente construídas e são aprendidas por meio de processos de socialização. Elas são específicas a um contexto e a um tempo, bem como são mutáveis [...].⁴

O Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, assumido pelo Estado objetivando ter força normativa, coloca-se como base em que todos os demais documentos estaduais e municipais para a educação devem ser fundamentados. Como visto, o glossário em momento algum discute a diversidade conceitual presente na sociedade sobre a questão da

¹ BRASIL. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos** / Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. – Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007. 76 p. Disponível em <https://mid-educacao.curitiba.pr.gov.br/2014/9/pdf/00045016.pdf> Acesso em 10/08/2021.

² CURITIBA, **Plano de Formação Continuada da Rede Municipal de Curitiba**. Prefeitura Municipal de Curitiba, 2019, p. 10.

³ ONU BRASIL. **Glossário de termos do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5: Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas**. Org. Haroldo Machado Filho. Organização das Nações Unidas, 2016. Disponível em <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2017/05/Glossario-ODS-5.pdf> Acesso em 10/08/2021.

⁴ ONU BRASIL, 2016.

identidade de gênero e privilegia unilateralmente uma concepção em detrimento das demais, desse modo os consequentes referenciais normativos das instâncias governamentais seguintes reproduzem, em cadeia, a mesma opção requerida unilateralmente pela ONU. Embora o protagonismo, no documento, seja o da promoção da igualdade das mulheres em relação aos homens, quando o referencial usa o conceito de gênero são englobadas, no alcance normativo deste, muitas outras situações além das demandas de igualdade entre os sexos, como bem é o objetivo de tal conceito. Uma das consequências de tal situação para a justiça e liberdade dos cidadãos que possuem uma concepção identitária diferente daquela expressada pela ONU, sobre a identidade de gênero e orientação sexual, pode ser demonstrada no caso descrito a seguir.

1.2 O CASO CURITIBA

A partir do importante problema da necessidade de inclusão dos jovens que se auto identificam com um gênero diferente de seu sexo nas escolas do ensino básico, um dos departamentos da Secretaria Estadual de Educação do Paraná solicitou que autoridades do poder judicial criassem um parecer, assumido como referencial também pela Secretaria Municipal da Educação de Curitiba, sobre a inclusão do nome social de crianças e adolescentes em documentos escolares oficiais. Esse parecer afirma que:

[...] se os pais/responsável legal se recusarem a formalizar o pleito, apesar da vontade manifestada pelo aluno, devem ser aqueles orientados, se necessário também com o apoio da “rede de proteção à criança e ao adolescente” local, acerca dos potenciais malefícios advindos da não inclusão do nome social e, caso persista a recusa, o caso deverá ser encaminhado ao Ministério Público, de modo que seja avaliada a ocorrência de possível “colisão de interesses” e a necessidade da tomada de medidas administrativas ou judiciais para assegurar a adoção da solução que melhor atenda os interesses da criança/adolescente.⁵

Embora o documento tenha o cuidado de recomendar cautela ao tratar da mudança do nome social de crianças, em momento algum considera resguardar ou discutir o direito dos pais de decidir como proceder com suas crianças, mas instrui que seja avaliada a “tomada de medidas administrativas ou judiciais” em relação aos pais em desacordo com a mudança do nome social de seus filhos, na intenção de evitar “malefícios da não inclusão do nome social”. Assim, aqueles que possuem uma perspectiva diferente daquela determinada normativamente

⁵ DIGIÁCOMO, Murillo José & DINIZ, Hirminia Dorigan de Matos. **Parecer 02/2014 – CAOPEduc** (centro de apoio operacional as promotorias de justiça da criança e do adolescente e da educação), 2014, p. 11.

apontam como injusto o fato de o Estado regular o que é bom ou mal, nesse assunto, para indivíduos dependentes de seus pais, cujas responsabilidades e liberdades na orientação de seus filhos eles veem, nesse caso, ser cooptada pelo Estado. A situação de o Estado normatizar uma concepção identitária em detrimento de outras é uma realidade historicamente evidente. No entanto, a heteronormatividade, sempre pressuposta em documentos oficiais que prejudicava aqueles não atendidos em suas demandas pela concepção binária da identidade, inverteu-se e agora prejudica aqueles cuja concepção de vida entende o binarismo identitário como um valor inegociável para si. Se a justiça pudesse ser representada por uma balança, certamente se veria a balança usada para aferir demandas das causas relacionadas com a identidade de gênero tendendo, historicamente, sempre ao desequilíbrio.

É importante ter em mente que o foco da presente pesquisa é discutir o conflito gerado a partir da diversidade de entendimentos sobre a formação da identidade de gênero e orientação sexual e, a partir da análise desse conflito, identificar caminhos possíveis para a criação do consenso necessário para apaziguar disputas oriundas dessa pluralidade, que afetam as relações sociais no âmbito público, em especial, na educação pública. Por outro lado, previne-se que o problema da desigualdade entre homens e mulheres pode ser debatido apenas para auxiliar a discussão do assunto prioritário do texto, assim como os demais temas que tradicionalmente compõem o corpus das demandas feministas.

Portanto, quanto aos conflitos derivados de tal pluralidade, haveria a possibilidade de a teoria da justiça de John Rawls oferecer uma resposta satisfatória para as disputas no âmbito das questões de identidade de gênero e que fosse adequada para pensar os problemas que surgem na área da educação básica? Tal teoria seria útil para as discussões que visam elaborar propostas mediadoras de conflitos entre os diversos seguimentos conceituais sobre a identidade de gênero? Quais são as proposições teóricas existentes, de diferentes perspectivas conceituais identitárias, que poderiam fomentar a discussão com fins de justificar referenciais normativos sobre o assunto? É possível identificar, em propostas normativas, a intenção de considerar diferentes concepções conceituais no intuito de fundamentar políticas plurais, que garantam justiça e equidade e contemplem os cidadãos em sua diversidade religiosa, ideológica e política?

Tais conflitos se evidenciam fortemente na esfera da educação básica pública, esfera social que é a referência para as discussões da presente pesquisa, onde embates são travados no intuito de influenciar novas gerações de cidadãos em formação. Em meio a esses embates estão os educadores que se veem no meio do fogo cruzado entre Estado, supervisores, pais e suas próprias concepções éticas confrontando suas consciências. Afinal, o que deveriam fazer profissionais da educação pública que ensinam crianças pequenas, ainda não responsáveis por

si mesmas nem portadoras de total capacidade de discernimento, principalmente diante de questões éticas e morais conflituosas sobre a identidade de gênero e orientação sexual? Tais conflitos se mostram quando profissionais, tidos como representantes do Estado, deparam-se com a necessidade de escolher sobre qual concepção deve ser abordada a questão da identidade de gênero e orientação sexual: sua própria concepção, a concepção curricular ou a concepção dos pais? É o que ocorre quando são abordadas questões que envolvem entendimentos, costumes e tradições relativas ao tema, pois concepções aceitas historicamente são hoje questionadas na sociedade.

Ao adotar referenciais com uma particular concepção teórica de formação da identidade de gênero, o Estado permanece legitimando um particular modo de vida em detrimento de outros. Esse fato extrapola a teoria e dá margem para a tomada de ações concretas de injustiça no âmbito político, pois troca a histórica heteronormatividade por uma eventual homonormatividade e produz um choque frontal com os demais setores sociais orientados por concepções identitárias diferentes da elegida por ele (o Estado) e, assim, continua a agir cegamente em relação à pluralidade inerente a sociedades democráticas. Com isso, o Estado prossegue criando a criminalização de modos de vida, assim como historicamente agiu nessa questão. Essa realidade poderia ser diferente caso houvesse por parte do Estado a garantia de se considerar, em todo e qualquer documento referencial orientador de ações no âmbito público, a diversidade de concepções identitárias bem como a liberdade de escolha de quaisquer modos de vida, desde que submetidos aos princípios públicos de justiça, como já acontece nas questões sobre a religiosidade em que a própria ONU, através da Declaração Universal de Direitos Humanos, garantiu a liberdade dos pais de instruir seus filhos de acordo com sua própria convicção religiosa, dentro dos limites constitucionais.

1.3 O GÊNERO COMO NORMA E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Pode-se notar que a existência de uma multiplicidade de pontos de vista sobre a identidade de gênero, leva também à constatação de uma divergência conceitual de grandes proporções. Nesse sentido, parece urgente a discussão sobre a identidade de gênero por parte dos setores da sociedade, de modo que a liberdade de divergir seja garantida em todo e qualquer ambiente. Os promotores de políticas para a educação pública teriam presente a urgência dessa garantia de liberdade como base elementar de seu trabalho? Teriam como se beneficiar da teoria rawlsiana para garantir justiça nessa questão?

Como demonstrado, as controvérsias sobre as diferentes concepções de identidade de gênero são importantes demais para não serem consideradas no ambiente político. Tais perspectivas são fruto da diversidade de concepções de bem e dos fins elegidos pelos agentes. Diante de situações como essas, Rawls afirma que:

Nossos pontos de vista individual e associativo, afinidades intelectuais e apegos afetivos são muito diversos, especialmente em uma sociedade democrática livre, para permitir um acordo duradouro e fundamentado. Muitas concepções do mundo podem ser construídas plausivelmente a partir de diferentes pontos de vista. A diversidade surge naturalmente de nossos poderes limitados e perspectivas distintas; não é realista supor que todas as nossas diferenças estejam enraizadas apenas na ignorância e na perversidade, ou nas rivalidades resultantes da escassez. Justiça como equidade tenta construir uma concepção de justiça que leva as diferenças profundas e insolúveis em questões de importância fundamental como condição permanente da vida humana.⁶

A partir do ambiente político permeado por conflitos de interesses, pensadores analisaram problemas e propuseram soluções através da filosofia. Como Rawls diz: “citei com frequência a observação de *Collingwood* de que ‘a história da teoria política não é a história de diferentes respostas a uma mesma questão, mas a história de um problema que se modifica com maior ou menor constância, cuja solução se modifica com ele.’”⁷

Desse modo, diante da pluralidade conceitual sobre o tema da identidade de gênero, propõe-se no segundo capítulo uma argumentação inicial através do levantamento da trajetória histórica da troca da palavra sexo pelo conceito de gênero a partir do século XX, cuja presença na esfera acadêmica fundamentaria referenciais normativos internacionais gerando fortes conflitos com concepções tradicionalmente aceitas na sociedade. Rawls reconheceu as demandas identitárias geradoras de profundas controvérsias sociais que testavam a estabilidade das instituições democráticas e afirmou que “entre nossos problemas mais básicos encontram-se os de raça, etnia e gênero. É possível que tenham um caráter inteiramente diferente, que exijam princípios diferentes de justiça, não discutidos pela *Teoria*.”⁸ Faz-se necessário, assim como Rawls, reconhecer e refletir sobre tais problemas básicos que exigem, no caso das disputas das diversas concepções sobre a identidade de gênero, princípios justos capazes de apaziguar e trazer consenso entre os diferentes grupos. Da mesma maneira que a história mostra Estados democráticos tentando regular, do modo mais imparcial possível, as relações entre as

⁶ RAWLS, John. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572. Apud FRREMAN, S. *John Rawls Collected papers*. Edited by SAMUEL FREEMAN. Harvard University Press. 1999, p. 542, tradução nossa.

⁷ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Org. Bárbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. Martins Fontes. São Paulo, 2005, p. XVII.

⁸ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 36.

diversas religiões e estabelecendo a tolerância religiosa como um dos pilares viabilizadores da democracia, as demandas identitárias de certos grupos devem ser levadas em consideração, pois surgem do interior de suas mais profundas convicções morais, religiosas ou filosóficas, as quais não estão dispostos a negligenciar, como se verá a seguir.

Portanto, próxima seção apresentará diversas propostas conceituais sobre a formação da identidade de gênero, que disputam espaço no debate público a fim de obterem influência sobre decisões políticas que afetam a educação dos futuros cidadãos. Então, o terceiro capítulo fará o debate da teoria da justiça rawlsiana e de seus comentadores e críticos, no intuito de se compreender em que medida os princípios e conceitos da justiça como equidade poderiam oferecer opções e estratégias para se pensar numa eventual estabilização dos conflitos surgidos a partir dessas disputas. O quarto capítulo discutirá se as correntes conceituais identitárias analisadas poderiam ser consideradas razoáveis no sentido de que seus representantes pudessem propor suas reivindicações de forma que representantes de grupos adversários pudessem aceitar. Por fim, as conclusões serão apresentadas.

2 CONCEPÇÕES DE IDENTIDADE DE GÊNERO: O ESTADO DA ARTE

2.1 GÊNERO, PLURALIDADE E LIBERDADE

O reconhecimento se tornou questão essencial para a legitimação da identidade de gênero. No entanto, é preciso constatar ser muito improvável que as diversas esferas da sociedade, destacando-se a religiosa conservadora e os movimentos feministas/LGBTQIA+, cheguem à unanimidade sobre a legitimação de reivindicações das concepções identitárias que requerem aceitação social ou de grupo irrestrita.⁹ Portanto, seria possível legitimar politicamente reivindicações normativas de uma particular concepção de identidade de gênero? Usa-se o termo referente à legitimação no sentido de expressar uma categoria de acordo coletivo ou uma consciência social que permita a convivência ou, pelo menos, coexistência pacífica entre pessoas com questões identitárias inegociáveis para si e que conflitam com valores inegociáveis de outros,¹⁰ ou, dito de outra maneira, entende-se a legitimação do desacordo como um fato perfeitamente realizável para promover a aceitação destas e de outras concepções éticas divergentes em uma sociedade democrática. Ao acolher a existência permanente dessa oposição, ambos os lados poderiam se manifestar e se relacionar no intuito da manutenção do estado de respeito à pluralidade, liberdade e paz.

2.2 A IDENTIDADE A PARTIR DO SÉCULO XX: A MUDANÇA CONCEITUAL DE SEXO PARA GÊNERO

Segundo Scott¹¹ (1995), o termo gênero começou a ser usado pelo movimento feminista como uma forma de expressar a organização social das relações entre homens e mulheres. A intenção seria ampliar a aplicação da palavra, abrangendo não apenas “homem” e “mulher”, mas outros agrupamentos e distinções de organização identitária. Pontua-se que a questão feminista se inicia oficialmente com a luta pela igualdade de condições e relações no âmbito trabalhista. A pauta feminista clássica é o reconhecimento da igualdade entre os sexos e, mais tarde, amplia-se. Feministas americanas propuseram o uso da palavra gênero com a intenção de classificar fenômenos e enfatizar o aspecto social das diferenciações baseadas no

⁹ FERREIRA, Rosana N. M.; FRANKLIN, Karen. **Discussões sobre identidade de gênero e as tensões no ambiente escolar**. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia* v. 11. n. 3. 2020, p. 49-70, p.52.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99, p. 72.

sexo. Nota-se que a luta por igualdade de condições abarca também o reconhecimento das diferenças, o que pode parecer antagônico, mas é compreensível ao considerarmos as condições justas de tratamento na perspectiva da equidade. O termo “gênero” marcaria, então, uma negação do determinismo biológico quando se tratasse de sexo ou diferença sexual, pois o gênero indicaria aquilo que vem de fora do ser e nele se instala por força dos costumes. O deslocamento das determinações “macho” e “fêmea” dos comportamentos sociais destas, além de influenciar em questões sobre igualdade de condições de educação, trabalho e afins, seria um esforço para deslocar também o discurso referente ao binarismo compulsório esperado nas relações afetivas (homem/mulher) por parte de teóricos e teóricas de gênero. Scott afirma ainda que a literatura sobre a história das mulheres trocou, nos últimos anos, inadequadamente, a palavra “mulheres” por “gênero”, causando uma redução da aplicabilidade desse conceito. E realmente é visto que a bibliografia sobre o assunto absorveu o termo “gênero” e este foi incorporado nela de forma predominante. A intenção dessa troca seria alcançar o reconhecimento político desse campo de pesquisa, intencionando mostrar uma impressão mais rigorosa junto às ciências sociais e, no mesmo sentido, afastar um possível temor de que as pesquisas quanto às relações de gênero fossem tomadas como uma ameaça, buscando obter legitimidade acadêmica para os assuntos ligados aos movimentos feministas nos anos de 1980. Essa mudança conceitual tem influenciado significativamente estudos acadêmicos e políticas de representação, como é o caso da exigência da quantidade mínima de mulheres candidatas por siglas políticas. Mas também, entre a população em geral há uma certa confusão quanto ao conceito de identidade de gênero, uma vez que quando se fala em gênero, este pode ser vinculado às questões sobre igualdade, identidade ou sexualidade. Ainda sobre esse assunto, a mudança conceitual de sexo para gênero traria maior força para minorias como as que não se enquadravam no sistema social binário, fazendo com que tais categorias se unissem sob o guarda-chuva do gênero, tendo então maior representatividade política. Especificamente quanto às mulheres, embora não sejam uma minoria em termos numéricos, historicamente foram desconsideradas em questões como oportunidades de educação, trabalho, modos de vida diferentes da vida essencialmente doméstica e em sua liberdade de usufruir práticas de lazer consideradas impróprias para elas, como o de frequentar ambientes sociais predominantemente masculinos desacompanhadas e serem respeitadas como todos os demais presentes.

A expressão “construção social” é importante para compreender a significação do conceito de identidade de gênero, pois rejeitaria explicações biológicas para as formas de subordinação feminina, por exemplo, e analisaria essa subordinação a partir da construção social das relações na sociedade. Seria uma forma de expressar as origens exclusivamente

sociais das identidades de homens e mulheres. Nessa perspectiva, da construção social, a identidade de gênero não poderia determinar o ser, porque o ser é que determinaria a sua própria identidade, muito menos determinaria um comportamento padrão de homens e mulheres, pois o comportamento poderia ser construído e, também, desconstruído. Para Scott (1995), a definição do termo “gênero” se baseia em duas proposições. A primeira diz respeito ao gênero ser algo constituído de relações sociais fundamentadas nas diferenças perceptíveis entre os sexos. A segunda aborda o gênero como uma forma de dar significado às relações de poder. Para essa teórica, “explodir” a noção de fixidez na representação binária do gênero é o desafio da nova pesquisa histórica e esse tipo de análise deveria incluir uma concepção política, uma referência a instituições e à organização social. Enfim, a palavra “gênero” passa a ser vista como uma categoria de análise.

Em meados dos anos 1980, como articulado por Pereira (2016), Adrienne Rich e Monique Wittig usam análises, para estudos de sexualidade, que seguem a perspectiva pós-estruturalista, que pressupõe que a dinâmica entre discursos é baseada em relações de poder, produzindo normas e opressões e se alterando conforme os contextos históricos e sociais. Nesse contexto se propõe a teoria *queer*, usada pela teórica Teresa de Lauretis que, por sua vez, fundamenta-se nos estudos filosóficos de Jacques Derrida e Michel Foucault. Ao indagar o quanto o comportamento sexual de um ser humano determina seu gênero, recorre-se a diversificados campos de estudos para construir uma resposta possível. Por ora, são citados apenas alguns, pois serão detalhadas as distintas perspectivas no decorrer desse capítulo.

O primeiro campo é a psicanálise, sobretudo a partir de Freud, que põe a formação da identidade encerrada na sexualidade. Ao se recorrer à filosofia existencialista de Sartre, cujo princípio é a negação de uma essência que determine o ser e a afirmação de que sua existência só encontra sentido no engajamento político, então é possível afirmar que, na percepção dos engajados, o comportamento sexual seria uma afirmação identitária com força política. Já no campo da teologia cristã, o comportamento social ou orientação sexual não determina o gênero, pois este estaria dado antes: o ser encerrado no gênero e guiado por sua essência espiritual é quem deveria governar a própria sexualidade dentro de princípios previamente estabelecidos.

A teoria de Judith Butler, que se configurou como uma das principais pensadoras da teoria de gênero *queer*, faz oposição às concepções estruturalistas dos movimentos feministas precedentes. Considera-se, também, a pesquisa de Simon Baron-Cohen, que desenvolveu sua teoria empatia/sistematização em que afirma que nas mulheres predominaria a categoria de cérebro voltado para empatia, que seria a capacidade de perceber e interpretar as emoções do outro e reagir adequadamente com relação a elas. Nos homens, predominaria o tipo de cérebro

voltado para a sistematização. As características apontadas por Baron-Cohen explicariam a predominância da presença de mulheres nas profissões voltadas para o cuidado e relacionamento e a predominância da presença dos homens nas profissões técnicas e sistemáticas. A partir do ponto de vista da neurociência, como é o caso dos estudos de Baron-Cohen, poderia ser questionado se a natureza determina, ou não, os sujeitos e se, em caso de resposta positiva, quanto ela poderia influenciar nas escolhas e posturas diante da vida. Segundo o referido pesquisador, a natureza realmente determinou o tipo predominante de modos de pensamento em cada gênero. No entanto, ele não desconsidera a existência de aspectos sociais importantes na construção da identidade. Seria nessa fronteira entre natureza determinada e influências sociais que questões filosóficas entrariam, visando, nesse caso, à reflexão e elucidação de conceitos disputados que norteiam diretrizes normativas. Um exemplo de conceito disputado é o próprio gênero, que tem sido intensamente discutido por filósofas e cientistas¹² que questionam estudos neurológicos até então publicados, apontando um viés sexista nas hipóteses que norteiam tais pesquisas, culminando na proposição de grupos de estudos neurológicos de inspiração feminista. Baron-Cohen tem enfrentado duras críticas por suas afirmações, pois estas reafirmariam o sexismo quando diz que homens são neurologicamente mais capazes de lidar com profissões que exigem capacidade analítica, sistematizadora e de abstração. O estudo de autores com diferentes posições filosóficas traz para a discussão contemporânea sobre ética, moral e políticas públicas um importante debate quanto a conceitos balizadores de teorias que norteiam ações políticas, bem como expõe as controvérsias que os profissionais da educação devem enfrentar no decorrer de seu trabalho. Certamente, ensinar também é esclarecer as dificuldades e diversidades das concepções teóricas sobre as questões humanas.

2.3 A DIVERSIDADE CONCEITUAL SOBRE A IDENTIDADE DE GÊNERO

Antes de se entrar na discussão sobre o que a justiça como equidade teria a dizer sobre os conflitos entre as diversas concepções identitárias, é fundamental conhecer quais são algumas dessas que estão mais evidentemente presentes no debate público. Também, apresentar-se-ão críticas publicadas a cada uma das concepções debatidas a seguir, no intuito

¹² Alguns exemplos são: **Cordelia Fine**, filósofa e psicóloga que cunhou o termo neurosexismo e publicou *Delusions of Gender*, entre outros. **Janet Kourany**, filósofa autora de *The Gender of Science*, entre outros. **Gina Rippon**, neurobióloga autora de *Gendered Brain: The New Neuroscience that Shatters the Myth of the Female Brain*. **Daphna Joel**, neurocientista e autora de *Gender Mosaic: Beyond the Myth of the Male and Female Brain*.

de demonstrar a grande divergência conceitual sobre o assunto. Tais debates são amplos e ultrapassam a especificidade da filosofia, porém trazem elementos relevantes para o debate filosófico.

2.3.1 Concepções construtivista e performática

O Segundo Sexo, obra de Simone de Beauvoir publicada em 1949 e referência para o movimento feminista, foi um marco no pensamento sobre a identidade, sobretudo quanto à feminilidade tradicionalmente entendida como fraqueza e inferioridade. Um dos seus argumentos discute pensamentos como o do poeta Montherlant (romancista que, em suas obras de 1936, expunha a essência feminina), pois reforçava a perspectiva conceitual que, segundo ela, deveria ser criticada por exigir da mulher algo externo a ela. Ele crê “nesta obscura e irredutível essência: a feminilidade. Considera, após Aristóteles e São Tomás, que ela se define negativamente; a mulher é mulher por falta de virilidade; é o destino que todo indivíduo do sexo feminino deve suportar sem poder modificá-lo.”¹³

Sobre a formação da identidade na infância, Beauvoir considera que os adultos é que lançariam o significado nos órgãos sexuais da criança. Cita o exemplo do pai que leva o menino ao banheiro e diz “vou lhe mostrar como fazem os homens” e, então, o menino se orgulha de ter sido distinguido e iniciado pelo pai.

Ao analisar a questão da mulher pela psicanálise, Beauvoir debate o complexo de castração feminino amplamente presente no discurso dos psicanalistas. No entanto, a autora se opõe à ideia de que a formação da subjetividade da menina se fundamenta no trauma da ausência do pênis, diz que “há, em todos os psicanalistas, uma recusa sistemática da ideia de escolha e da noção de valor que lhe é correlativa; é o que constitui a fraqueza intrínseca do sistema.”¹⁴ A pensadora critica Freud por este ter desvinculado impulsos e proibições da escolha pessoal, pois encarar a natureza do corpo e seus impulsos como determinantes das ações do existente seria uma concepção muito reduzida da capacidade do ser de transcender, pois os psicanalistas “consideram que a verdade primeira do homem é uma relação com seu próprio corpo e com o corpo de seus semelhantes no seio da sociedade [...] o homem pretende alcançar concretamente a existência através do mundo inteiro, apreendido de todas as maneiras possíveis.”¹⁵ A pensadora ainda afirma que a noção de escolha é a que os psicanalistas rechaçam

¹³ BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 272, vol. I.

¹⁴ *Ibidem*, p. 74, vol. I.

¹⁵ *Ibidem*, p. 75, vol. I.

com mais vigor em nome do determinismo e do inconsciente coletivo. Beauvoir ressalta muito a liberdade e afirma que esta não é incompatível com a existência de certas “constantes na ligação do ontológico ao sexual”. No processo de se “tornar mulher” a menina estaria submetida a diversas possibilidades existenciais à sua escolha. Características tidas como universais, constitutivas da concepção de feminilidade e masculinidade, seriam decorrentes de:

Indivíduos análogos, colocados em condições análogas, perceberão no dado significações análogas; essa analogia não cria uma universalidade rigorosa, mas permite encontrar tipos gerais nas histórias individuais... O simbolismo não caiu do céu nem jorrou das profundezas subterrâneas: foi elaborado, assim como a linguagem, pela realidade humana que é *mitsein* ao mesmo tempo que separação, e isso explica que a invenção singular nele tenha seu lugar.¹⁶

Segundo a pensadora, essa perspectiva permite compreender a importância dada ao órgão masculino, pois não seria possível explicá-lo sem partir de um fato existencial: a tendência do sujeito para a alienação, pois a angústia de sua liberdade o faz procurar-se nas coisas:

Por isso é constante que o falo encarne carnalmente a transcendência. Como é igualmente constante que a criança se sinta transcendida, isto é, frustrada de sua transcendência pelo pai, encontraremos, portanto, a ideia freudiana de “complexo de castração”. Privada desse *alter ego*, a menina não se aliena numa coisa apreensível, não se recupera; em consequência, ela é levada a fazer-se por inteira objeto, a pôr-se como o Outro.¹⁷

O falo teria um valor tão grande porque simbolizaria uma soberania que se realizaria em outras áreas. A autora argumenta que se a mulher conseguisse se afirmar como sujeito, inventaria substitutos para o falo. Diz ela ainda que há sociedades em que as mulheres detêm aquilo que a coletividade se aliena, assim o falo perde bastante do seu prestígio. Argumenta que é apenas na situação apreendida em sua totalidade que o privilégio anatômico cria um privilégio humano. Assim, conclui a autora que “cumpre repetir mais uma vez que nada é natural na coletividade humana e que, entre outras coisas, a mulher é um produto elaborado pela civilização” e, ainda, que “a mulher não se define nem por seus hormônios nem por misteriosos instintos e sim pela maneira por que reassume, através de consciências alheias, o seu corpo e sua relação com o mundo.”¹⁸ Beauvoir está convicta da construção histórica do Eterno Feminino, pois:

¹⁶ Ibidem, p. 76, vol. I.

¹⁷ Ibidem, p. 77, vol. I.

¹⁸ Ibidem, p. 550, vol. II.

Desde a primeira infância se a menina fosse educada com as mesmas exigências, as mesmas honras, as mesmas severidades e as mesmas licenças que seus irmãos, participando dos mesmos estudos, dos mesmos jogos, prometida a um mesmo futuro, cercada de mulheres e de homens que se lhe afigurassem iguais sem equívoco, o sentido do “complexo de castração” e do “complexo de Édipo” seria profundamente modificado.¹⁹

Nesse sentido, percebe-se que Simone de Beauvoir contesta fortemente qualquer determinismo que pretenda dar algum destino para o existente, seja esse determinismo originário da natureza, da psique humana ou da metafísica. Sua posição, existencialista, requer que haja uma revisão sobre a objetificação do corpo da mulher, tornando-a capacitada para a igualdade, pois não estaria submersa na conceituação que a limita. Assim, parece ser na educação que Simone de Beauvoir aposta para a modificação das condições de ser mulher.

Diferentemente de Beauvoir, que tem a pretensa inferioridade feminina em foco, Judith Butler amplia muito a problematização em suas obras. A performance de gênero é sua tese central, incluindo assim, uma indeterminação identitária capaz de abrigar infinitudes de identidades para além da dualidade homem/mulher e da perspectiva construtivista ancorada na socialização. A autora explica seu método de investigação chamado genealogia, compreendido como um método que:

[...] investiga as apostas políticas, designando como *origem e causa de* categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória.²⁰

Inspirada nesse método utilizado também por Foucault, Butler faz o enfrentamento do efeito das referidas instituições e apresenta opções como as de desconstruir conceitos, subverter o poder, transgredir restrições, criticar radicalmente o conceito de identidade tradicional e a heteronormatividade compulsória e de reconstruir uma nova linguagem a partir de sua teoria feminista. A pensadora fundamenta sua argumentação a partir da perspectiva de que a subjetividade que constitui a identidade seria uma construção permanente e que essa realidade se daria a partir da linguagem. Para Butler, “as estruturas jurídicas da linguagem e da política

¹⁹ Ibidem, p. 551, vol. II.

²⁰ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, p. 9.

constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo.”²¹

Entende-se que é muito importante, para a compreensão do texto dessa pensadora, levar em consideração que sua premissa fundamental de argumentação está baseada na filosofia da linguagem inicialmente proposta por Wittgenstein. Ele foi quem, na primeira metade do século XX, questionou radicalmente os pressupostos referentes à linguagem, estabelecidos desde Platão e Aristóteles. Enquanto os últimos defendiam que a linguagem é uma expressão da realidade, ou seja, da essência das coisas, o primeiro defendeu que o significado das palavras é estabelecido pelo seu uso, constituindo um tipo de jogo de linguagem. Sobre o histórico dessa discussão é visível que:

Na história do Ocidente, sempre se questionou um ou outro aspecto isolado desse processo, conservando-se, porém, intocada a concepção de linguagem como algo secundário no conhecimento da realidade. Tal concepção faz-se presente nos tempos modernos, quando, por exemplo, Descartes admite a possibilidade de uma reflexão radical independente da tradição e da linguagem. Para ele, a consciência pode atingir a *certeza plena*, o problema fundamental da teoria do conhecimento, sem a mediação linguística, isto é, por pura auto-intuição, sem nenhuma referência a uma comunidade linguística. De modo geral, pode-se dizer que só o segundo Wittgenstein questionou radicalmente os fundamentos dessa concepção.²²

Então, no enunciado performativo, dizer algo seria equivalente a fazer algo. Assim, nota-se que:

Com essas expressões não descrevemos o que pensamos ou fazemos, mas com elas fazemos realmente alguma coisa. Quando diante do altar digo sim, não descrevo o que faço, mas caso-me dizendo sim. A esse tipo de expressão linguística Austin chama de “performativa” (do verbo inglês *to perform*) precisamente para distingui-las das proposições comumente consideradas – aquelas que exprimem um ato de constatação -, pois a própria designação executa a ação. Tais expressões não descrevem fatos, mas constituem fatos, isto é, ações executadas pelo sujeito que as profere.²³

A partir do entendimento da concepção linguística de performatividade de Austin, Butler busca propor estratégias capazes de superar o problema da linguagem através da desconstrução dos conceitos sobre a questão da identidade de gênero, tanto no campo da linguagem quanto no campo político, e diz que:

²¹ Ibidem, p. 22.

²² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. Ed. Loyola. 2ª Ed., 2005, p. 33.

²³ Ibidem, p. 152.

Se a noção estável de gênero dá mostras de não mais servir como premissa básica da política feminista, talvez um novo tipo de política feminista seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e a identidade – isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político.²⁴

A questão do poder político está fortemente presente no pensamento da autora, que comenta “os vários modelos explicativos oferecidos aqui sugerem caminhos muito diferentes pelos quais a categoria do sexo é compreendida, dependendo de como se articula o campo de poder.”²⁵ Um aspecto filosófico complexo e importante para compreensão de sua teoria é o ponto sobre a unidade do ser, em que afirma que “essa aparência (do ser idêntico a si mesmo) se realiza mediante um truque performativo da linguagem e/ou discurso, que oculta o fato de que ‘ser’ um sexo ou um gênero é fundamentalmente impossível.”²⁶ Kant colocou os pressupostos para o advento da atual filosofia da linguagem (analítica) quando propôs “pensar a unidade do múltiplo como produto de uma atividade da subjetividade. A unidade é assim, construída, constituída, pelo próprio homem enquanto sujeito que age de acordo com regras.”²⁷ Ora, se a unidade do múltiplo é produto da subjetividade da mente, esse produto (unidade) poderia ser, nessa perspectiva, reconstruído pela linguagem performativa, como afirma Butler. Se para Kant o que está fora da mente humana é caótico e irracional e a ordem é criada pela mente, para Butler diversos sistemas filosóficos “caíram na armadilha do ‘Ser’ e da ‘Substância’” e “constituem os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas.”²⁸ Para Butler, o próprio ser deveria ser questionado:

[...] o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo”. Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmariamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias expressões tidas como seus resultados.²⁹

²⁴ BUTLER, 2003, p. 23.

²⁵ OLIVEIRA, 2005, p. 40.

²⁶ *Ibidem*, p. 40.

²⁷ *Ibidem*, p. 341.

²⁸ BUTLER, 2003, p. 42.

²⁹ *Ibidem*, p. 48.

Com isso, nota-se que Butler aponta compreender o termo gênero como unicamente pertencente à esfera da linguagem performática e que não apresenta importantes relações com a realidade material, pois se a identidade de gênero é performativamente constituída, ela apenas existiria quando expressada. A filósofa também busca complementar suas análises com a perspectiva da vida sob a ótica psicológica do sujeito e, para isso, traz ao debate Lacan, Freud e Rivière. Tais teóricos são revisitados por Butler para construir argumentações sobre a formação da autoidentidade a partir da premissa que esta é estabelecida pelo desejo sexual. Ou seja, o impulso sexual é que governaria a construção do eu. Liberar a expressão da própria sexualidade seria o caminho para o conhecimento de quem se é. Sua crítica a Lacan diz que a “estrutura de tragédia religiosa na teoria Lacaniana mina efetivamente qualquer estratégia de política cultural para configurar uma alternativa imaginária para o jogo dos desejos.”³⁰

A argumentação de Butler perpassa também análises de teorias do campo da psicanálise sobre a influência externa (mãe e pai) na formação da psique humana, cruzadas com análises de estudos filosóficos e antropológicos. Segundo Butler, a pensadora Monique Wittig apresenta a percepção de que “o poder da linguagem de atuar sobre os corpos é tanto causa da opressão sexual como caminho para ir além dela. A linguagem pressupõe e altera seu poder de atuar sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas e, finalmente, instituições.”³¹ Ao que parece, Wittig não apenas pressupõe o reconhecimento de uma narrativa, mas visualiza um cenário em que “impor” uma perspectiva ao campo linguístico e conseqüentemente a toda esfera da vida seria realizável porque:

A questão não é chamar a atenção para a presença dos direitos das “mulheres” ou das lésbicas como indivíduos, mas opor-se à episteme heterossexista globalizante por meio de um discurso contrário de alcance e poder iguais. A questão não é assumir a posição do sujeito falante, para ser um indivíduo reconhecido num conjunto de relações linguísticas; ao invés disso, o sujeito falante se torna mais do que o indivíduo, torna-se uma perspectiva absoluta que impõe suas categorias a todo o campo linguístico conhecido como “o mundo”.³²

Pode-se dizer que a concepção butleriana do gênero perpassa o trabalho filosófico elaborado desde muito tempo, revisitando teorias da linguagem, metafísica, política, psicanálise, antropologia e talvez outras mais, e isso requer do leitor um conhecimento amplo para apreender seu raciocínio, como se pode perceber quando ela diz que “os vários atos de

³⁰ Ibidem, p. 90.

³¹ Ibidem, p. 168.

³² Ibidem, p. 173.

gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum, pois não há nenhuma ‘essência’ que o gênero expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire e porque o gênero não é um dado da realidade.”³³ Do que se pode depreender – especialmente quanto às suas concepções sobre atos, essência e “ideal objetivo ao qual aspire” – que estaria presente a perspectiva de que a linguagem humana é criadora da realidade e que esta não representa a coisa em si, mas apenas um fenômeno, e que também estaria presente uma crítica à perspectiva cristã de que a vida teria um propósito (ideal) maior que ela mesma. Em suas proposições, Butler questiona a identidade como fruto de algum fator universal presente em todos os seres, pois ao discorrer sobre a substância (essência permanente das coisas) e afirmar que esta seria apenas “aparência”, e não um dado da realidade, a autora afirma que:

[...] se o gênero é instituído mediante atos internamente descontínuos, então a aparência de substância é precisamente isso, uma identidade construída, uma realização performativa, em que a plateia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença.³⁴

No entanto, há importantes críticas à concepção identitária construtivista/performativa que descrevem uma visão diferente. Por exemplo, em 2008 a Noruega foi considerada, pelo *World Economic Forum* em sua publicação *The Global Gender Gap Report 2008*,³⁵ a nação com maior igualdade de gênero em todo o mundo. No entanto, tal título provocou o sociólogo Harald Eia a confrontar tal afirmação com a realidade que via em seu entorno. Se existe tamanha igualdade em seu país, por que a maioria das pessoas continuam escolhendo atividades profissionais historicamente típicas de seu respectivo sexo? A essa questão ele deu o nome de “Paradoxo da Igualdade” e criou, ainda, um documentário chamado *Hjernevask* (lavagem cerebral – 2010), no qual ouviu pesquisadores de teorias de gênero, da neuropsiquiatria e da psicologia. Sua questão principal era saber por que, mesmo em um ambiente de grande liberdade de escolha e oportunidades, havia um índice crescente de mulheres em ocupações voltadas para o cuidado e relacionamento e de homens em ocupações voltadas para sistemas e tecnologia. Após apresentar os argumentos de especialistas na perspectiva da construção social do gênero, ouviu o professor de psicologia da *California State University*, Richard Lippa, cuja pesquisa abrangeu cerca de 200 mil pessoas em 53 países. Lippa concluiu que apesar de estarem em continentes e culturas muito diferentes,

³³ Ibidem, p. 199.

³⁴ Ibidem, p. 200.

³⁵ Disponível em: <http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2008.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

a predominância das escolhas profissionais entre homens e mulheres continuam seguindo o padrão tradicional: mulheres predominantemente voltadas para o cuidado e relacionamento e homens predominantemente voltados para a sistematização e tecnologia. Harald Eia entrevistou também Trond Diseth, professor e diretor do departamento de psiquiatria infantil do *Oslo University Hospital*, na Noruega, que desenvolveu um teste para investigar o sexo de bebês nascidos com deformações genitais. O Dr. Diseth afirma que no processo de investigação do sexo são utilizados brinquedos tidos como femininos, masculinos e neutros para que os bebês escolham. Afirma ele ainda que há uma clara diferença nas escolhas desde a idade de nove meses e conclui que a maioria dos bebês nascem com uma disposição biológica nata de escolherem brinquedos típicos masculinos ou femininos conforme sua natureza XX ou XY. Eia entrevista também Simon Baron-Cohen e outros pesquisadores da área.

Ao final do documentário o entrevistador volta a questionar os especialistas de gênero (construção social) que não oferecem argumentos esclarecedores de sua posição, isto é, de que a biologia não teria papel determinante nas escolhas sociais dos indivíduos. Este documentário obteve importante repercussão em seu país.

Nos EUA, *The American College of Pediatricians*, em 2016, liderado por Michelle Cretella, publicou artigo criticando intervenções medicamentosas e cirúrgicas em crianças e adolescentes considerados, pelo artigo, com disforia de gênero e recomendou a interrupção imediata dessas intervenções e também o fim da promoção da “ideologia de gênero” por meio de currículos escolares e políticas legislativas, pois cuidados de saúde, currículos escolares e legislação deveriam permanecer ancorados à realidade física.³⁶ A publicação deixa clara a posição da organização de que características biológicas são determinantemente importantes e devem estar alinhadas com o sexo anatômico do indivíduo. Pondera ela que “a medicina não ocorre no vácuo moral; toda ação ou inação terapêutica é o resultado de algum tipo de julgamento moral que surge da cosmovisão filosófica do médico. A medicina também não ocorre no vácuo político e estar do lado errado da política sexual” poderia gerar sérias consequências para indivíduos que mantêm uma visão política que ignora a realidade biológica.³⁷ O artigo descreve que a normalidade é aquilo que funciona conforme o seu próprio *design* e uma das funções do cérebro é perceber a realidade física. Afirma a autora que pensamentos que estão de acordo com a realidade física são normais e pensamentos que se desviam da realidade física são anormais, além de serem prejudiciais para o indivíduo e para os

³⁶ CRETELLA, Michelle. *Gender Dysphoria in Children*. Artigo. *The American College of Pediatricians*. 2016, tradução nossa.

³⁷ *Ibidem*.

outros. Diz ela ainda que quando alguém pensa ser aquilo que não é, na melhor das hipóteses a pessoa tem o pensamento confuso e, na pior, é uma ilusão, pois só porque ela pensa ou sente algo esse fato não o faz ser o que não é. Corpo e mente deveriam se alinhar ao sexo biológico e pessoas que se identificam com o sexo oposto não compreendem um terceiro sexo, mas continuam sendo homens ou mulheres. A disforia de gênero, afirmam os pesquisadores, é um problema que reside na mente e não no corpo. Argumenta a autora que especialistas de ambos os lados do debate concordam que de 80% a 90% das crianças com esse transtorno aceitaram seu sexo biológico no final da adolescência.

A jornalista Dale O’Leary, autora da obra *The Gender Agenda* (1997), afirma que a expansão da chamada ideologia de gênero teve início na Conferência sobre as Mulheres, em Pequim, no ano de 1995. Em tal conferência foi então orientado que os governos de todo o mundo incorporassem a perspectiva do gênero em programas e políticas de instituições públicas e privadas. A autora lamenta que tal perspectiva tenha sido introduzida sem a percepção das nações sobre a natureza dessa agenda. Afirma ela que a discrição foi proposital e que a agenda de gênero navegava nas comunidades como um submarino determinado a não se revelar por inteiro. O’Leary critica duramente a agenda política dos promotores da perspectiva do gênero dizendo que estes “reconhecem que o aumento do prazer sexual pode aumentar o número de bebês e mães. Portanto, sua prescrição para a salvação do mundo é” promover a:

contracepção gratuita e aborto legal; promoção da homossexualidade (sexo sem bebês); cursos de educação sexual para incentivar a experimentação sexual entre crianças e ensiná-las a obter contracepção e abortos, que a homossexualidade é normal e que homens e mulheres são iguais; a eliminação dos direitos dos pais para que os pais não possam impedir que as crianças façam sexo, educação sexual, contracepção ou aborto; cinquenta/cinquenta % de cotas masculino/feminino; todas as mulheres na força de trabalho; desacreditar todas as religiões que se opõem a essa agenda.³⁸

De acordo com O’Leary, os promotores da agenda de gênero se convenceram de que conquistaram o mandato de impor a sua agenda a todas as famílias do mundo. Segundo ela, eles falam sobre melhorar a vida das mulheres, mas seriam as mulheres que estariam sendo atacadas, mulheres que querem ficar em casa com seus filhos, trabalhar em empregos tradicionais e que não querem feministas radicais e ativistas lésbicas reivindicando e falando por elas, mulheres que acreditariam que Deus é seu pai amoroso no céu.³⁹ Diz a autora ainda que as mulheres sempre encontrarão um jeito de serem mães, mas se a agenda de gênero fosse totalmente

³⁸ O’LEARY, Dale. *The Gender Agenda*. Vital Issues Press. Lafayette, Louisiana. 1997, cap. 19.

³⁹ *Ibidem*.

implementada, minaria as famílias e a sociedade e aumentaria a gravidez e o divórcio indesejados. As crianças criadas no caos se tornariam dependentes de governos cujos recursos já estão sobrecarregados. O'Leary afirma ainda que quanto mais o pêndulo balança para uma direção, mais ele balança para trás na outra. Se o feminismo radical dominar diferentes esferas da sociedade, os homens poderiam decidir que já tiveram o suficiente e começar a agir como opressores, exatamente o que as feministas os acusam de ser. Sua argumentação afirma que, se houver o estabelecimento de uma guerra entre os sexos, as mulheres seriam forçadas a escolher entre feministas militantes e os homens em suas vidas, e sua aposta é que a maioria delas escolheriam os homens.

Segundo O'Leary, em tal guerra, os ganhos reais que as mulheres obtiveram nos últimos anos seriam seriamente comprometidos. Diz ela também que as feministas se beneficiaram da boa vontade de uma geração de homens educados para respeitarem suas mães e, por extensão, todas as mulheres, mas a próxima geração de mulheres pode não ter tanta sorte. Elas podem ter que enfrentar hordas de homens sem mãe e sem pai, que serão muito menos simpáticos às preocupações das mulheres.

O'Leary conclui que as pessoas que promovem a liberação sexual irrestrita estão promovendo uma busca infantil, imatura e egocêntrica apenas ligada ao prazer sexual e que nunca poderia satisfazer os anseios do coração humano. Segundo ela, a agenda de gênero lembra um balão gigante em uma pequena sala, enquanto todos tratassem o balão com respeito ele continuaria a se expandir e, eventualmente, sufocaria as pessoas na sala. Portanto, o necessário para parar o balão seria um alfinete afiado que, segundo a autora, poderia estar representado na sua obra.

Além das críticas até aqui descritas ao modelo construtivista/perfomático, outras refutações a essa concepção de identidade de gênero serão demonstradas no decorrer do debate das demais teorias. Então, é possível perceber que há reações fortes contra a concepção de identidade de gênero que tomou a pauta de muitos centros de pesquisa e educativos no mundo. As reações vêm na mesma medida em que a pauta avança.

2.3.2 O uniessencialismo de gênero

Você seria a mesma pessoa ou indivíduo se pertencesse a um gênero diferente? Em suas pesquisas Charlotte Witt se depara com pessoas que, em grande parte, afirmam que não seriam a mesma pessoa. Essa é a grande questão que a motiva a apresentar argumentos defendendo a importância de ter presente, nos estudos feministas, a questão do essencialismo

de gênero. Esse conceito diz respeito a essa grande importância dada ao gênero, tornando-o um fator determinante para as pessoas considerarem que seriam outras, caso tivessem um gênero diferente. A autora percebe que o gênero é central na vida social e quer investigar em que dimensão o gênero é essencial na vida das pessoas. Parece que nesse ponto – diferentemente da concepção de Beauvoir que descarta qualquer essência anterior à existência e afirma a necessidade de reconhecer o próprio desamparo para então libertar-se – Witt consideraria o gênero a própria essência dada ao ser, ou seja, aquilo que o indivíduo tem e a partir do qual pode se construir. Vê-se então que nesse sistema de pensamento, há essência no indivíduo e esta seria identificada no sujeito através de sua função, que para Witt é a reprodução, pois, segundo seu argumento, nos artefatos o propósito é de origem externa, visto que sua função é determinada pela intenção humana, mas os propósitos do indivíduo são intrínsecos ao organismo.⁴⁰ Ela diz que propõe “definir a posição social de ser mulher e ser homem em termos das funções reprodutivas (ou geradoras) socialmente mediadas em que um indivíduo é reconhecido (por outros) para executar.”⁴¹

É importante compreender que Witt considera o ser com uma concepção Tripartite, ou seja, de indivíduo social, organismo humano e pessoa. O uniessencialismo se aplicaria ao indivíduo social (seu gênero), que depende do ambiente social. Afirma a autora que “o gênero de um indivíduo social e, em particular, as normas de gênero do indivíduo, fornecem o princípio da unidade normativa para os agentes sociais. Eu defendo que o gênero tem prioridade normativa em relação a outros papéis sociais na regra social de um indivíduo.”⁴² A pensadora argumenta que ser homem e ser mulher é o mega papel social que organiza e determina nossos outros papéis sociais⁴³ e defende que um indivíduo age de um ponto de vista ou perspectiva, como uma mãe que, ao escolher ir ao recital de sua filha, estaria inconscientemente seguindo uma norma materna, ou como um acadêmico que, ao ir a um colóquio, o faz porque é esse o seu papel de acadêmico. Ela considera que as identidades sociais são fruto de uma escolha, a partir da qual desempenham-se os papéis da própria posição social.⁴⁴ Por fim, a autora ainda comenta que a autorreflexão do eu na construção da sua identidade prática é mediada pelos papéis sociais que desempenha.

Witt define o gênero como um papel social e diz que o ser reflexivo pode aceitar ou rejeitar esses papéis. No entanto, ela assegura que não aborda a questão do gênero como uma

⁴⁰ WITT, Charlotte. *The Metaphysics of Gender*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 14.

⁴¹ Ibidem, p. 18.

⁴² Ibidem, p. 79.

⁴³ Ibidem, p. 110.

⁴⁴ Ibidem, p. 114.

essência feminina imutável, mas antes como uma propriedade fundamental para a constituição do indivíduo. Destaca ela que algumas posições sociais podem oprimir a mulher e colocá-la em uma posição desfavorável em relação aos homens. Nesse sentido, é possível assinalar que há abertura, em sua teoria, para a presença de outros gêneros além do dualista, homem e mulher, e discorre que:

A necessidade do reconhecimento social em estabelecer tanto a existência de uma posição social (como transgênero) quanto a de um indivíduo ocupando essa posição social (por exemplo, por um psiquiatra ou um médico) enfatiza a importância da ação política para garantir a disponibilidade de ambos os tipos de reconhecimento social.⁴⁵

Sobre um terceiro gênero, Witt argumenta que um transgênero é descrito usando as noções de homem sendo uma mulher ou uma mulher sendo homem, pois essas noções são elas mesmas entendidas em relação à função geradora, ou seja, ainda há uma base de parâmetro no engendramento. O que o seu foco na função de engendrar descarta é um terceiro gênero que é definido sem qualquer relação com a função de engendramento. O que parece ser uma novidade em Witt é a perspectiva tripartite da existência humana, pois o indivíduo social – aquele que tem papéis sociais definidos, como o de reprodução – pode, como pessoa, escolher se submeter ou não a tais papéis. Witt descarta a possibilidade de um terceiro gênero, mas considera fundamental a ação política que permita o reconhecimento de todas as posições sociais, pois a construção da identidade se completaria na ação e interação social, bem como por meio de escolhas.

O uniessencialismo de gênero recebe muitas críticas das demais correntes feministas. Ásta Kristjana Sveinsdóttir (2012), por exemplo, comenta criticamente o texto de Witt e aponta que o considera ousado e surpreendente, porque décadas de crítica feminista ao essencialismo tornou essa palavra suja em tais círculos. Ao criticar a obra, Sveinsdóttir aponta três questões em que discorda de Witt, “uma é a fundamentação de gênero na reprodução. Outra é a natureza de normatividade social e seu papel na atuação prática. E a terceira é a ontologia subjacente à visão de Witt.”⁴⁶ Sveinsdóttir afirma que a visão ontológica de Witt permite que possa haver mais de uma entidade no mesmo espaço/tempo e que Witt considera a existência de indivíduos sociais, seres humanos e pessoas, porém ela não está convencida da necessidade de todos os três aspectos e se preocupa com essa proliferação de entidades. Sveinsdóttir se pergunta: quem

⁴⁵ Ibidem, p. 41.

⁴⁶ SVEINSDÓTTIR, Ásta Kristjana. *Comments on Charlotte Witt's The Metaphysics of Gender*. *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, v. 8, n. 2, p. 1-5, 2012, p. 3, tradução nossa.

é o agente nisso tudo? Existem três ou apenas um agente, “o organismo humano, que também é uma pessoa e um indivíduo social? Talvez o argumento de serem distintos não se baseie na falha da coextensão e nas propriedades modais distintas, mas em estarem sujeitos a três normas distintas (biológica, moral e social).”⁴⁷

O segundo ponto de crítica é sobre a natureza da normatividade social do gênero e seu papel na atuação prática. Sveinsdóttir não acha que é necessário algum princípio de unidade normativa. Tudo que ela considera preciso é de intencionalidade e racionalidade prática, ou seja, é necessário ser capaz de agir sobre as coisas, tomar os meios para alcançar os nossos fins. O terceiro ponto de crítica é sobre a fundamentação de gênero na reprodução ou engendramento. A afirmação do uniessencialismo de que as relações de gênero são convenções sociais estabelecidas para responder à necessidade biológica de reprodução é criticada por Sveinsdóttir. Ela afirma que “mesmo que desejemos restringir os papéis de gênero a papéis na economia da reprodução, de modo que indivíduos que não participam dela (reprodução) fornecendo material biológico não recebam um gênero, então nos deparamos com outro problema”⁴⁸ pois, na visão de Witt, gênero unifica e organiza todos os outros papéis sociais. Nesse sentido, Sveinsdóttir afirmaria que os papéis sociais de padres e outras pessoas sem função reprodutiva não teriam unidade normativa.

Outra pensadora que faz críticas à perspectiva essencialista é a bióloga Fausto-Sterling que em uma nota de rodapé de seu artigo *Dualismo em Duelo* (2001) diz que:

Não é de surpreender que eu e outras feministas suspeitássemos (e suspeitemos) da tendência a fundar o desenvolvimento da psique em alguma essência corporal. Reagíamos ao que veio a ser chamado de “essencialismo”. Hoje, assim como há um século, as essencialistas feministas argumentam que as mulheres são naturalmente diferentes – e que tal diferença constitui a base tanto da desigualdade quanto da superioridade social.⁴⁹

Aqui é possível notar novamente que a crítica ao essencialismo está fundamentada na diferença entre homens e mulheres e que isso teria impactos nos papéis sociais. Nesse sentido, as críticas ao essencialismo são inúmeras. Kuhnen (2013) aponta para a perspectiva de Mari Mikkola, que considera questionável a relevância de tais discussões. Mikkola pensa que o feminismo talvez tenha pouco a ganhar com esse debate e que esse assunto não deveria ser central na teoria feminista, pois tem pouco a oferecer em termos éticos e políticos. A autora

⁴⁷ Ibidem, p. 3.

⁴⁸ Ibidem, p. 5.

⁴⁹ FAUSTO-STERLING, Anne. **Dualismo em duelo**. Artigo. Trad. Plínio Dentzien. *Cadernos Pagu* (17/18) 2001/02: pp.9-79, p. 18.

Judith Butler também considera a questão não importante. Tais perspectivas reforçam que gênero não determina as pessoas essencialmente, mas que é fruto de “uma construção social, instituída, que somente existe à medida que é constantemente realizada, repetida de forma estilizada sob a determinação das normas sociais ao longo do tempo, criando a ilusão do gênero como algo permanente.”⁵⁰

2.3.3 O determinismo biológico

O pesquisador Baron-Cohen investiga como as diferenças entre os sexos surgiriam de fatores biológicos e não apenas de influências culturais. Ele baseia sua argumentação defendendo a existência de diferentes tipos de cérebro, o tipo E (empatia), o tipo S (sistematização) e o tipo de cérebro B, em que empatia e sistematização se equilibram. Para ele, o cérebro tipo E (empatia) está presente na maioria das mulheres e o cérebro tipo S (sistematização) está presente na maioria dos homens. No entanto, seria perfeitamente comum encontrar mulheres com cérebro predominantemente sistematizadores e homens com cérebros predominantemente voltados para a empatia. Baron-Cohen busca referendar sua explanação na pesquisa de Doreen Kimura, que baseou suas investigações em diferenças morfológicas e comportamentais do cérebro. Ela enfatizou duas dimensões diferentes ao definir os cérebros de homens e mulheres, a saber, o feminino em que predomina a capacidade de linguagem e o masculino em que predomina a habilidade espacial. Baseado nessas percepções, o pesquisador afirma que:

Há algumas décadas, a simples ideia de diferenças psicológicas entre os sexos provocaria o clamor público. Os anos 60 e 70 foram testemunhas de uma ideologia que considerava as diferenças psicológicas entre um mito ou, no máximo, um fator não-essencial, ou seja: não eram um reflexo de qualquer diferença mais profunda entre os sexos *per se*, mas um reflexo de forças culturais diferentes agindo sobre os sexos. No entanto, estudos independentes durante muitas décadas levaram a um acúmulo de indícios que me convencem da necessidade de equacionar diferenças essenciais. A antiga ideia de que essas diferenças seriam inteiramente culturais é hoje considerada simplista demais.⁵¹

A questão da essência parece estar no centro das discussões dos autores analisados. Para Butler, o gênero é uma performance da linguagem. Para Beauvoir, não existe essência anterior a existência, portanto, não se nasce mulher, torna-se mulher. Para Charlotte Witt, o

⁵⁰ KUHNEN, Tânia A. **É possível dizer algo novo sobre essencialismo de gênero?** Resenha. Universidade Federal de Santa Catarina. Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 395-412, janeiro-abril, 2013, p. 4.

⁵¹ BARON-COHEN, Simon. **Diferença essencial: a verdade sobre o cérebro de homens e mulheres.** Tradução de Neusa Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, p. 25.

gênero é a própria essência que tem a função social da reprodução e unificaria o indivíduo. Para Baron-Cohen, há fatores biológicos que, influenciados pelos hormônios, criam desde a fecundação condições neurológicas específicas em ambos os sexos. Embora ele pondere que “devemos ter o cuidado, é claro, de não presumir que as diferenças sexuais se devam apenas à biologia. Isso seria cometer um erro oposto ao que se viu nos anos 60, quando se acreditava que todas as diferenças sexuais fossem reflexo da socialização.”⁵² A empatia, característica tipicamente feminina, segundo Baron-Cohen:

Consiste em uma sintonização espontânea e natural com as ideias e sentimentos do outro, quaisquer que sejam eles. Não se trata apenas de reagir a um pequeno número de emoções de alguém, como dor ou tristeza; trata-se de sentir a atmosfera emocional que se instala; de se colocar sem maior esforço no lugar do outro, administrando com sensibilidade uma interação que não machuque nem ofenda sentimentos.⁵³

O pesquisador define a empatia como a capacidade de interpretar sentimentos e reagir adequadamente a eles. Ele considera que o modo feminino de existência apresenta outras características relativas ao interesse e à solidariedade, pois afirma que as meninas a partir dos 20 meses já respondem com empatia ao sofrimento alheio, demonstrando interesse por meio de olhares preocupados, vocalizações de simpatia e comportamento solidário. Baron-Cohen também afirma que é frequente a percepção de que isso se repete em outro extremo da faixa etária, quando as mulheres estão mais velhas, pois, muito mais do que os homens, elas relatam compartilhar do sofrimento emocional dos amigos. Ele conclui que as mulheres demonstram comportamentos muito mais solidários do que os homens.⁵⁴

Com essas constatações a partir de pesquisas comportamentais com crianças pequenas, o pesquisador tenta demonstrar que algumas características predominantes em determinado gênero estão na criança antes de vivências externas poderem influenciá-las, portanto, a cultura não teria possibilidade ainda de ter estabelecido tal influência. Neste sentido, para Baron-Cohen, a tipificação do cérebro feminino é o do tipo E, pois é natural e geneticamente capacitado para a empatia e o interesse, em que a verbalização de sentimentos parece estar no centro da diferença essencial. O outro tipo de cérebro que Baron-Cohen analisa é o sistematizador, que é definido como “o impulso de compreender e construir um sistema. O sistema que me refiro é tudo que seja governado pelas regras que especificam a relação entre

⁵² Ibidem, p. 25.

⁵³ Ibidem, p. 38.

⁵⁴ Ibidem, p. 27.

dado de entrada-operação-resultado.”⁵⁵ Baron-Cohen descreve a capacidade de sistematização com o seguinte exemplo:

Leve um grupo de crianças a partir de oito anos a um local desconhecido, dê a elas um mapa e depois peça que recriem o mapa da área por meio de desenho. As meninas incluem mais elementos da paisagem e os meninos, mais caminhos (estradas etc.). Se a experiência for repetida com um segundo grupo de crianças, porém com o mapa e o passeio pelo local reduzidos à metade, para dificultar um pouco a tarefa, os meninos ainda assim se lembram melhor das posições relativas dos lugares. Meninos e meninas têm abordagens muito diferentes da tarefa. O cérebro masculino arruma os elementos em um sistema geométrico ou de rede; o cérebro feminino marca os elementos descritivamente.⁵⁶

Pode-se questionar o papel da cultura no desenvolvimento do indivíduo e, nesse sentido, Baron-Cohen questiona se o tratamento dado pelos pais a seus filhos explicaria as diferenças entre meninos e meninas, pois comenta que uma explicação possível é que os pais podem ter a ideia de que os meninos são mais rebeldes e precisariam de mais repreensões e restrições. Nesse caso, os meninos estariam correspondendo ao que se espera deles? Esses pais teriam estimulado os meninos a correrem mais riscos e ultrapassar limites? O autor diz que existe a possibilidade oposta. Pode ser que os garotos sejam mais fracos em empatia do que as meninas, daí serem menos dóceis e terem dificuldade de perceber os limites impostos e, então, precisarem ser disciplinados mais frequentemente. Assim:

Ambas as visões têm suas evidências. Houve um estudo em que foram filmados pais que estavam com suas crianças de um ano de idade em uma sala de espera, um bom ambiente para uma experiência espontânea. Descobriu-se que os pais repreendiam os filhos duas vezes mais do que as filhas – não sem alguma razão: os meninos tentavam tocar objetos proibidos com mais frequência. As meninas pareciam perceber sinais sutis, como um olhar desaprovador do pai. Essa “referência social” – olhar a expressão do pai tentando descobrir se pode ou não fazer alguma coisa – foi suficiente para que muitas meninas captassem a mensagem sobre o que era ou não permitido.⁵⁷

Pelas evidências das pesquisas, o autor demonstra que desde a mais tenra infância as diferenças já se mostram nas crianças e, talvez, o tratamento mais intenso com meninos e mais brando com meninas seja consequência das características essenciais do gênero, e não o contrário, pois a expectativa de que as influências sociais determinem a escolha de brinquedos é improvável. Baron-Cohen afirma que se for perguntado para crianças de dois anos quais

⁵⁵ Ibidem, p. 79.

⁵⁶ Ibidem, p. 97.

⁵⁷ Ibidem, p. 108.

brinquedos são de menino e quais são de meninas, elas não sabem responder, porque ainda não conhecem estereótipos, mas quando brincam preferem brinquedos típicos de cada sexo e isso sugeriria que as preferências são anteriores aos estereótipos.⁵⁸

Estariam as preferências típicas de meninos e meninas ainda bebês influenciadas pelos pais ou são consequentes do tipo de cérebro de cada gênero? A partir dessa questão, Baron-Cohen defende que crianças muito pequenas têm suas preferências típicas e que a cultura não teria tido tempo suficiente para influenciar crianças tão jovens. A biologia, portanto, teria grande influência em atitudes tipicamente consideradas de determinado gênero. Nota-se que:

O neurologista Norman Geschwind baseou-se nessa observação para formular uma ideia brilhantemente simples. Ele teorizou que a testosterona fetal afeta a intensidade do crescimento dos dois hemisférios cerebrais. Quanto mais testosterona, mais rapidamente o hemisfério direito se desenvolve e, de modo correspondente, mais devagar se desenvolve o hemisfério esquerdo... existem indícios que dão fundamento a sua ideia de que o sexo masculino exerce melhor as habilidades localizadas no hemisfério direito, e no sexo feminino, as melhores habilidades são as localizadas no hemisfério esquerdo.⁵⁹

Condutas típicas estariam presentes devido à ação dos hormônios específicos sobre a formação do cérebro. Baron-Cohen comenta que houve uma época em que mulheres tomavam hormônio sintético (dietilestilbestrol), na tentativa de evitar repetidos abortos espontâneos, e que bebês do sexo masculino que nasceram dessas mulheres tinham a tendência a demonstrar comportamentos mais femininos desde bem pequenos, de modo que este seria um indício de que o nível dos hormônios poderia afetar a capacidade de empatia. O autor conclui que baixos níveis de testosterona fetal, encontrados com mais frequência no sexo feminino, levam a um melhor desempenho em linguagem, comunicação, contato e habilidades sociais, sendo estes sinais de uma melhor empatia. Para o pesquisador, existem indicações de que a testosterona fetal está ligada à sistematização. O pesquisador defende que o ápice da sistematização se manifesta no autismo e na síndrome de Asperger, onde a capacidade de sistematização é grande e a capacidade de empatia é extremamente reduzida. Baron-Cohen não descarta a influência da cultura sobre comportamentos e preferências dos indivíduos, mas está certo de que evidências biológicas são importantes demais para serem desconsideradas.

As críticas ao determinismo biológico podem ser exemplificadas com a argumentação da bióloga e pesquisadora de estudos feministas Fausto-Sterling, que discute as questões biológicas relativas ao corpo e questões de gênero a partir da perspectiva de que:

⁵⁸ Ibidem, p. 111.

⁵⁹ Ibidem, p. 119.

O sexo de um corpo é simplesmente complexo demais. Não existe ou isso ou aquilo. Antes, existem nuances de diferença, [...] rotular alguém homem ou mulher é uma decisão social. Podemos utilizar o conhecimento científico para nos ajudar a tomar a decisão, mas só nossas crenças sobre o gênero – e não a ciência – podem definir nosso sexo. Além disso, nossas crenças sobre o gênero também afetam o tipo de conhecimento que os cientistas produzem sobre o sexo.⁶⁰

Portanto, ao descrever o estado da questão dos estudos de gênero, a bióloga afirma que as feministas argumentam que apesar de os corpos de homens e mulheres terem diferenças reprodutivas evidentes, seriam poucas as diferenças de sexo que não poderiam ser alteradas pelas adversidades da vida. Defende ela ainda que “se as meninas não podiam aprender matemática tão facilmente quanto os meninos o problema não estava em seus cérebros”⁶¹, pois tal dificuldade se daria devido às normas de gênero, ou seja, devido às expectativas e oportunidades desiguais em relação a meninos e meninas, porque “ter um pênis ou uma vagina é uma diferença de sexo. O desempenho superior dos meninos em relação ao das meninas em provas de matemática é uma diferença de gênero. É de se supor que estas possam ser mudadas, ainda que aquelas não o possam.”⁶²

Um importante conceito para apreender o pensamento dessa pensadora é o dualismo, ou melhor, a negação de dualismos. O dualismo pode ser entendido como uma maneira de entender o mundo a partir de pares que se opõem entre si. A bióloga explica que:

Os modos europeus e norte-americanos de entender como funciona o mundo dependem em grande parte do uso de dualismos – pares de conceitos, objetos ou sistemas de crenças opostos. Este ensaio enquadra especialmente três deles: sexo/gênero, natureza/criação e real/construído. Em geral usamos os dualismos em alguma forma de argumento hierárquico.⁶³

A pensadora explica que seria desnecessário analisar o mundo por dualismos, pois o seu uso tornaria imperceptível as interdependências de cada par. A existência de antigas opressões cultivadas como dualismos daria margem a novas opressões. O dualismo sexo/gênero limitaria a análise feminista, pois a expressão gênero utilizada como uma dicotomia exclui a biologia e tornaria a crítica a sistemas fisiológicos impraticável. Fausto-Sterling analisa e discute, como bióloga, o corpo e as implicações que as diferentes perspectivas teóricas trazem

⁶⁰ FAUSTO-STERLING, 2001, p. 15.

⁶¹ Ibidem, p.16.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, p. 60.

para a interpretação e aplicação das questões fisiológicas. Uma importante preocupação da pensadora é que “falar sobre a sexualidade humana requer um conceito do material. Mas a ideia do material já nos chega contaminada, contendo dentro dela ideias pré-existentes sobre a diferença sexual.”⁶⁴ Então ela cita Butler, pois “sugere que olhemos para o corpo como um sistema que, simultaneamente, produz significados sociais e é produzido por eles, exatamente como qualquer organismo biológico sempre resulta das ações simultâneas e combinadas de natureza e criação.”⁶⁵ Fausto-Sterling traz também para a discussão o pensamento da filósofa feminista Elizabeth Grosz, que atribui a certos processos biológicos um estado de pré-existência em relação a seus significados. Fausto-Sterling diz que Grosz “acredita que os instintos ou impulsos biológicos fornecem uma espécie de matéria-prima para o desenvolvimento da sexualidade. Mas matérias-primas nunca são suficientes.”⁶⁶ Embora os corpos possam trazer matérias-primas, sem o ambiente que estimule seu desenvolvimento, a argila não poderia ser modelada em forma psíquica reconhecível. Conclui ela que, sem a sociabilidade humana, a sexualidade não pode se desenvolver. Nesse sentido, parece que há uma preexistência de elementos biológicos que se desenvolvem no ambiente social e a sexualidade está associada a esse desenvolvimento e à identificação sociais.

2.3.4 A perspectiva cristã sobre a identidade

A Congregação para a Educação Católica publicou, em 2019, um documento chamado *Homem e Mulher os Criou: sim ao diálogo sobre estudos, não à ideologia*, sobre a questão da identidade de gênero na educação e a incompatibilidade das teorias de gênero e a antropologia. Afirma-se aí que o ser humano é superior às coisas corpóreas e é mais que uma simples partícula da natureza, então não se deve confundir expressões da ordem da natureza e da ordem biológica, pois esta “é a ordem da natureza na medida em que é acessível aos métodos empíricos e descritivos das ciências naturais, mas como uma ordem específica de existência, que permanece em evidente relação com a primeira Causa, com Deus o Criador, a ordem da natureza não é mais uma ordem biológica.”⁶⁷ Indica que a concepção conceitual do ser, na visão cristã, centra-se na ligação indissociável da relação do corpo com a identidade essencial do

⁶⁴ Ibidem, p. 64.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ VERSALDI, Giuseppe Card. & ZANI, Arciv. Angelo Vincenzo. *Maschio e Femmina Li Creò: Per Una Via Di Dialogo Sulla Questione Del Gender Nell'educazione*. Congregação para a Educação Católica. 2019, p. 12, tradução nossa.

indivíduo, pois “de fato, há argumentos racionais que esclarecem a centralidade do corpo como elemento integrante da identidade pessoal e dos relacionamentos familiares. O corpo é subjetividade que comunica a identidade do ser.”⁶⁸

O documento segue argumentando que a análise filosófica mostra como a diferença sexual masculino/feminino é constitutiva da identidade humana e afirma que nas filosofias greco-latinas “a essência permanece como um elemento transcendente que recompõe e harmoniza a diferença entre feminino e masculino na singularidade da pessoa humana.”⁶⁹ Então, na relação interpessoal, a diferença constitui a identidade pessoal tanto horizontalmente (diádica: homem-mulher) quanto no sentido vertical (triádica: homem-mulher-Deus), tanto no relacionamento interpessoal entre homem e mulher (eu) quanto no contexto do relacionamento familiar (você / eu / nós). Há o reforço da concepção de que a formação da identidade de gênero se daria precisamente na alteridade: na comparação imediata com o você diferente de mim, poderia reconhecer a essência do meu eu. Versaldi & Zani (2019) esclarecem que a diferença seria a condição da cognição em geral e o conhecimento da identidade, bem como indicam que o desenvolvimento da criança e de sua identidade/diferença sexual se dá no interior da família, principalmente no confronto com os pais (mãe e pai). “As teorias psicanalíticas mostram o valor tripolar da relação pai/mãe/filho, afirmando que a identidade sexual surge plenamente apenas na comparação sinérgica da diferenciação sexual.”⁷⁰ O documento pondera que:

A Igreja - mãe e professora - não apenas escuta, mas graças a esta missão original, abre-se à razão e coloca-se a serviço da comunidade humana, oferecendo suas propostas. É de fato evidente que sem um esclarecimento satisfatório da antropologia em que se baseia o sentido da sexualidade e da afetividade não pode ser estruturado ou corrigido um caminho educacional consistente com a natureza do homem como pessoa, a fim de direcioná-lo à plena implementação de sua identidade sexual no contexto da vocação ao dom de si. E o primeiro passo deste esclarecimento antropológico consiste em reconhecer que também o homem tem uma natureza que ele deve respeitar e que ele não pode manipular como queira. Este é o fulcro daquela ecologia humana que se move do reconhecimento da dignidade peculiar do ser humano e da relação necessária da sua vida com a lei moral inscrita na sua própria natureza.⁷¹

Os autores observam que a visão antropológica cristã vê a sexualidade como fundamental e pertencente à personalidade humana, sendo um modo de ser, de se manifestar, comunicar-se, sentir, expressar e viver o amor. Nesse sentido, o processo de crescimento dessa

⁶⁸ Ibidem, p. 13.

⁶⁹ Ibidem, p. 14.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, p. 17.

diversidade, ligada à complementaridade dos dois sexos, responderia plenamente ao plano de Deus. Com isso, a educação afetivo/sexual deve considerar a totalidade da pessoa, ou seja, considerar como imprescindível a integração dos elementos biológicos, psicoafetivos, sociais e espirituais. O homem não cometeria nenhum erro em “se reconhecer superior às coisas corpóreas e se considerar mais do que uma simples partícula da natureza ou um elemento anônimo”⁷² da sociedade.

A visão antropológica cristã tem suas raízes na narração de origens descritas no livro de Gênesis. Nele está escrito que “Deus criou o homem à sua imagem [...] macho e fêmea os criou” (Gn. 1.27). Segundo Versaldi & Zani, “estas palavras são o núcleo não só da criação, mas também da relação vivificante entre o homem e a mulher (...) Deus, o eu e o outro se completam de acordo com suas identidades e eles se encontram no que constitui uma dinâmica de reciprocidade, sustentada e derivada do Criador.”⁷³ De acordo com os autores, o Criador atribui ao corpo humano tanto a masculinidade, quanto a feminilidade e ambas as atribuições têm sentido como tarefa a ser realizada pelos humanos, homens e mulheres. Eles afirmam que:

A identidade pessoal amadurece autenticamente à medida que se abre para os outros, precisamente porque na configuração do próprio modo de ser, feminino ou masculino, não apenas fatores biológicos ou genéticos se juntam, mas também vários elementos relacionados ao temperamento, história familiar, à cultura, às experiências vividas, ao treinamento recebido, às influências de amigos, familiares e pessoas admiradas, e a outras circunstâncias concretas que exigem um esforço para se adaptar. De fato, é essencial para o ser humano o fato de que ele se torna apenas outro, o "eu" torna-se a si mesmo apenas "tu" e "você", ele é criado para o diálogo, para a comunhão sincrônica e diacrônica. E só o encontro com o "tu" e com o "nós" que abre o "eu" para si mesmo.⁷⁴

Os autores afirmam que as escolas católicas estão comprometidas em promover a integridade humana, obedecendo às preocupações da Igreja, e indicam que é “na consciência de que todos os valores humanos encontram sua plena realização e, portanto, sua unidade em Cristo. Essa consciência expressa a centralidade da pessoa no projeto educativo da escola católica.”⁷⁵ Asseguram eles, ainda, que essas aspiram “manter sua visão da sexualidade humana em função da liberdade das famílias de poder basear a educação de seus filhos numa antropologia integral, capaz de harmonizar as dimensões que constituem sua identidade física,

⁷² Ibidem, p. 12.

⁷³ Ibidem, p. 17.

⁷⁴ Ibidem, p. 18.

⁷⁵ Ibidem, p. 45.

psíquica e espiritual.”⁷⁶ Dizem os autores que “um Estado democrático não pode, de fato, reduzir a proposta educacional para um pensamento único, especialmente em um assunto tão delicado que toca a visão fundamental da natureza humana e da lei natural.”⁷⁷ Nesse sentido, a indicação da Igreja mantém a concepção de que é importante discutir a antropologia integral como fonte de conhecimento sobre os humanos e que, com crianças, a opinião dos pais deve fazer parte da compreensão sobre a identidade humana.

A expressão “ideologia de gênero” tem sido utilizada por aqueles que discordam dos estudos sobre o gênero. É utilizada, inicialmente, no meio católico para denominar aquilo que consideram uma ideologia, no sentido de não reconhecerem tais estudos suficientemente compatíveis com a realidade para fundamentar concepções educacionais e políticas. Revoredo (2008) afirma que:

Tem-se ouvido durante estes últimos anos a expressão "gênero" e muitos imaginam que é apenas uma outra maneira de se referir à divisão da humanidade em dois sexos. Porém, por detrás desta palavra se esconde toda uma ideologia que pretende, precisamente, modificar o pensamento dos seres humanos acerca desta estrutura bipolar.⁷⁸

No Brasil, o termo “ideologia de gênero” foi disseminado, também pelo meio católico, através de agentes como o professor Felipe Nery responsável por distribuir, no país, a obra de Jorge Scala, *Ideologia de gênero: O neototalitarismo e a morte da família*, entre outras.

As críticas ao modelo metafísico cristão são inúmeras e os autores e as autoras que analisam e criticam a perspectiva cristã da sexualidade e identidade podem ser analisados com o exemplo de Jimena Furlani (2011), que critica a perspectiva metafísica no sentido de interpretá-la como um mito, ou seja, um relato fantástico da tradição histórica oral ou escrita. Ela considera que:

A abordagem religioso-radical caracteriza-se pelo apego às interpretações literais da Bíblia, usando o discurso religioso como uma “incontestável verdade” na determinação das representações acerca da sexualidade “normal”. Presentes em instituições e/ou escolas religiosas, essa educação da vida sexual e afetiva de homens e mulheres costuma ocorrer em encontros grupais ou individuais, em estudos bíblicos ou em pregações coletivas (missas, cultos).⁷⁹

⁷⁶ Ibidem, p. 28.

⁷⁷ Ibidem, p. 18.

⁷⁸ REVOREDO, Oscar Alzamora. **A ideologia do gênero: seus perigos e alcances**. Trad. Apostolado Veritatis Splendor - C.D.T. 2008, p. 1.

https://img.cancaonova.com/noticias/pdf/281960_IdeologiaDeGenero_PerigosEAlcances_ConferenciaEpiscopalPeruana.pdf

⁷⁹ FURLANI, Jimena. **Educação sexual na sala de aula: Relações de gênero, orientação sexual e igualdade étnico-racial numa proposta de respeito às diferenças**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011, p. 20.

A autora argumenta que a interpretação da Bíblia e a aceitação inquestionável de um livro como referência única de ética moral é considerado como fundamentalismo. Segundo sua interpretação, toda corrente e movimento social, e até mesmo atitudes pessoais de caráter conservador – a saber, que requerem obediência rigorosa e literal a certos princípios –, devem ser considerados fundamentalistas. Seriam fundamentalistas tanto:

os/as muçulmanos/as (ou maometanos/as) que acreditam no Islamismo (religião fundada pelo profeta árabe Maomé [570 ou 580 a 632 a.C.] quando usam radicalmente o ‘livro sagrado do Alcorão’ quanto os/as católicos/as e evangélicos/as quando usam radicalmente a ‘Bíblia Sagrada’.⁸⁰

Na mesma onda crítica ao modo cristão de abordar essa questão, Judith Butler considera que “se o Vaticano busca substituir a linguagem de gênero pela linguagem do sexo, isto se deve ao fato de que esta instituição pretende rebiologizar a diferença sexual, isto é, restabelecer um estreito conceito biológico de reprodução como um destino social da mulher.”⁸¹ Butler discute a tentativa da manutenção do controle sobre os corpos femininos e tem o objetivo de reforçar a condição de construção social do gênero.

Outra autora que aborda a tentativa de discussão da temática denominada ideologia de gênero, pelos intelectuais cristãos, é Maria Machado (2018). Ela diz que:

As/os intelectuais cristãs/ãos que participam da disputa simbólica em torno da categoria de gênero percebem claramente que, nesta nova cruzada, o discurso não pode ser só de cunho religioso; ele tem que buscar fundamentação no campo científico onde a argumentação feminista foi desenvolvida. E foi a interpretação da ideologia enquanto mistificação ou falseamento da realidade que estes(as) intelectuais acionaram contra a gramática de gênero das feministas.⁸²

Esse método que intelectuais cristãos(ãs) utilizariam ao se posicionarem diante da teoria de gênero é apontado e discutido no decorrer de sua obra. A característica ou método cristão no embate retórico, segundo Machado, seria o aumento do ativismo religioso por parte das mulheres, que no contexto cristão e católico já demonstra mudanças importantes. “O fim do interdito ao sacerdócio feminino em algumas igrejas cristãs e a participação crescente de mulheres no ativismo religioso cristão não favorecem a agenda política do movimento

⁸⁰ Ibidem, p. 21.

⁸¹ BUTLER, 2004, p. 185.

⁸² MACHADO, Maria das Dores Campos. **O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 2018, p. 13.

feminista.”⁸³ Segundo Machado, as militantes religiosas não contribuiriam para algumas pautas importantes para as feministas, como o aborto, por exemplo, de modo que elas tenderiam a “reproduzir a histórica associação da mulher com a maternidade e com a instituição da família cristã. E nós, como feministas, temos que estar preparadas para a difusão desta guerra cultural na sociedade brasileira.”⁸⁴ Observa-se nessas expressões que algumas mulheres feministas consideram que apenas algumas pautas relativas às mulheres têm valor defensável, outras, mesmo importantes para grande parte delas, não deveriam ser consideradas válidas.

2.4 RAWLS E A NECESSIDADE DE JUSTIÇA E EQUIDADE PARA TODOS

Como garantir pluralidade, equidade e justiça diante de tal contexto? Diante da realidade histórica de violências e discriminações contra pessoas não identificadas com o binarismo identitário, representantes de movimentos LGBTQIA+ lutaram e ainda lutam para que o Estado reconheça, cada vez mais, a perspectiva identitária não binária em referenciais normativos, ações educativas, políticas públicas, entre outros. Para que esse reconhecimento fosse possível, era necessário construir base teórica normativa que pudesse fundamentar e justificar ações políticas. Desse modo, encontra-se em teóricas(os) como Judith Butler, mas não apenas nela, a possibilidade de que movimentos sociais realizem aquele objetivo, qual seja, fundamentar teoricamente propostas para justificar políticas públicas em favor da população LGBTQIA+. Sabe-se que a perspectiva construtivista/*queer* da formação da identidade, quando observada a discussão histórica, foi incorporada em documentos e na elaboração de políticas somente muito recentemente. Aqueles que não eram atendidos pela concepção biológica ou metafísica de identidade eram desatendidos em suas demandas de reconhecimento. No entanto, esse fato justificaria a atual desconsideração das demais perspectivas por parte de documentos oficiais que norteiam a educação e que se referenciam nos ODS? A última década mostra o embate na formulação da Base Nacional Comum Curricular quanto à menção da palavra gênero no texto do documento. Isso mostra a luta política das correntes teóricas para tirar o espaço da corrente que se lhe opõe. Como já mencionado, o pêndulo sempre tende ao desequilíbrio.

A perspectiva do gênero (diversidade identitária) começa a ter a possibilidade de proteção jurídica, em nações signatárias da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a partir do momento em que esta perspectiva é inserida como conceito que substitui o termo sexo

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem, p. 14.

e fundamenta documentos que propõem políticas e ações, nas mais diversas áreas, que viabilizem os objetivos estabelecidos pela ONU. Um desses objetivos é o ODS 5 que trata da igualdade de gênero. A perspectiva identitária ali estabelecida é, conforme já demonstrado através do glossário do ODS 5, aquela que se adequa a concepção construtivista/*queer*. Desse modo, com a perspectiva do gênero sendo normatizada através do conteúdo dos direitos humanos, torna-se possível que esta seja estabelecida como regra universal e que justifique medidas coercitivas contra aqueles que possuem outra perspectiva identitária e, portanto, não se submetam a propostas fundamentadas em premissas frontalmente adversas ao que suas consciências determinam, em virtude de suas convicções morais, religiosas ou filosóficas. Um exemplo desse contexto que causa preocupação em setores com outros pontos de vista, é a possibilidade de o Estado vir a sobrepor a autoridade parental para decidir o melhor interesse da criança, em uma eventual situação em que exista discordância em como conduzir e orientar filhos e filhas, no que se refere ao seu desenvolvimento e formação em questões sobre o gênero. A possibilidade de proteção jurídica do conceito de gênero estaria presente quando os referenciais normativos reconhecem apenas uma perspectiva identitária e exclui, portanto, outras perspectivas como não praticáveis, como demonstrado no caso Curitiba onde é recomendado que pais que discordem da mudança do nome social de suas crianças sejam submetidos a medidas judiciais.

A concepção de justiça abordada por Rawls poderia trazer luz para tal discussão. Ele buscou enfrentar certos desafios e responder à questão: o que é uma sociedade justa? Ele propõe uma resposta a essa pergunta, discutindo valores da liberdade e da igualdade. Quando o Estado elege unilateralmente uma concepção de vida boa a partir de normas externas ao Estado sem discussão e legitimação por vias democráticas, acaba limitando a liberdade de uns em favor dos interesses de outros. Referente a tal situação, Rawls diz:

Quando as normas de determinado setor de uma instituição só são conhecidas por quem e ela pertencem, podemos supor que existe um entendimento de que essas pessoas podem criar normas para si mesmas, contanto que essas normas se destinem a atingir fins amplamente aceitos e que os outros não sejam prejudicados.⁸⁵

⁸⁵ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 48, tradução nossa.

Uma análise da problemática supracitada, sob a perspectiva da justiça como equidade,⁸⁶ consideraria que “é preciso que os planos dos indivíduos se encaixem uns nos outros para que suas atividades sejam compatíveis entre si e possam ser todas realizadas sem que as expectativas legítimas de cada um sofram frustrações graves.”⁸⁷ Historicamente, as correntes conceituais sobre a identidade de gênero se confrontam na tentativa de minar a influência da sua adversária nos diversos espaços públicos e, assim, geram constantes denúncias de injustiças por parte daqueles que a elas se opõem. Até o atual momento histórico, o que se vê na reação popular são constantes “frustrações graves”, sofridas por setores de todas as correntes conceituais, quanto a políticas elaboradas na tentativa de atender às demandas da sociedade. O que teria a dizer, então, a teoria rawlsiana? Haveria, nela, elementos aplicáveis às especificidades do problema exposto? A seção a seguir discutirá a justiça como equidade na intenção de buscar princípios, método procedimental ou raciocínios aplicáveis ao conflito identitário consequente da pluralidade conceitual demonstrada.

⁸⁶ Justiça como Equidade (JE) é como Rawls denomina a sua teoria como um todo. Assim, a expressão não deve ser confundida como se se referisse apenas ao seu livro *Uma Teoria da Justiça*.

⁸⁷ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 5, tradução nossa.

3 A TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA E SEUS CRÍTICOS

Qual seria a proposta da justiça como equidade para estabilizar sociedades democráticas profundamente marcadas por severas disputas políticas geradas pela pluralidade de doutrinas morais? O objetivo deste capítulo é interpretar e descrever conceitos da teoria rawlsiana e demonstrar críticas a ela endereçadas para, então, no capítulo 4, ser analisado se as concepções identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã seriam ou não enquadradas como razoáveis, de acordo com uma interpretação rawlsiana de razoabilidade. Se suportarem ser enquadradas como razoáveis, poderiam ser consideradas na educação das crianças da escola pública, como parte da política de formação dos futuros cidadãos. No entanto, caso não possam corresponder à expectativa rawlsiana de razoabilidade, tornar-se-iam inviáveis para tal fim. É importante ter presente que essa pesquisa se refere aos movimentos feministas/LGBTQIA+ em que os estudos *queer* e o conceito de identidade de gênero são seus pressupostos basilares. Distingue-se, assim, de movimentos feministas que reivindicam a manutenção do uso do sexo biológico como base identitária em leis e políticas públicas voltadas para as mulheres e meninas e se opõem, portanto, ao uso do conceito de identidade de gênero. Alguns desses movimentos feministas, conceitualmente ancorados no sexo biológico, são: *Women's Human Rights Campaign (WHRC USA)*; *The Women's Liberation Front (WoLF)*; *TERF Collective*; *Women's Liberation Radio News (WLRN)*; *Save Women's Sport*; *RevFem Rebellion*; *Sovereign Women Speak*; *Woman II Woman*. Tais movimentos apoiam a *Declaration on Women's Sex-Based Rights*.⁸⁸ Também, ressalta-se que quando mencionado “cristãos”, na discussão da disputa sexo/gênero, essa pesquisa se refere aos cristãos conservadores.

Até esse ponto do texto, é esperado que o problema da disputa entre as diversas concepções de identidade (identidade sexual e identidade de gênero) tenha sido bem entendido, como também os desdobramentos surgidos, a partir dessa pluralidade, no âmbito político. No segundo capítulo foram descritos o panorama conceitual e o desenvolvimento histórico da questão da sexualidade representada pelo giro epistêmico realizado na troca do termo “sexo” por “gênero”. Esta substituição conceitual de termos e conceitos enfrenta ampla resistência feita por setores religiosos cristãos que se opõem a tal resignificação conceitual devido, principalmente, às implicações na educação moral das crianças, que estaria ameaçada, como também à sua doutrina abrangente heteronormativa considerada inegociável para si e para seus

⁸⁸ Ver <https://www.womensdeclaration.com/en/>. Agradeço à professora Dr.^a Karen Franklin por chamar a atenção para esta distinção de perspectivas entre as vertentes feministas.

filhos. Por sua vez, setores ligados a movimentos sociais feministas/LGBTQIA+ em geral estão determinados a defender sua concepção de identidade de gênero perante a sociedade, principalmente na formação das crianças, na intenção de que preconceitos e desigualdades históricas sejam superadas. Embora tenham sido apresentadas quatro concepções identitárias, apenas a religiosa cristã e a construtivista/*queer* apresentam engajamento significativo para mobilizar setores sociais e provocar uma importante desestabilização política, visto que a concepção uniessencialista não possui engajamento social significativo e a concepção biológica é geralmente corroborada e incorporada à argumentação religiosa cristã. Por essa razão, a discussão será feita considerando apenas os dois principais setores sociais para o debate político, quais sejam, o setor religioso cristão (identidade ancorada no sexo) e os setores feministas/LGBTQIA+ (identidade ancorada no gênero). É importante reafirmar que esta pesquisa se refere a movimentos feministas/LGBTQIA+ de forma conjunta, por considerar que o conceito de identidade de gênero foi desenvolvido por estudos propostos a partir destas duas esferas sociais e, portanto, tais movimentos poderiam ser considerados coautores da referida concepção conceitual.

Portanto, a justiça como equidade e seus críticos serão debatidos na tentativa de se buscar um entendimento sobre como seus princípios de justiça, seu procedimento de representação, entre outros conceitos, poderiam lidar com as pretensões normativas de ambos os setores sociais e, também, com as expectativas de justiça política referentes à liberdade de expressão, consciência e crença de representantes das concepções identitárias abrangentes.

3.1 UMA TEORIA DA JUSTIÇA E O PONTO DE VISTA MORAL

A compreensão do contraste entre uma concepção política da justiça e doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*) é crucial para o desenvolvimento da problematização em torno das disputas oriundas da pluralidade de doutrinas morais existentes na sociedade. O termo abrangente faz uma distinção de alcance entre concepções morais e políticas. Vê-se a importância de tal distinção pelo fato de o próprio Rawls ter reconhecido um equívoco na terceira parte de sua obra *Uma Teoria da Justiça*, na qual se diz que “uma doutrina moral da justiça de alcance geral não se distingue de uma concepção estritamente política de justiça [...] No entanto, essas distinções e ideias afins são fundamentais [...]”⁸⁹ É importante considerar que:

⁸⁹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 23.

uma concepção política de justiça difere de muitas doutrinas morais, pois estas são comumente consideradas visões gerais e abrangentes. O utilitarismo é um exemplo conhecido. O princípio da utilidade — independentemente de como seja entendido — tem sua aplicação, de modo geral, estendida a todos os tipos de objeto, da conduta dos indivíduos e das relações pessoais à organização da sociedade como um todo, bem como ao direito das gentes. Uma concepção política tenta, ao contrário, elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica e não envolve, na medida do possível, nenhum compromisso mais amplo com qualquer outra doutrina.⁹⁰

Para o teórico, a principal diferença entre concepções políticas de justiça e outras concepções morais é a questão do alcance, ou seja, “tem a ver com o leque de objetos a que uma concepção se aplica e com o conteúdo que um leque mais amplo requer. Uma concepção moral é geral quando se aplica a um amplo leque de objetos e, em sua extrema amplitude, a todos os objetos, universalmente.”⁹¹ Essa generalidade de alcance se estenderia a assuntos pessoais que conduziriam o agente em sua vida como um todo e indicaria o alcance do número de objetos envolvidos em seu escopo. A concepção moral abrangente, por sua vez, parece se referir ao alcance de conteúdo por ela compreendido. O filósofo fala do tipo inteiramente abrangente e do parcialmente abrangente, afirmando que o primeiro tipo “compreende todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa” e o segundo “compreende uma série, mas nem de longe todos os valores e virtudes não-políticos, exibindo articulação mais frouxa. Muitas doutrinas religiosas e filosóficas aspiram tanto à generalidade quanto à abrangência.”⁹² Essa constatação parece corroborar com o problema político estabelecido entre os setores que disputam a legitimidade conceitual sobre a identidade de gênero e orientação sexual. O panorama conceitual demonstrado no segundo capítulo e toda a argumentação nele analisada lembram que as concepções morais envolvidas na disputa se mostram, historicamente, identificadas com tal generalidade e abrangência de alcance em suas expectativas normativas. Por isso, a seção 4.1.1 analisará se as duas concepções morais poderiam ser classificadas como doutrinas abrangentes.

Diferentemente, uma concepção política da justiça, embora moral, não almeja tamanha amplitude em relação aos objetos em que se aplica e ao conteúdo de seu escopo, segundo Rawls. Seu conteúdo seria visto como implícito “na cultura política pública de uma sociedade democrática. Essa cultura pública compreende as instituições políticas de um regime

⁹⁰ Ibidem, p. 55.

⁹¹ Ibidem, p. 55.

⁹² Ibidem, p. 56.

constitucional e as tradições públicas de sua interpretação (inclusive as do judiciário), bem como os textos e documentos históricos.”⁹³ Essa ancoragem de perspectiva em ideais da cultura de fundo poderia gerar certa proximidade de valores e acomodar expectativas diversas. Na justiça como equidade, a cultura de fundo é formada por instituições da sociedade civil de onde emergem as doutrinas abrangentes, podendo ser religiosas, morais ou filosóficas, constituindo o que Rawls define como a cultura do social, não do político. O conteúdo de uma concepção política de justiça seria construído a partir “da tradição de pensamento democrático, cujo teor é, no mínimo, familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral. As diversas instituições da sociedade, e as formas aceitas de interpretá-las, são vistas como um fundo de ideias e princípios implicitamente compartilhados.”⁹⁴

Além das concepções política e abrangente da justiça, ainda há de se discutir o que Rawls denomina de doutrinas abrangentes razoáveis (*reasonable comprehensive doctrines*), pois o teórico reconhece a necessidade da “ideia de uma doutrina abrangente razoável, em oposição a uma doutrina abrangente *simpliciter*.”⁹⁵ Referente a essa distinção, sua análise será realizada no debate da seção 3.3.3.

3.1.1 A posição original e o véu da ignorância

Os conceitos de posição original (*original position*) e véu da ignorância (*veil of ignorance*) são centrais na justiça como equidade. Concebido como um artifício de representação para sociedades liberais, seguindo a tradição liberal do contrato social, esse dispositivo é proposto com o intuito de buscar qual concepção de justiça “especifica os princípios mais apropriados para a realização da liberdade e da igualdade, uma vez que a sociedade é vista como um sistema justo de cooperação entre cidadãos livres e iguais.”⁹⁶ Esse procedimento exige uma capacidade de raciocínio muito específica, cuja dificuldade está presente em uma ideia de contrato e que se refere a como se pode encontrar algum ponto de vista “removido e não distorcido pelas características e circunstâncias particulares da estrutura de fundo abrangente, a partir da qual um acordo justo entre pessoas consideradas livres e iguais pode ser alcançado. A posição original, com os traços que chamei de “o véu de ignorância”, é

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press, 1996, p. xxxiii, tradução nossa.

⁹⁶ Ibidem, p. 22.

esse ponto de vista.”⁹⁷ Rawls comenta qual seria, então, a importância de um artifício de representação a partir do qual é construído um acordo. A importância se refere às:

várias características da posição original enquanto artifício de representação. Para que sejam vistas como representantes de cidadãos livres e iguais em via de estabelecer um acordo sob condições equitativas, é necessário que as partes estejam simetricamente situadas. Além disso, parto da suposição de que uma de nossas convicções refletidas é a seguinte: o fato de ocuparmos uma posição social particular não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça os que se encontram nessa mesma posição. Da mesma forma, o fato de professarmos uma determinada doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, com a concepção do bem associada a ela, não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça as pessoas que concordam com essa doutrina. Para expressar essa convicção de acordo com a posição original, não é permitido que as partes conheçam a posição social daqueles que representam, ou a doutrina abrangente específica da pessoa que cada uma delas representa.⁹⁸

O procedimento é uma proposta que, uma vez adotado, age no sentido de modelar as partes contratantes num padrão considerado justo e igual para “especificar termos justos de cooperação para regular a estrutura básica desta sociedade. Visto que a posição original inclui o véu da ignorância, ela também modela o que consideramos como restrições apropriadas sobre as razões para adotar uma concepção política de justiça para essa estrutura.”⁹⁹ Rawls considera que devido a essas características, a concepção de justiça política que as partes escolheriam seria a mais razoável e racional¹⁰⁰ possíveis pelas melhores razões e aponta cinco características essenciais do seu dispositivo, quais sejam, ele modelaria as partes como representantes justos dos cidadãos, como racionais, a seleção de princípios de justiça disponíveis seriam aplicados à estrutura básica, as partes seriam modeladas como fazendo essas seleções por razões apropriadas e como fazendo escolhas por razões relacionadas aos interesses fundamentais dos cidadãos como razoáveis e racionais.¹⁰¹

Desde uma herança kantiana da estruturação da razão, Rawls concebe o agente com capacidade racional para optar por uma concepção de bem e com capacidade de razoabilidade, no sentido de ser capaz de ter um senso de justiça. Sendo, portanto, todos os agentes livres e iguais, é proposto o procedimento da posição original onde princípios de justiça poderiam ser construídos coletivamente pelas partes envolvidas. Os representantes na posição original

⁹⁷ Ibidem, p. 23.

⁹⁸ Ibidem, p. 24.

⁹⁹ RAWLS, John. *The law of peoples with The idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999, p. 30, tradução nossa.

¹⁰⁰ A discussão sobre os conceitos de razoável e racional será realizada na seção 3.3.2.

¹⁰¹ RAWLS, John. *The law of peoples with The idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999, p. 31, tradução nossa.

estariam sob o véu da ignorância, ou seja, não teriam informações sobre condições sociais, financeiras, étnicas, de saúde ou de gênero, entre outras, dos seus representados. É importante considerar que as partes que constituem e debatem na posição original, estariam construindo princípios de justiça pelo interesse de seus descendentes e ascendentes, ou seja, são representantes geracionais, embora não tenham acesso a informações específicas sobre eles. Com esse experimento mental, Rawls propõe um procedimento que intenciona diminuir a influência do racional e impulsionar o razoável (senso de justiça) no agente, pois “o razoável, em contraste com o racional, leva em conta o mundo público dos outros. A posição original, enquanto artifício de representação, ajuda a mostrar como isso acontece.”¹⁰²

Porém, Michael J. Sandel discorda que o artifício de representação rawlsiano tenha potencial positivo para eventuais acordos como se propõe um contrato. Ele argumenta que:

[...] para Rawls, tal como para alguns dos seus antecessores contratualistas, o contrato original não é um contrato factual histórico, mas apenas hipotético. A sua validade não está dependente de os seus termos terem de facto sido acordados, mas antes da ideia de que assim aconteceria nas condições hipotéticas exigidas. Na realidade, o contrato social hipotético de Rawls é ainda mais imaginário do que a maior parte deles. Não só o contrato jamais se celebrou, como se imagina que ele tem lugar entre uma espécie de seres que na realidade nunca existiu, isto é, seres afetados pelo tipo de amnésia complexa exigida pelo véu de ignorância.¹⁰³

A preocupação de Sandel seria a de que a deliberação sob o véu da ignorância não passaria de uma mera descoberta ao invés de um acordo ou contrato, ou seja, “é menos numa escolha de fins do que no estabelecimento de uma correlação entre os desejos pré-existentes, indiferenciados quanto ao seu valor, com os melhores meios disponíveis para os satisfazer”¹⁰⁴ que a posição original se constituiria. Quanto à crítica sobre o caráter hipotético e imaginário do contrato social proposto pela justiça como equidade, Rawls explica que:

Uma vez que o conteúdo do acordo diz respeito aos princípios de justiça para a estrutura básica, o acordo na posição original especifica os termos justos da cooperação social entre cidadãos assim considerados. Daí o nome: justiça como equidade. [...] A posição original é também mais abstrata: o acordo tem de ser visto como hipotético e a-histórico. (I) É hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes (conforme foram descritas) poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram. (II) É a-histórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. E mesmo que o fosse, isso não faria nenhuma diferença.¹⁰⁵

¹⁰² RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 106.

¹⁰³ SANDEL, M. J. **O liberalismo e os limites da justiça**. Trad. C.P. Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 146.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 234.

¹⁰⁵ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita. – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 23.

A deliberação exercida sob o véu da ignorância na posição original se ocupa de discutir quais princípios de justiça seriam os mais adequados para a constituição de condições justas de acordo entre cidadãos, como também quais restrições de justificações normativas seriam legítimas. Rawls diz que “se a posição original é um modelo adequado de nossas convicções sobre essas duas coisas (a saber, as condições equitativas de acordo entre cidadãos livres e iguais e as restrições apropriadas às razões),”¹⁰⁶ os princípios de justiça escolhidos seriam determinantes “aqui e agora”. Quais restrições, portanto, seriam razoáveis? Para o teórico da justiça como equidade, essas restrições razoáveis seriam “aquelas que surgem quando se situam simetricamente os representantes dos cidadãos [...] e não como pertencentes a esta ou àquela classe social, ou como possuidores destes ou daqueles talentos naturais, ou desta ou daquela concepção (abrangente) do bem.”¹⁰⁷ Desse modo, vê-se uma diferença fundamental entre o método de análise rawlsiano e o daquele proposto por Sandel ao perspectivar o ponto de referência pelo qual os contratantes deliberariam, este evidencia o contexto social como inerente e absolutamente vinculante ao agente enquanto aquele procura neutralizar influências da posição social do agente pelo procedimento que propõe.

Outra crítica de Sandel ao liberalismo de Rawls se refere à maneira como este lida com o pluralismo, pois haveria uma situação de aporia quanto a uma eventual pluralidade de concepções de justiça, com relação às quais os contratantes poderiam nunca alcançar um acordo sobre qual delas se apropriar. Quanto a essa preocupação, Rawls explica que:

O que fazemos é oferecer às partes uma lista de princípios, um menu, por assim dizer. Na lista encontram-se as mais importantes concepções de justiça política existentes em nossa tradição de filosofia política, junto com várias alternativas que gostaríamos de examinar. As partes têm de concordar com uma das alternativas desse menu. Os princípios de justiça que são objeto de acordo não são, portanto, deduzidos das condições da posição original: são selecionados de uma lista dada. A posição original é um procedimento de seleção: opera a partir de uma família de concepções de justiça conhecidas e existentes em nossa tradição de filosofia política, ou elaboradas a partir dela.¹⁰⁸

Sandel aponta também que ao se restringir, na deliberação pública, razões originadas de doutrinas abrangentes em favor de justificativas filtradas por uma concepção política de justiça, tais justificações poderiam sofrer perda de significado e valor para o agente, podendo ocorrer uma indefinição de princípios morais coletivos que sejam suficientes para dar

¹⁰⁶ Ibidem, p. 24.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 116.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 117.

objetividade normativa para tomada de decisões. Então o crítico da justiça como equidade discute, como exemplo, a controvérsia sobre o estatuto moral da homossexualidade/homossexualidade, pois acredita que a teoria rawlsiana deveria se abrir para as justificações de doutrinas abrangentes, mesmo que religiosas, para que suas reivindicações passassem pelo escrutínio da deliberação da posição original. Tais razões, diz Sandel, seriam injustificavelmente excluídas da deliberação no procedimento de representação rawlsiano, visto que “o véu de ignorância elimina possíveis diferenças no que diz respeito a situações privilegiadas de negociação, de tal forma que em relação a isso e a outros aspectos as partes encontram-se simetricamente situadas”¹⁰⁹. Assim, ao excluir razões fundamentadas na religião, essa expectativa de simetria estaria comprometida. No entanto, Thadeu Weber comenta que o debate sobre o estatuto moral das sexualidades poderia ser interpretado a partir de Rawls considerando que:

Esse assunto é objeto de discussão e ponderação no estágio legislativo e não na construção dos princípios da posição original. Não é, portanto, elemento constitucional essencial. É uma questão de lei e não de princípio. No legislativo os argumentos morais têm força e podem ser adotados pelos cidadãos. O véu da ignorância afeta a construção dos princípios, mas não a elaboração das leis, ou pelo menos não em parte. Não há dúvida de que nessa elaboração, os cidadãos vão argumentar a partir de seus interesses e concepções de bem, isto é, a partir de uma razão não-pública. O critério aqui é o voto da maioria. O mesmo argumento vale para os defensores dos direitos dos homossexuais. Nesses casos, é um engano pensar que as convicções e argumentos morais e religiosos não possam ter lugar no debate público. Os princípios de justiça é que não podem ser construídos em função desses argumentos. O acordo em torno de elementos constitucionais essenciais visa obter o endosso das doutrinas morais abrangentes, exatamente, a partir de suas convicções e valores. Este é o princípio da legitimidade dos princípios políticos de justiça. Mas esse endosso pode ser feito por diferentes razões.¹¹⁰

Segundo Weber (2018), Sandel estaria confundindo elaboração de leis com deliberação de princípios, os quais compõem os elementos constitucionais essenciais. Rawls considera que “ao discutir sobre elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica não devemos apelar para doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes”¹¹¹. Entretanto, essa premissa seria descartada na fase de elaboração de leis, ou estágio legislativo, porque nessa etapa justificações fundamentadas em concepções abrangentes seriam legítimas, visto o pensamento rawlsiano de que “os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas

¹⁰⁹ Ibidem, p. 122.

¹¹⁰ WEBER, Thadeu. **Os limites do liberalismo: uma crítica comunitarista**. Veritas: Porto Alegre, v. 63, n. 1, jan-mar. 2018, p. 323-340, p. 332.

¹¹¹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 274.

visões mais abrangentes quando os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo; não precisam justificar, por meio da razão pública, porque votam dessa ou daquela maneira”.¹¹²

Outra fonte de intensas críticas à justiça como equidade vem dos estudos feministas, sendo uma dessas críticas voltada à ideia rawlsiana de que as pessoas na posição original seriam egoístas (autointeressadas). Esse questionamento se refere ao “papel desempenhado pelo amor, cuidado e relacionamento no relato da posição original. Percebendo que a racionalidade das partes na posição original é descrita como racionalidade prudencial autointeressada”¹¹³, Martha Nussbaum explica que:

as partes são caracterizadas como mutuamente desinteressadas, desconhecendo fortes laços com outras, algumas feministas acusaram Rawls, como muitos outros pensadores na tradição liberal, de considerarem os seres humanos basicamente egoístas, perseguindo seus próprios fins pessoais em vez de fins que são compartilhados com os outros.¹¹⁴

Para a filósofa, essa crítica é baseada numa leitura errada. Ela pensa que o próprio conceito de equilíbrio reflexivo é uma tentativa procedimental de colocar-se no lugar do outro, de buscar ampliar o entendimento sobre as razões dos outros. O próprio título *Justiça como Equidade* demonstraria a busca de justiça com atos supererogatórios (fazer mais do que a obrigação), visto que a justiça pode ser exercida com rancor ou com bondade (graça) e, certamente, Rawls escolhe a bondade.

Susan Moller Okin (1989) “argumenta que Rawls coloca na posição original os chefes ou representantes das famílias, se é assim, eles não estariam em posição de determinar as questões de justiça dentro das famílias”¹¹⁵, justamente porque esse fato seria contraditório com a necessidade de simetria das partes contratantes. Se Rawls considera as famílias justas a priori, a pensadora argumenta que elas devem se tornar justas de uma maneira diferente de outras instituições, não especificada por ele, porque, segundo Okin, é impossível ver como o ponto de vista de seus membros menos favorecidos poderia ser ouvido. Ela pondera que:

¹¹² Ibidem, p. 286.

¹¹³ NUSSBAUM, Martha. *Rawls and Feminism*. Apud FREEMAN, Samuel. Cambridge Companion to Rawls. Cambridge University Press, 2003, p. 492, tradução nossa.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ FERREIRA, Rosana N. M. **Críticas feministas à miopia quanto as questões das mulheres e crianças**. Revista Educação Inclusiva, Edição Especial – Volume 4, Número 3 – 2021, p. 98.

Rawls discute com alguma profundidade a aplicação de seus princípios de justiça a quase todas as instituições da estrutura social básica que são apresentadas no início do livro [...], mas, ao longo de todas essas discussões, a questão de saber se a família monogâmica, em sua forma tradicional ou em qualquer outra, é uma instituição social justa, nunca é criada. Quando Rawls anuncia que 'o esboço do sistema de instituições que satisfazem os dois princípios de justiça está completo', ele não deu nenhuma atenção à justiça interna da família.¹¹⁶

Ainda, outras feministas, influenciadas pela ética do discurso de Habermas, enfocam a natureza supostamente monológica da posição original: as partes seriam imaginadas como basicamente todas iguais e como raciocinando sozinhas, em vez de trocar reivindicações e reconvenções em um diálogo em que diferentes perspectivas poderiam ser apresentadas e investigadas.¹¹⁷ Nussbaum diz que:

[...] os partidos não poderiam representar as várias posições sociais propostas sem ter conhecimento de sua época na história, sua concepção do bem e muito mais. Mas essa ignorância do próprio lugar é uma parte crucial do modelo de Rawls do ponto de vista moral. Até que ponto, então, esses críticos realmente desejam argumentar a favor de um ideal moral totalmente diferente? Eu acredito que eles realmente não argumentam a favor de uma norma diferente. Na verdade, eles estão fazendo uma pergunta diferente, a saber, como a "pureza de coração" que Rawls tenta capturar em seu dispositivo de representação pode ser alcançada no mundo real [do] diálogo social. A resposta deles é que isso deve ser alcançado por meio da escuta paciente e empática das diversas perspectivas, para que possamos emergir com uma compreensão plena da experiência e do ponto de vista do outro.¹¹⁸

Nussbaum (2003) pondera que a verdadeira disputa que tais críticos poderiam ter com Rawls não seria com a construção da posição original, mas com as restrições aos apelos a doutrinas abrangentes nas normas da razão pública. Segundo ela, o problema mais difícil que a teoria de Rawls enfrenta em relação à igualdade das mulheres seria o de como tratar a instituição da família. Muitas feministas acreditam que o Estado deveria estabelecer restrições à família, porém não encontram essa possibilidade em Rawls. A mesma dificuldade poderia ser aplicada à igualdade entre as concepções identitárias.

3.1.2 A prioridade do justo sobre o bem

A posição original e o véu da ignorância se colocam como uma proposta que privilegia a justiça em detrimento das concepções do bem, pelo próprio procedimento utilizado. Rawls esclarece que alguém poderia vir a pensar que esse método implicasse um uso muito restritivo

¹¹⁶ OKIN, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family*. Princeton University Press. 1989, p. 94, tradução nossa.

¹¹⁷ NUSSBAUM, 2003, p. 494.

¹¹⁸ Ibidem, p. 496.

das ideias do bem, ou mesmo, que sua intenção seria a de neutralizá-las, porém o justo e o bem seriam complementares, porque:

qualquer concepção de justiça, inclusive uma concepção política, precisa de ambos, e a prioridade do justo não nega isso. O fato de o justo e o bem serem complementares é ilustrado pela seguinte reflexão: instituições justas e virtudes políticas não serviriam a nenhum propósito - não teriam sentido -, a não ser que essas instituições e virtudes não só permitissem como também sustentassem concepções do bem (associadas a doutrinas abrangentes) que cidadãos podem afirmar como dignas de sua total fidelidade.¹¹⁹

O filósofo afirma que uma concepção de justiça deve considerar conter em seu sistema de pensamento o espaço adequado para modos de vida ancorados a valores fortemente vinculantes, “em suma, o justo estabelece os limites, o bem indica a finalidade.”¹²⁰ Em toda a sua teoria constam seis ideias sobre o bem, quais sejam, o bem como racionalidade; a ideia dos bens primários; a ideia de concepções permissíveis (completas) de bem (cada uma associada a uma doutrina abrangente); a ideia das virtudes políticas; a ideia de bem político de uma sociedade bem-ordenada pelos dois princípios de justiça; e a ideia do bem da sociedade como união social de uniões sociais.¹²¹ Sandel questiona “se os princípios de justiça que governam a estrutura básica da sociedade podem ser neutros relativamente às distintas convicções morais e religiosas que os seus cidadãos apresentem.”¹²² Ou seja, se seria possível uma concepção de justiça política se sobrepor à ideia do bem no agente. O crítico da justiça como equidade avalia que liberais e comunitaristas cometeriam o mesmo erro que seria referente ao pensamento de que “ambos procuram evitar emitir um juízo de valor sobre as finalidades promovidas pelos direitos.”¹²³ Então, ele faz sua proposta: “a justificação dos direitos depende da importância moral das finalidades que estes servem.”¹²⁴ Sandel exemplifica seu argumento comparando dois casos históricos cujas razões são distintas, o caso dos neonazistas em que o conteúdo moral de suas reivindicações promovem o genocídio e o ódio e, de outro lado, o movimento pelos direitos civis americanos que procurava estabelecer a justiça legitimamente. A diferença, demonstra Sandel, está no conteúdo do discurso e na essência da causa pela qual lutam. “Distinções como

¹¹⁹ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 199.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem, p. 200-201.

¹²² SANDEL, M. J. **O liberalismo e os limites da justiça**. Trad. C.P. Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 10.

¹²³ Ibidem, p. 12.

¹²⁴ Ibidem.

estas correspondem ao bom senso, mas não à versão do liberalismo que afirma a prioridade do justo sobre o bem”.¹²⁵

Ao comentar tais críticas, Kukathas e Pettit (1990) explicam que a essência do argumento de Sandel é que “para liberais como Rawls, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais. Mas para que este seja o caso, certas coisas devem ser verdadeiras para nós: devemos ser [...] pessoas independentes de nossos interesses e apegos particulares”¹²⁶ Contudo, na prática não seria possível se desvincular dos valores intrínsecos à nossa identidade, pois Sandel interpreta que atender a essa condição não faria sentido porque exigiria uma capacidade ausente no agente, a de construir uma moralidade sem autoconhecimento ou experiência moral. Então, ele cita dois sentidos em que o justo é anterior ao bem em sua leitura da justiça como equidade. Primeiramente no sentido “em que certos direitos individuais funcionam como ‘trunfos’, sobrepondo-se a considerações do bem comum”¹²⁷ e, em segundo lugar, no sentido em que o justo precederia a ideia do bem “na medida em que os princípios da justiça que especificam os nossos direitos não dependem para a sua justificação de qualquer concepção particular da vida boa.”¹²⁸ Para Sandel, a questão é saber se os princípios de justiça poderiam “ser identificados e justificados de um modo que não pressupõe uma qualquer concepção particular do bem. Aquilo que está em causa [...] não é o peso relativo das reivindicações dos indivíduos e das comunidades, respectivamente, mas os termos da relação entre o justo e o bom.”¹²⁹ O crítico da justiça como equidade entende que não seria razoável que nossas reflexões sobre a justiça fossem desconectadas do nosso entendimento do que seria a vida boa e a deliberação política não poderia ocorrer desligada desse âmbito.

Já a crítica de Sandel quanto à concepção rawlsiana de pessoa diz respeito a que “nós somos eus livres e independentes, libertos de quaisquer laços morais anteriores, capazes de eleger os nossos fins por nós próprios.”¹³⁰ Entretanto, para Rawls os laços com a ideia do bem são fortes demais para não serem consideradas, afinal, o cidadão poderia concordar com os princípios de justiça da razão pública e, ainda assim, permanecer adequadamente vinculado à sua concepção de vida boa. O equilíbrio reflexivo amplo exige que o agente delibere sobre o

¹²⁵ Ibidem, p. 17.

¹²⁶ KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *A theory of justice and its critics*. Stanford University Press, 1990, p. 96, tradução nossa.

¹²⁷ SANDEL, 2005, p. 245.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem, p. 245.

¹³⁰ Ibidem, p. 246.

conteúdo da razão pública sem que tenha que impor a si próprio renúncias morais que não possa suportar, assim os princípios de justiça poderiam ser compatíveis com seus compromissos éticos. Rawls diz que a prioridade do justo sobre o bem não exige que seja necessário “evitar as ideias do bem, o que é, aliás, impossível. Ela significa antes que as ideias do bem utilizadas devem ser políticas; devem ser concebidas de maneiras que obedecem às restrições impostas pela concepção política da justiça e se adaptem ao espaço por ela autorizado.”¹³¹

3.1.3 O equilíbrio reflexivo

Vital para o sistema rawlsiano é o conceito de equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*). Ele diz respeito a como se pode achar um fundamento comum em que se possa estabelecer uma concepção política compartilhada entre cidadãos com doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Para que o ideal do equilíbrio reflexivo da justiça como equidade seja alcançado, é esperado que convicções refletidas emergjam em meio a disputas oriundas da pluralidade de doutrinas. Rawls afirma que “o que queremos saber é qual concepção de justiça caracteriza nossos julgamentos considerados [*considered judgments*]¹³² em equilíbrio reflexivo e melhor serve como base moral pública da sociedade.”¹³³ Esses julgamentos considerados seriam aqueles em que as capacidades morais dos agentes teriam a tendência a serem expostas sem distorções.¹³⁴ Ao se imaginar a aplicação dos dois princípios de justiça escolhidos na posição original, avalia-se o quanto eles levariam os representantes a fazer os mesmos julgamentos que fariam intuitivamente e aos quais chegariam após reflexão, o que caracterizaria os julgamentos considerados. Já o equilíbrio reflexivo seria um “estado alcançado depois que uma pessoa pesa várias concepções propostas ou revisou seus julgamentos para concordar com um deles ou se manteve firme em suas convicções iniciais (e na concepção correspondente).”¹³⁵ Esses juízos refletidos seriam efetivos quando houvesse condições favoráveis ao uso das capacidades superiores, como as faculdades da razão e o senso de justiça, para efetuar

¹³¹ RAWLS, John. **A prioridade do justo e as concepções do Bem.** (1988). Apud RAWLS, John. **Justiça e Democracia.** Trad. Irene A. Paternot. Org. Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 323.

¹³² *Considered judgments* aparece, na tradução de *Uma Teoria da Justiça* (2000), ora como julgamentos considerados, ora como juízos ponderados. No presente trabalho, ambas as expressões são utilizadas com o mesmo sentido.

¹³³ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 159, tradução nossa.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 42.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 43.

juízos adequados e livres de interesses particulares.¹³⁶ O filósofo pondera que a questão crucial seria saber como se poderia tornar os juízos refletidos de justiça política “mais coerentes tanto dentro de nós mesmos como com os dos outros sem impor a nós mesmos uma autoridade política externa.”¹³⁷ Diante desse desafio posto por Rawls, vê-se que o acordo almejado envolve comprometimento das intenções mais íntimas dos agentes, isso para que a estabilidade tenha base na vontade boa e livre, como também tenha força e durabilidade. Essa exigência se coloca para evitar um equilíbrio reflexivo restrito, ou seja, uma convergência de juízos particulares com a concepção de justiça política que menos exija revisões dos juízos iniciais de uma pessoa.

O que se espera, então, na justiça como equidade é o equilíbrio reflexivo amplo, aquele alcançado quando se consideram rigorosamente concepções de justiça com reflexão abrangente e, conseqüentemente, ocorrem mudanças de opinião. Dessa conciliação interior, realizada nos juízos refletidos dos agentes, deriva que os representantes, na posição original, reconhecem e afirmam a mesma concepção política. Na justiça como equidade o equilíbrio reflexivo satisfaria a necessidade de uma matriz para a justificação pública e se caracterizaria por seu objetivo prático. É importante considerar que “para as noções de justificação descritas por certas doutrinas abrangentes, uma coerência desse tipo não basta. Mas só o fato de endossarem outras ideias de justificação não impede essas doutrinas de fazerem parte de um consenso sobreposto.”¹³⁸

Scanlon (2003) comenta que o equilíbrio reflexivo é um processo de “decidir o que pensar e não apenas de descrever o que pensamos.”¹³⁹ Ele considera que esse método seria a melhor opção para se decidir sobre questões morais. “Na verdade, é o único método defensável: alternativas aparentes a ele são ilusórias. Indicarei porque penso isso considerando duas objeções comumente ouvidas ao método, às quais me referirei como acusação de conservadorismo e acusação de relativismo.”¹⁴⁰ A primeira seria uma crítica baseada na ideia de que:

um método adequado para decidir no que acreditar sobre um assunto deve fornecer algum padrão com referência ao qual as crenças atuais que temos possam ser julgadas e talvez consideradas deficientes. O equilíbrio reflexivo é muito conservador, é carregado, porque está intimamente ligado a essas próprias crenças.¹⁴¹

¹³⁶ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 41.

¹³⁷ Ibidem, p. 42.

¹³⁸ Ibidem, p. 44.

¹³⁹ SCANLON, T. M. *Rawls on Justification*. Apud FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 139-167, p. 149, tradução nossa.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem, p. 150.

Scanlon oferece uma resposta à acusação de conservadorismo do método do equilíbrio reflexivo, afirmando que, se esse procedimento fosse tão somente uma escolha de princípios que fizessem mais sentido para os julgamentos considerados do agente, a acusação teria sentido. Entretanto, em sua leitura, esse não seria o método descrito por Rawls. “Como ele enfatiza, a classe de julgamentos considerados inclui julgamentos de todos os níveis de generalidade, incluindo princípios gerais e ideias sobre a função da justiça, bem como julgamentos sobre o que é justo ou injusto em casos particulares.”¹⁴² A exigência do equilíbrio reflexivo amplo privaria de força a crítica de conservadorismo, pois Scanlon questiona que o equilíbrio reflexivo amplo seria conservador em relação a quê? Já que o método não excluiria qualquer conteúdo passível de julgamento.

Quanto à crítica referente ao relativismo, Scanlon considera que ela mantém alguma força e exemplifica dizendo que se alguma pessoa realizasse o processo descrito por Rawls e encontrasse princípios em equilíbrio reflexivo aos seus julgamentos considerados e outra pessoa fizesse a mesma coisa, mas chegasse a um resultado diferente, então seria possível perguntar: “o defensor do equilíbrio reflexivo não está então comprometido com a afirmação de que os conjuntos incompatíveis de princípios que alcançamos são ambos justificados?”¹⁴³ Diante de tal divergência, Scanlon diz que:

Diante do caso de alguém que atinge um equilíbrio diferente do meu, devo perguntar por que ocorreu essa divergência. Se ocorreu porque a pessoa começou com diferentes julgamentos ponderados, então devo perguntar se penso, após uma reflexão mais aprofundada, que os julgamentos que essa pessoa aceitou estão corretos e se ela estava correta ao rejeitar aqueles que eu aceitei. Se a divergência ocorreu porque a pessoa realizou escolhas diferentes em fases posteriores do processo, ao se deparar com a necessidade de revisar princípios ou modificar julgamentos considerados, então preciso considerar se essas decisões foram razoáveis e, talvez, se devo revisar minhas próprias decisões à luz deles.¹⁴⁴

A preocupação de Petersson (1998) é que se no processo do equilíbrio reflexivo o agente usar somente suas próprias convicções, como poderão fazer mais do que sistematizar seus preconceitos? O crítico argumenta que:

a maioria das estratégias para resolver este problema em métodos de equilíbrio reflexivo são baseadas em alguma forma de abstração ou idealização. Podemos criar, por exemplo, uma distância de nossos eus concretos, de nossa sociedade concreta ou

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ibidem, p. 152.

¹⁴⁴ Ibidem.

de nossos julgamentos normativos concretos sobre o aqui e agora. A estratégia de abstração de nossos eus concretos e nossa sociedade concreta é mais proeminente na teoria de Rawls, [...] que, na minha opinião, é muitas vezes tomada como certa e acrítica. Ainda é necessário um processo de transformação para construir uma teoria não ideal - uma teoria normativa para a sociedade real em que vivemos [...]. Minha tese neste artigo é que o processo de transformação de uma teoria normativa para uma sociedade (quase) ideal para uma teoria normativa para uma sociedade real envolve tantos problemas que tal apelo só raramente é válido.¹⁴⁵

Daniels (2015) conclui que, independentemente de tais críticas, o equilíbrio reflexivo tem sido uma opção extensivamente aceita no campo da ética, e afirma que ele “nos mostra a complexa estrutura de justificação na ética e na filosofia política, revelando muitas conexões entre nossas crenças.”¹⁴⁶

3.1.4 Os princípios de justiça

Com a intenção de demonstrar como os representantes raciocinariam, Rawls conjectura dois princípios de justiça (*two principles of justice*) que seriam escolhidos pelas partes na posição original. O primeiro diz que “toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.”¹⁴⁷ O segundo princípio afirma que:

as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade.¹⁴⁸

Esses princípios seriam exemplos da consideração dos agentes pelo mundo público do outro que, sem o procedimento da posição original, talvez só seja possível em sociedades democráticas com rivalidades exacerbadas, reagindo por força do poder político das partes rivais pressionando umas às outras. Mas na sociedade ideal da justiça como equidade há o véu da ignorância impedindo aqueles que constroem os princípios de justiça de agirem influenciados pelo contexto, pretensão que é criticada como inviável. Habermas, por exemplo,

¹⁴⁵ PETERSSON, B. *Wide Reflective Equilibrium and Justification of Moral Theory*. Apud BURG; WILLIGENBURG (Eds.). *Reflective Equilibrium: Essays in Honour of Robert Heeger*. Dordrecht (PB): Kluwer, 1998, (89-99), p. 89, tradução nossa.

¹⁴⁶ DANIELS, Norman. *Reflective Equilibrium*. Apud MANDLE, J.; REIDY, David A. *The Cambridge Rawls lexicon*. Cambridge University Press, 2015, p. 714, tradução nossa.

¹⁴⁷ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 345.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 345.

afirma que “quanto mais o véu da ignorância é levantado e quanto mais os cidadãos de Rawls se assumem de carne e osso, mais profundamente eles se encontram sujeitos a princípios e normas que foram antecipados em teoria e já se tornaram institucionalizados além de seu controle.”¹⁴⁹ Essa crítica diz respeito, também, ao modo como os dois princípios de justiça foram idealizados, como sendo antecipados e propostos unilateralmente pelo teórico. No entanto, Rawls defende que a sequência de quatro estágios refutaria tal crítica, pois essa sequência:

não descreve nem um processo político real, nem um puramente teórico. Em vez disso, faz parte da justiça como equidade e constitui parte de um quadro de pensamento que os cidadãos da sociedade civil que aceitam a justiça como equidade devem usar na aplicação de seus conceitos e princípios.¹⁵⁰

O primeiro estágio é a escolha dos princípios de justiça na posição original, seguido por uma convenção constitucional na qual as partes se veriam como delegados elaborando princípios e regras a partir dos princípios de justiça estabelecidos na posição original. No terceiro estágio, as partes se colocariam como legisladores promulgando leis e, por último, o quarto estágio em que os representantes assumiriam o papel dos juízes, interpretando a constituição e as leis como membros do judiciário.¹⁵¹ Nesses estágios propostos no procedimento:

diferentes níveis e tipos de informações estão disponíveis em cada etapa e em cada caso projetados para nos permitir aplicar os (dois) princípios de forma inteligente, tomando decisões racionais, mas não parciais, favorecendo nossos próprios interesses ou os interesses daqueles a quem estamos ligados, como nossos amigos ou religião, nossa posição social ou partido político.¹⁵²

Rawls precisou lidar, também, com o pensamento feminista que levantou importantes críticas à justiça como equidade. Quanto aos princípios de justiça rawlsianos, Susan Moller Okin discutiu criticamente que Rawls tratou com alguma profundidade o emprego dessas premissas a muitas instituições sociais da estrutura básica, no entanto, em *Uma Teoria da Justiça* “a questão se a família é uma instituição social justa, nunca é criada. Quando Rawls anuncia que ‘o esboço do sistema de instituições que satisfazem os dois princípios de justiça

¹⁴⁹ RAWLS, John. *Reply To Habermas*. *Journal of Philosophy* 92. 1995. Apud RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press, 1996, p. 397, tradução nossa.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 397.

¹⁵¹ Ibidem, p. 398.

¹⁵² Ibidem.

está completo’, ele não deu nenhuma atenção à justiça interna da família”.¹⁵³ Essa crítica surge a partir de preocupações com o histórico contexto de injustiças sociais presentes nas relações familiares nas quais mulheres e crianças sofrem recorrentes desvantagens em favor dos homens. Assim, Martha Nussbaum reflete que “esses fatos sugerem que uma sociedade comprometida com a justiça igual para todos os cidadãos e em assegurar para todos os cidadãos as bases sociais de liberdade, oportunidade e respeito próprio deve restringir a família em nome da justiça.”¹⁵⁴ Ela considera que grande parte das teorias liberais negligenciou essa questão, tratando a família como um âmbito privado que a justiça política não deveria acessar. Em texto posterior, Rawls tratou dessa questão respondendo que pensar que seus princípios de justiça não se aplicariam à família seria um equívoco, pois as normas justificadas pela razão pública deveriam se aplicar à toda estrutura da sociedade e isso bastaria para garantir justiça para todos. Ele responde à crítica feminista dizendo que:

[...] o objeto principal da justiça política é a estrutura básica da sociedade, entendida como o arranjo das principais instituições da sociedade em um sistema unificado de cooperação social ao longo do tempo. Os princípios da justiça política devem ser aplicados diretamente a essa estrutura, mas não devem ser aplicados diretamente à vida interna das muitas associações dentro dela, a família entre elas.¹⁵⁵

Quanto à crítica sobre “a criação de filhos sob uma eventual estrutura familiar hierarquizada pelo gênero ou que tenha uma doutrina abrangente questionada pela perspectiva feminista, Rawls é bastante direto ao afirmar”¹⁵⁶ que:

Não queremos que os princípios políticos de justiça - incluindo os princípios de justiça distributiva se apliquem diretamente à vida interna da família. Esses princípios não nos informam como criar nossos filhos e não somos obrigados a tratá-los de acordo com os princípios políticos. Aqui, esses princípios estão fora de lugar. Certamente, os pais devem seguir alguma concepção de justiça (ou equidade) e o devido respeito em relação aos filhos, mas, dentro de certos limites, isso não cabe aos princípios políticos prescreverem. É evidente que a proibição de abuso e negligência de crianças, e muito mais, serão, como restrições, uma parte vital do direito da família. Mas, em algum momento, a sociedade precisa contar com a afeição natural e a boa vontade dos membros maduros da família.¹⁵⁷

¹⁵³ OKIN, 1989, p. 94.

¹⁵⁴ NUSSBAUM, 2003, p. 500.

¹⁵⁵ RAWLS, John. *The idea of public reason revisited*. 1999. Apud *The law of peoples; With, The idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999, p. 158, tradução nossa.

¹⁵⁶ FERREIRA, 2021, p. 104.

¹⁵⁷ RAWLS, John. *The idea of public reason revisited*. 1999. Apud RAWLS, John. *The law of peoples; With, The idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999, p. 160, tradução nossa.

A leitura de Nussbaum é que os dois princípios de justiça se aplicam à família assim como se aplicam a outras associações, como igrejas e universidades, ou seja, tais princípios estabelecem restrições externas não interferindo em seu funcionamento interno. Essas associações não devem transgredir as leis embora possam se organizar internamente como quiserem. “O mesmo ocorre com a família: os princípios da justiça fornecem restrições ao especificar os direitos básicos de cidadãos iguais. A família não pode violar esses direitos [...] desde que seja totalmente voluntária e não resulte ou leve à injustiça.”¹⁵⁸

Em *Justiça como equidade: Uma reformulação*, em decorrência da significativa crítica feminista, Rawls insere no texto uma seção especialmente dedicada à justiça na família, na qual esclarece que “os princípios de justiça também impõem restrições à família em nome dos filhos, que são os futuros cidadãos da sociedade, e, como tais, têm direitos.”¹⁵⁹ Nussbaum considera que Rawls nunca apoiou a distinção entre as esferas pública e privada na afirmação de que a família é parte da estrutura básica da sociedade, conseqüentemente, uma das instituições alvo dos princípios de justiça, “mas, tendo afirmado isso, ele então tem que resolver um dos problemas mais difíceis. Se ele ainda não o resolveu, e eu acho que não, isso não reflete um descrédito em sua teoria. Significa, ao contrário, que a solução para este problema ainda escapa aos filósofos”.¹⁶⁰

3.2 O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO

Em seu artigo de 1951, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, Rawls faz, logo no início, uma provocação argumentativa ao lançar a pergunta se haveria um procedimento razoável adequadamente forte usado para decidir “a maneira pela qual os interesses conflitantes devem ser julgados, e, em casos de conflito, dar a um interesse preferência sobre outro; e, além disso, pode a existência desse procedimento, bem como sua razoabilidade, ser estabelecida por métodos racionais de investigação?”¹⁶¹ O filósofo fala do questionamento da objetividade ou subjetividade do conhecimento moral, discute o problema referente a “um método razoável para

¹⁵⁸ NUSSBAUM, 2003, p. 503.

¹⁵⁹ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 235, tradução nossa.

¹⁶⁰ NUSSBAUM, 2003, p. 500, tradução nossa.

¹⁶¹ RAWLS, John. *Outline of a Decision Procedure for Ethics*. The Philosophical Review, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1951), pp. 177-197. Apud *John Rawls Collected papers*. Edited by SAMUEL FREEMAN. Harvard University Press. 1999, p. 177, tradução nossa.

validar e invalidar regras morais dadas ou propostas e as decisões tomadas com base nelas”.¹⁶² Sandel explica sua leitura do método rawlsiano descrevendo que os fenômenos ou objetos não forneceriam uma ordem moral que possa ser captada pela razão, sendo que os sujeitos é que teriam a tarefa de construção dos significados de cunho moral, tarefa essa que embasaria o desenvolvimento da teoria do contrato social desde Hobbes. Então “resta-nos criar de algum modo aquilo que já não pode ser encontrado. Rawls descreve a sua própria perspectiva a este respeito como sendo uma versão do ‘construtivismo’ kantiano.”¹⁶³ Rawls explica que:

As partes na posição original não concordam sobre o que os fatos morais são, como se já existissem tais fatos. Não é isso, estando situados de forma imparcial, eles têm uma visão clara e não distorcida de uma ordem moral anterior e independente. Em vez disso (para o construtivismo), não existe tal ordem e, portanto, não há tais fatos fora do procedimento de construção como um todo; os fatos são identificados pelos princípios que resultam.¹⁶⁴

Klein (2021) observa que a visão rawlsiana confronta o construtivismo com o intuicionismo e que Rawls pondera que “o construtivismo Kantiano, [...] considera que os argumentos e teses devem ser apresentados segundo uma perspectiva que os considera como resultado de um processo de construção. [...] a base dessa construção reflete uma estrutura que constitui a própria racionalidade.”¹⁶⁵ Para Laden (2014) o construtivismo político rawlsiano seria uma estratégia retórica poderosa no processo de apresentação de argumentos e justificações na elaboração da razão pública. Diz que ao se romper com um eventual preconceito à retórica como sinônimo de “manipulação e insinceridade”, esta poderia ser instrumentalizada positivamente na ocasião da posição original, pois “ao ajustar o que digo ao meu público particular, eu assisto à sua especificidade e posição, e assim chego até eles, tentando encontrar uma maneira de me mover para onde eles estão, em vez de insistir que eles venham até mim.”¹⁶⁶ Laden argumenta ainda que essa intenção do agente de se adaptar ao seu público seria em si mesma persuasiva, pois ao mostrar seu respeito pelo posicionamento alheio,

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ SANDEL, 2005, p. 232.

¹⁶⁴ RAWLS, John. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572. Apud RAWLS, John. *John Rawls Collected papers*. Edited by SAMUEL FREEMAN. Harvard University Press. 1999, p. 598, tradução nossa.

¹⁶⁵ KLEIN, Joel. **Reflexões sobre o construtivismo Kantiano: uma leitura de Kant à luz de Rawls**. Apud CONSANI, Cristina Foroni; MOURA, Julia Sichieri; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021 (137-159), p. 241.

¹⁶⁶ LADEN, Anthony Simon. *Constructivism as Rhetoric*. Apud MANDLE, Jon; REIDY, David A. *A Companion to Rawls*. First Edition. Edited by Jon Mandle and David A. Reidy © 2014, p. 66, tradução nossa.

haveria confiança da outra parte para se aproximar também. A retórica compreendida dessa maneira poderia mover as partes devido à constatação de se ver no outro uma vontade de se mover em direção a si e, “portanto, uma expressão de um compromisso de encontrar um ponto em comum juntos. E assim, embora a retórica vise a persuasão, ela não precisa fazê-lo de uma maneira que trate o que eu digo como puramente instrumental.”¹⁶⁷ O comentarista alega que:

o argumento construtivista da posição original é um exercício de retórica neste segundo sentido. Justificar um conjunto de princípios, sejam morais ou políticos, de uma forma que respeite o compromisso encarnado pela metaética do equilíbrio reflexivo significa que, quando tentamos persuadir outros de uma visão particular, precisamos fazê-lo de uma maneira que os aborde onde eles estão, e deixa em aberto a possibilidade de que o terreno comum não possa estar onde inicialmente pensamos estar.¹⁶⁸

Laden discute especificamente sobre a preocupação de Rawls em comunicar para os cidadãos de fé “e para aqueles que perderam a fé na possibilidade de uma democracia constitucional justa diante do pluralismo razoável. Seria um erro retórico abordar esse público com o aparato formal da teoria da escolha racional, e assim essa linguagem, que nunca foi essencial para o argumento,”¹⁶⁹ é descartada. O comentarista afirma que tal guinada na abordagem retórica rawlsiana expressaria sua convicção metaética de que a forma de se comunicar no fórum público seria tão importante quanto o próprio conteúdo moral que se defende. Laden sustenta que o construtivismo rawlsiano estaria fundamentado em um *insight* moral captado como a “ideia de que o que é tomar e tratar alguém como um ser moral totalmente livre e igual, tratá-lo como pessoa, é que somos capazes de justificar o que fazemos, que os afeta, em termos que eles possam aceitar.”¹⁷⁰ Ele argumenta que a metaética de Rawls estaria baseada, não em uma afirmação metafísica sobre a natureza e estrutura da razão ou da natureza humana, como ocorre com outras concepções construtivistas, antes estaria ancorada naquele *insight* moral.

Portanto, a característica do construtivismo rawlsiano, mencionada por Laden, de favorecer que as partes proponham uma estratégia retórica, aproximando-se dos grupos adversários por meio de uma argumentação que o outro pudesse corroborar, poderia contribuir para que representantes dos grupos identitários feministas/LGBTQIA+ e cristão vislumbrassem

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 67.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ibidem.

a possibilidade de diálogo para a construção de uma base comum de princípios de justiça capazes de fundamentar liberdades básicas para ambas as partes.

3.3 O RAZOÁVEL E A RAZOABILIDADE

A questão da razoabilidade é essencialmente significativa para o sistema político rawlsiano, de fato é aquilo que distingue a característica discursiva presente em *Uma Teoria da Justiça* da argumentação mais ampla de *O Liberalismo Político*, obra na qual o conceito de razoabilidade é estabelecido de forma indissociável da justiça como equidade. Baynes (2010) comenta que “a ideia do razoável é invocada em muitos níveis dentro da teoria de Rawls, mas seu uso mais básico é em relação às pessoas: Um cidadão é razoável se ele está disposto a aceitar e respeitar termos justos de cooperação e disposto a aceitar os ‘fardos do julgamento’”,¹⁷¹ que significa reconhecer e aceitar a limitação da razão. Consequentemente, essas duas características do cidadão estariam vinculadas ao que Rawls denomina de poderes morais, quais sejam, a capacidade de se ter um senso de justiça e uma concepção do bem.

3.3.1 O fato do pluralismo razoável

A discussão se concentrará, agora, no fato do pluralismo razoável (*the fact of reasonable pluralism*) e na estabilidade política. Historicamente, a diversidade sempre tende a emergir ao lado da intolerância, algumas vezes com mais, outras com menos violência. Rawls desenvolveu sua justiça como equidade cercado por um contexto de importantes agitações sociais, como é o caso do movimento pelos direitos civis (EUA). A estabilidade social é vital para um regime constitucional e “uma concepção de justiça precisa ser endossada por doutrinas abrangentes muito diferentes e até irreconciliáveis. Caso contrário, o regime não será duradouro e seguro.”¹⁷²

O grande desafio social é a convivência pacífica e estável diante de grande divergência de concepções de bem. Em democracias em que estão garantidos “direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis, caso já não existam. É esse fato das sociedades

¹⁷¹ BAYNES, Kenneth. *Deliberative democracy and public reason*. Veritas, v. 55, n. 1, jan/abr. 2010, p. 135-163, p. 153, tradução nossa.

¹⁷² RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 48.

livres que denomino fato do pluralismo razoável.”¹⁷³ Embora outras tradições políticas possam esperar mais homogeneidade de expectativas de bem na sociedade, o liberalismo político da justiça como equidade toma como ponto de partida um panorama social com profundas e sérias divergências e entende que este fato é perfeitamente aceitável. No entanto, há na justiça como equidade o entendimento de que o critério da razoabilidade deveria ser resguardado mesmo com o fato do pluralismo, pois “numa sociedade democrática moderna os cidadãos afirmam doutrinas abrangentes diferentes, ou até incomensuráveis e irreconciliáveis, embora razoáveis, à luz das quais entendem suas concepções do bem. Nisso consiste o fato do pluralismo razoável.”¹⁷⁴ Assim como Rawls espera que as doutrinas abrangentes sejam razoáveis, também idealiza um pluralismo razoável. Esse critério de razoabilidade, uma vez realizado, poderia inibir pretensões de limitar excessivamente a liberdade de outros em virtude da diversidade e consequentes desentendimentos sobre particulares concepções de vida boa, “não existe maneira politicamente praticável de eliminar essa diversidade, exceto pelo uso opressivo do poder estatal para impor uma determinada doutrina abrangente e silenciar toda dissensão, o que denomino fato da opressão.”¹⁷⁵

Em geral, as diversas doutrinas abrangentes presentes na cultura de fundo têm sua perspectiva como a verdadeira entre as demais, o que não constituiria um problema para Rawls, visto que os cidadãos poderiam legitimamente professar suas doutrinas como verdadeiras na sociedade por ele idealizada. O problema estaria estabelecido se esses cidadãos reivindicassem justificar pública e legitimamente a constituição da normatividade estatal com base em sua particular perspectiva moral. Dessa forma seria possível reconhecer, segundo Rawls, “a impossibilidade prática de [se] chegar a um acordo político razoável e viável em termos do julgamento sobre a verdade de doutrinas abrangentes, principalmente um acordo que possa servir ao propósito político de conseguir a paz e a concórdia”¹⁷⁶ em uma sociedade com profundas diferenças religiosas, morais e filosóficas.

Na disputa por legitimidade e reconhecimento político de suas reivindicações identitárias, tanto movimentos sociais religiosos conservadores quanto feministas/LGBTQIA+ poderiam ser enquadrados na situação, comentada por Rawls, de impossibilidade de se chegar a um acordo político razoável em virtude de se não renunciar ao monopólio da verdade no

¹⁷³ Ibidem, p. 47.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 118.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 118.

¹⁷⁶ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 107.

fórum público de debate. O teórico lembra que em uma democracia, marcada pelo fato do pluralismo, não é de surpreender que sempre exista muitas visões não razoáveis. “Mas que também exista muitas doutrinas abrangentes razoáveis professadas por pessoas razoáveis pode parecer surpreendente, pois gostamos de pensar que a razão leva à verdade e de pensar na verdade como uma só.”¹⁷⁷ Portanto, se for assumida a visão rawlsiana de que numa democracia orientada pelo liberalismo político a estabilidade social estará sempre desafiada pelo fato do pluralismo, e essa diversidade não poderá ser eliminada sem o que ele chama de “fato da opressão”¹⁷⁸, restaria aos cidadãos da sociedade ideal da justiça como equidade reconhecerem a liberdade igual do outro e a legitimidade de sua concepção de vida boa para, então, submeter-se ao critério da razoabilidade, ao custo de se perder espaço no fórum público de debate.

Uma objeção a respeito da visão rawlsiana de um pluralismo inerente a sociedades democráticas trata da eventualidade de um pluralismo razoável acerca da concepção de justiça. Sandel (2005), por exemplo, sustenta que “o liberalismo político tem de pressupor não só que o exercício da razão humana em condições de liberdade produzirá desacordos acerca da vida boa, mas também que o exercício da razão humana em condições de liberdade não produzirá desacordos acerca da justiça.”¹⁷⁹ Se esse fosse o caso, a deliberação entre as partes nunca teria fim ou chegaria a um consenso, pois “o fato do pluralismo razoável acerca da moral e da religião cria uma assimetria entre o justo e o bom apenas quando associado ao pressuposto de que nenhum fato de pluralismo razoável comparável existe acerca da justiça.”¹⁸⁰ O crítico da justiça como equidade pede que:

considere-se os votos discordantes e as opiniões incompatíveis de juízes do Tribunal Supremo em casos envolvendo a liberdade religiosa, a liberdade de expressão, os direitos de privacidade, os direitos de voto, os direitos dos acusados, entre tantos outros. Estes debates não demonstram um ‘fato de um pluralismo razoável’ acerca da justiça? E, em caso afirmativo, como é que o pluralismo acerca da justiça que prevalece nas sociedades democráticas modernas é diferente do pluralismo acerca da moral e da religião? Existirão razões para pensarmos que, algures no futuro próximo previsível, os nossos desacordos acerca da justiça se dissolverão até mesmo quando os nossos desacordos acerca da moral e da religião persistem?¹⁸¹

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 108.

¹⁷⁸ Rawls chama de fato da opressão a ocasião em que “um entendimento compartilhado e contínuo que tem por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser mantido pelo uso opressivo do poder estatal. Se considerarmos a sociedade política uma comunidade unida pela aceitação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal faz-se necessário para essa comunhão política.” Ver RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 81.

¹⁷⁹ SANDEL, 2005, p. 266.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 267.

Sandel aponta que também existe um pluralismo razoável acerca da escolha da concepção de justiça a ser escolhida para sustentar o âmbito político, o qual é tão importante quanto as questões relacionadas à moral e à religião. Por isso, seria muito difícil estabelecer a primazia do justo e este não deveria ter prioridade sobre as demandas oriundas das concepções de bem dos cidadãos. Segundo ele, nem o justo tampouco o bem teriam prioridade para determinar o valor normativo das demandas sociais, mas sim o valor moral da melhor justificativa embasada no próprio conteúdo das diversas doutrinas abrangentes, aquela mais próxima da verdade. Caso contrário, a resposta que o liberalismo apresenta se afastaria do espírito de tolerância que almeja.¹⁸² O crítico questiona se “as diferenças de opinião na nossa sociedade acerca do estatuto moral da homossexualidade constituem um fato de um pluralismo razoável, mais do que as divergências acerca da justiça distributiva”.¹⁸³ Uma possível resposta seria que se pode dizer que desacordos referentes ao bem seriam produtos naturais da diversidade de possibilidades que a razão pode criar, ao contrário das questões concernentes à distribuição de renda, fruto de injustiças sociais para as quais o princípio de diferença é proposto por Rawls. No entanto, Sandel diz que:

o fato do argumento em favor da moralidade da homossexualidade, ao contrário do argumento em favor do princípio de diferença, se reportar a reivindicações acerca do bem não implica que o mesmo método de raciocínio moral não seja procedente. Não é provável, evidentemente, que um raciocínio moral destes possa produzir respostas conclusivas ou irrefutáveis para as controvérsias morais e religiosas. Mas, como Rawls reconhece, este raciocínio tão-pouco produz respostas irrefutáveis para as questões da justiça.¹⁸⁴

Se a sociedade admite, através de seus governos, a justiça de políticas de redistribuição de renda controversas para alguns, Sandel se pergunta porque esses governos não poderiam, da mesma forma, reconhecer legalmente “a legitimidade moral da homossexualidade, apesar do desacordo daqueles que vêem na homossexualidade um pecado?”¹⁸⁵ Rawls explica por que seria legítimo a justiça como equidade partir de uma determinada concepção de justiça, pois em sua teoria ideal “trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também

¹⁸² Ibidem, p. 268.

¹⁸³ Ibidem, p. 271.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 273.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 274.

aceitam, a mesma concepção política de justiça (portanto os mesmos princípios de justiça política).”¹⁸⁶ Rawls considera que:

É forçoso constatar que, dado o fato do pluralismo razoável, não há como uma sociedade bem-ordenada em que todos os seus membros aceitem a mesma doutrina abrangente possa existir. Mas cidadãos democráticos que defendem diferentes doutrinas abrangentes podem se pôr de acordo sobre concepções políticas de justiça. Segundo o liberalismo político, isso proporciona uma base de unidade social que não só é suficiente, mas também é a mais razoável para nós como cidadãos de uma sociedade democrática.¹⁸⁷

Rawls destaca alguns limites que forçosamente precisa estabelecer na aplicação de sua teoria, apesar da pluralidade de concepções de justiça existente. O primeiro limite “é que temos de nos concentrar na estrutura básica como objeto primário da justiça política e deixar de lado questões de justiça local.” O segundo limite diz respeito à sua preocupação focada na natureza e no conteúdo da justiça para uma sociedade bem ordenada. O filósofo da justiça como equidade explica que trabalha com uma teoria ideal caracterizada pela aquiescência estrita, ou seja, que quase todos aceitam e se submetem. Ele explica que:

Nesse sentido, a justiça como equidade é realisticamente utópica: testa os limites do realisticamente praticável, isto é, até que ponto, no nosso mundo (dadas suas leis e tendências), um regime democrático pode atingir a completa realização de seus valores políticos pertinentes - a perfeição democrática, se preferirem. Restringimo-nos à teoria ideal porque o atual conflito no pensamento democrático é em boa parte um conflito sobre qual concepção de justiça é mais condizente com uma sociedade democrática sob condições razoavelmente favoráveis.¹⁸⁸

Rawls claramente delimita o debate sobre uma eventual pluralidade de concepções de justiça que poderiam ser escolhidas pelas partes na posição original, explicando que sua argumentação parte de uma teoria ideal, ou seja, aquela concepção de justiça que a maioria escolheria por entender que seus princípios seriam os melhores possíveis dentre os outros. Ainda reafirma que tal “conflito no pensamento democrático” se dá como consequência do que “chamamos de questão fundamental da filosofia política”.¹⁸⁹

¹⁸⁶ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita. – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 11.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 13.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 18.

¹⁸⁹ Ibidem.

3.3.2 Razoável e racional

O critério rawlsiano de razoabilidade (*reasonableness*), ou seja, o que define algo como razoável (*reasonable*) é fundamental para o modelo teórico do filósofo. A ideia do razoável faz parte de uma concepção de sociedade entendida como um sistema de cooperação equitativo, em que os termos sejam passíveis de aceitação por todos.¹⁹⁰ Outra característica do razoável é que este é público, ou seja, pelo razoável cidadãos livres e iguais entrariam no mundo público uns dos outros se dispondo a propor e, também, aceitar os termos de cooperação disponíveis.¹⁹¹ Rawls cita dois aspectos essenciais do razoável, quais sejam: *a disposição de propor termos equitativos e cumpri-los*, desde que o critério de reciprocidade seja cumprido, e *a disposição para reconhecer os limites do juízo*, que se trata do fato de que “muitos de nossos mais importantes julgamentos são feitos em condições nas quais não se deve esperar que pessoas conscienciosas, no pleno exercício de suas faculdades racionais, mesmo depois de discussão livre, cheguem à mesma conclusão,”¹⁹² ou esses julgamentos podem não ser válidos. A condição de razoabilidade objetiva limitar o alcance do que as pessoas razoáveis poderiam justificar perante os outros e levar a uma forma de tolerância que daria consistência à ideia da razão pública.¹⁹³ O liberalismo político da justiça como equidade não afirma ou nega o conteúdo de doutrinas abrangentes, “exceto se necessário quando essas visões são irracionais e rejeitam todas as variações do essencial básico de um regime democrático.”¹⁹⁴ Rawls entende que pessoas razoáveis entenderiam a necessidade de honrar os princípios da justiça coletivamente acordados, mesmo ao custo de seus próprios interesses, se as circunstâncias exigissem, desde que os outros também os cumprissem.¹⁹⁵ Enfim, “o critério geral do razoável é o equilíbrio reflexivo geral e amplo.”¹⁹⁶

O racional, por sua vez, “é uma ideia distinta do razoável; aplica-se a um agente único e unificado (quer seja um indivíduo ou uma pessoa jurídica), dotado das capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus.”¹⁹⁷ Ao se

¹⁹⁰ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 93.

¹⁹¹ Ibidem, p. 97.

¹⁹² Ibidem, p. 102.

¹⁹³ Ibidem, p. 103.

¹⁹⁴ RAWLS, John. *Reply To Habermas*. *Journal of Philosophy* 92. 1995. Apud RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York. Columbia University Press, 1996, p. 375, tradução nossa.

¹⁹⁵ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita. – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 9.

¹⁹⁶ RAWLS, John. *Reply To Habermas*. *Journal of Philosophy* 92. 1995. Apud RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York. Columbia University Press, 1996, p. 384, tradução nossa.

¹⁹⁷ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 94.

pensar nos agentes apenas como racionais, Rawls afirma que estes não têm a sensibilidade moral que os levaria a se comprometerem com a cooperação equitativa em termos que seriam razoáveis aos outros aceitarem. Desse modo, o razoável e o racional “são noções complementares. Ambos são elementos dessa ideia fundamental e cada um deles conecta-se com uma faculdade moral distinta — respectivamente, com a capacidade de ter um senso de justiça e com a capacidade de ter uma concepção do bem.”¹⁹⁸ Sendo duas ideias interligadas, uma não deveria operar sem a outra, porque agentes sem a pulsão racional para buscar seus fins não teriam objetivos próprios que os levariam a realizar acordos equitativos que os favorecessem. Por outro lado, agentes sem a capacidade para a razoabilidade não teriam o senso de justiça para reconhecer a validade das reivindicações alheias.

Reidy (2014) interpreta quatro atividades principais ou exercícios da razão em Rawls, “duas teóricas e duas práticas. Há para cada um, uma ‘ciência’ dentro do espaço das razões que é propriamente perseguido pelos filósofos como pessoas que buscam se compreender como animais racionais e sociais capazes de conhecimento e moralidade.”¹⁹⁹ A razão prática se expressaria na forma de julgamentos sobre os fins e os meios para alcançá-los, o que seria a característica racional dos agentes, mas a razão prática se expressaria também na forma de julgamentos sobre a relação de uma pessoa com outras na vida social, o que caracterizaria a razoabilidade dos agentes. “A ciência filosófica do primeiro é a teoria da escolha racional, entendida como incluindo a axiologia. A ciência filosófica deste último Rawls procurou desenvolver através da ética como ciência.”²⁰⁰

Krasnoff (2015) entende as ideias do razoável e do racional operando de forma que cada pessoa tem uma concepção particular do bem que ela tentará promover, “mas se cada pessoa é concebida como ignorante de qual será essa concepção, então cada pessoa pode escolher racionalmente apenas aqueles princípios de justiça que apoiarão igualmente cada um no progresso da sua concepção particular.”²⁰¹ Assim, o razoável “pressupõe e subordina” o racional. “Como o razoável pressupõe e subordina o racional, podemos ver que o verdadeiro trabalho justificativo da teoria se faz não pela escolha racional das partes na posição originária, mas pelo conceito mais amplo do razoável, que expressa o valor daquela escolha racional.”²⁰²

¹⁹⁸ Ibidem, p. 96.

¹⁹⁹ REIDY, David A. *From Philosophical Theology to Democratic Theory Early Postcards from an Intellectual Journey* (p. 9-30). Apud MANDLE, Jon; REIDY, David A. *A companion to Rawls*. Edited by Jon Mandle and David A. Reidy. Wiley Blackwell, 2014, p. 14, tradução nossa.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ KRASNOFF, Larry. *The reasonable and the rational*. Apud MANDLE, J.; REIDY, David A. *The Cambridge Rawls lexicon*. Cambridge University Press, 2015, p. 694, tradução nossa.

²⁰² Ibidem.

3.3.3 Doutrinas abrangentes razoáveis

Em *O Liberalismo Político*, conferência II (§3), Rawls define o que são doutrinas abrangentes razoáveis de acordo com sua interpretação. Essas doutrinas teriam três características inerentes. A primeira delas é que tais doutrinas seriam um exercício da razão teórica (especulação e entendimento), a segunda característica é que também seriam produto da razão prática (capacidade de razoabilidade e racionalidade) e teriam base em uma tradição de pensamento e doutrina.²⁰³ Como os três atributos estão ancorados na razão, seus limites não poderiam ultrapassar justamente as fronteiras do pensamento humano e o critério da razoabilidade seria a capacidade de reconhecer o fato de que não se pode almejar a hegemonia de uma particular visão moral em detrimento das demais, precisamente por serem todas fruto do pensamento de iguais. Esse critério é o que Rawls denomina “limites do juízo”. Entretanto, uma eventual crítica a tal conceito rawlsiano seria a de que uma determinada visão abrangente pudesse ser prejudicial por alguns de seus adeptos promoverem injustiças e até mesmo violências. Rawls responde a tal preocupação, na mesma obra, em nota de rodapé (14), explicando que “num caso particular, é claro que uma pessoa pode professar uma doutrina razoável de forma absurda, cega ou caprichosa, por exemplo. Isso não torna absurda a doutrina enquanto tal. Uma doutrina razoável é aquela que pode ser professada de forma razoável.”²⁰⁴

Leif Wenar (1995) levanta a crítica de que o critério de razoabilidade rawlsiano excluiria as opiniões de quase todas as doutrinas abrangentes.²⁰⁵ Kaufman (2009), entretanto, analisa essa crítica e também a que diz que Rawls excluiria a doutrina moral que julgasse arbitrariamente irracional de um consenso sobreposto (Charney, 1998; Mouffe, 1996; Wenar, 1995), bem como a que diz que seu liberalismo político limitaria o conteúdo da deliberação pública excluindo crenças religiosas ou morais abrangentes (Neal, 1994; Wingenbach, 1999). Para Kaufman, essas objeções descaracterizam a teoria de Rawls. Esse intérprete afirma que “uma opção interpretativa mais atraente” seria se lembrar da definição rawlsiana de uma doutrina abrangente razoável “como uma doutrina abrangente que uma pessoa razoável afirmaria”. Ele aponta que esse critério, “portanto, fornece a base para uma caracterização de

²⁰³ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 103.

²⁰⁴ Ibidem, p. 104.

²⁰⁵ Artigo de Leif Wenar. Disponível em:

<<https://static1.squarespace.com/static/55abfeaae4b0ba2b92833a23/t/55bd0160e4b0f2f1fe301898/1438450016298/PLAIC.pdf>>. Acesso em: 26 jan. 2022.

uma doutrina razoável que é suficientemente precisa para excluir o supremacismo branco, o fundamentalismo muçulmano e muitas outras doutrinas da classe de visões razoáveis.”²⁰⁶

A partir do referido padrão de razoabilidade, Kaufman analisa a crítica de Wenar quanto a uma eventual situação de desigualdade política na deliberação pública para os cidadãos de fé que negam os limites do juízo. Wenar argumenta que tal pessoa deve “negar que os limites do juízo prevalecem porque uma doutrina religiosa ‘caracteristicamente se apresenta como universalmente acessível’ [...] A alegação de que uma doutrina é acessível não implica que todas as pessoas devem de fato reconhecer sua acessibilidade”²⁰⁷. Kaufman argumenta que “adeptos de uma doutrina particular, na tentativa de explicar porque muitas pessoas de fato não afirmam essa doutrina (apesar de sua acessibilidade), poderiam muito bem aceitar os limites do juízo como a explicação mais persuasiva dessa falha”. O comentarista pensa que:

Mesmo que o crente religioso negue que os limites do juízo prevalecem, no entanto, suas opiniões permanecem "razoáveis" sob o padrão de razoabilidade de Rawls - e, portanto, seriam incluídas em um consenso sobreposto - desde que essas opiniões não exijam o uso da força para coagir as pessoas que discordam dela. Rawls defende, assim, um padrão de razoabilidade que é (1) suficientemente preciso para "descartar" como muitas formas irracionais de supremacismo branco, fundamentalismo extremo e egoísmo racional, mas (2) não como Wenar afirma - "muito excludente" para ser o foco de um consenso sobreposto. O padrão de Rawls, na verdade, excluirá apenas visões que exijam ou permitam o uso do poder estatal para reprimir as visões razoáveis e abrangentes dos outros ou invadir as liberdades básicas.²⁰⁸

Kaufman compara a leitura de Wenar com a concepção de razoabilidade rawlsiana e conclui que esta última é caracteristicamente desprezada de “precisão excessiva”, no sentido de evitar ao máximo a exclusão de doutrinas. A leitura de Wenar faz uma reconstrução altamente excludente da concepção rawlsiana, por isso Kaufman a considera errada e frontalmente contra as intenções da justiça como equidade. “Como Wenar, Chantal Mouffe está preocupada que a exclusão de visões irracionais do consenso sobreposto seja inconsistente com o desejo de Rawls de construir uma concepção política de justiça.”²⁰⁹ No entanto, “Kaufman esclarece que razoável e não razoável não se referem às opiniões dos grupos, mas à reivindicação de uso do poder coercitivo do Estado para impor suas opiniões e visões aos

²⁰⁶ KAUFMAN, Alexander. *Stability, Fit, and Consensus*. *The Journal of Politics*, Vol. 71, No. 2 (Apr., 2009), pp. 533-543. *Published University of Chicago Press*, p. 535.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 536.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ KAUFMAN, 2009, p. 537.

demais.”²¹⁰ Consani (2021) aponta que, para Rawls, o conteúdo das visões de “supremacistas brancos segundo a qual membros de minorias raciais não merecem tratamento igual perante a lei podem ser moralmente inadequadas, mas permanecem razoáveis enquanto aceitarem a autoridade da legislação, aprovada por maioria, que protege tais minorias raciais.”²¹¹

E quanto a ensinar tais visões aos futuros cidadãos (crianças)? Seria razoável? A resposta a essa questão passaria, obrigatoriamente, pelo julgamento do conteúdo moral das visões abrangentes, que de certa forma haveria de avaliar a viabilidade de se permitir a busca, pelos cidadãos, de determinadas formas de vida que considerem a melhor para si, mas que de alguma forma gere dúvidas quanto à possibilidade de compatibilidade de tais modos de vida com a estabilidade social necessária em sociedades bem ordenadas. Assim, poder-se-ia ponderar com Rawls que “tendo usado esses bens para especificar os objetivos das partes na posição original, o argumento a partir dessa posição fornece os dois princípios de justiça. Concepções permissíveis (completas) de bem são aquelas cuja busca é compatível com aqueles princípios.”²¹² Conseqüentemente, surge a pergunta referente à compatibilidade das doutrinas morais com os princípios de justiça. Em situações em que:

os praticantes disputam a interpretação dos princípios de justiça de uma sociedade justa, mostra que as reivindicações de um grupo (ainda que feitas a partir de suas doutrinas abrangentes) podem ser colocadas nos termos exigidos pela razão pública ao defenderem publicamente os argumentos que os fazem considerar que sua interpretação dos princípios de justiça é melhor do que aquela predominante.²¹³

Por fim, pode-se considerar a contribuição de Baynes (2010) que esclarece as ideias correlacionadas ao razoável, quais sejam, de uma doutrina abrangente razoável, um consenso razoável sobreposto e o pluralismo razoável que têm base na ideia de pessoas razoáveis. “Uma doutrina, por exemplo, é razoável se seus elementos mais específicos se enquadrarem nos ‘fardos de julgamento’ de cidadãos razoáveis e, um consenso sobreposto é razoável apenas no caso de ser um consenso entre doutrinas razoáveis e abrangentes.”²¹⁴ Ele conclui que uma discordância razoável “é uma discordância que persiste mesmo depois de pessoas razoáveis,

²¹⁰ CONSANI, Cristina Foroni. **Consenso, conflito e o conceito do político: uma avaliação das críticas de Mouffe a Rawls.** (137-159) 2021. Apud CONSANI, Cristina Foroni; MOURA, Julia Sichieri; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls.* Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 151.

²¹¹ Ibidem.

²¹² RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação.** Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita. – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 201.

²¹³ CONSANI, 2021, p. 156.

²¹⁴ BAYNES, 2010, p.154, tradução nossa.

exercendo boa fé e reconhecendo os ‘fardos do julgamento’, no entanto, não concordam com um determinado assunto. De acordo com Rawls, em uma política liberal tais discordâncias são esperadas.”²¹⁵

3.4 O CONSENSO SOBREPOSTO

Rawls avalia que a característica essencial da unidade social seria dada por um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) estável entre doutrinas abrangentes e razoáveis.²¹⁶ Diz ainda que numa sociedade democrática o problema da estabilidade instigaria a definição de uma concepção política de justiça viabilizadora desse consenso, isto é, que “possa obter o apoio pelo menos das doutrinas abrangentes razoáveis que perduram e ganham adeptos ao longo do tempo. Caso contrário, as instituições de um regime constitucional não estarão garantidas.”²¹⁷ Rawls oferece a proposta desse consenso como uma alternativa para viabilizar uma sociedade bem ordenada visto o fato do pluralismo razoável.²¹⁸ Afirma que as exigências da justiça como equidade para esse acordo “limitam-se à estrutura básica da sociedade, sua aceitação não pressupõe nenhuma teoria abrangente específica, e suas ideias fundamentais são familiares e extraídas da cultura política pública.”²¹⁹ Ainda pondera que a teoria é formulada para “que diferentes teorias abrangentes a endossem, como, por exemplo, doutrinas religiosas que afirmam a liberdade de consciência e defendem as liberdades constitucionais básicas, bem como várias doutrinas filosóficas liberais, como as de Kant e Mill, que fazem o mesmo.”²²⁰ Desse modo, o consenso sobreposto seria possível.

Rawls discute a ideia de um consenso sobreposto em seu texto de 1987, *A ideia de um consenso sobreposto*, em que afirma que essa ideia garantiria a neutralidade da concepção política de justiça. Moura (2013) aponta que as tarefas da filosofia política são apresentar “uma concepção pública de justiça que possa oferecer uma base pública compartilhada para a justificação das instituições políticas e sociais [...] Além disso, deve-se formular a concepção

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press, 1996, p. 43.

²¹⁷ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 261.

²¹⁸ Ibidem, p. 44.

²¹⁹ Ibidem, p. 46.

²²⁰ Ibidem.

política para que seja possível conquistar o apoio de um consenso sobreposto”.²²¹ Rawls propõe a ideia básica de consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis para sociedades bem ordenadas pelo liberalismo político e por uma concepção política de justiça. “Nesse tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política”.²²² O filósofo diferencia o consenso sobreposto de um *modus vivendi*, este último caracterizado por um tipo de acordo baseado apenas nos “interesses pessoais ou de grupos, ou no resultado da negociação política: a unidade social é apenas aparente, assim como contingente é sua estabilidade, contanto que não perturbem a feliz convergência de interesses.”²²³ Moura explica que:

Rawls entende que sua teoria é uma teoria liberal que se encontra no meio dos liberalismos “hobbesianos” e os liberalismos que se fundam em doutrinas morais abrangentes (assim como a de Kant, por exemplo). Nesse 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-concedido) 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 sua teoria é um terceiro ponto de vista na seara liberal.²²⁴

O consenso sobreposto também é diferenciado de um consenso constitucional, no qual certos princípios liberais de justiça “são aceitos simplesmente como princípios, e não como se fossem baseados nas ideias de sociedade e pessoa de uma concepção política, e menos ainda numa concepção pública compartilhada. Portanto, o consenso não é profundo.”²²⁵ Rawls afirma que o consenso constitucional além de não ser profundo não é amplo, porque não inclui a estrutura básica da sociedade, mas apenas procedimentos políticos de um governo democrático.

Rex Martin (2015) considera que Rawls pressupõe um consenso sobreposto alinhado a um consenso constitucional que refletiria um apoio consolidado, por parte dos cidadãos, à concepção política pública de acordo com uma família de princípios liberais. Dessa forma, seria viável um consenso sobreposto em que a maior parte dos cidadãos poderia se submeter e afirmar

²²¹ MOURA, Julia Schieri. **Compreendendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls**. 192 f. Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2013, p. 43.

²²² RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 179.

²²³ Ibidem, p. 193.

²²⁴ MOURA, 2013, p. 45.

²²⁵ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 205.

que “as ideias fundamentais e os princípios governantes e essenciais institucionais da concepção política pública são compatíveis (ou poderiam sê-lo), em cada um de seus respectivos casos, com a(s) doutrina(s) moral(is) e religiosa(s) e filosófica(s) abrangente(s) que cada um sustenta.”²²⁶ Martin aponta que a proposta rawlsiana não implica um acordo abrangente ante os fundamentos constitucionais, e não elimina o desacordo ou limita excessivamente as doutrinas particulares. “Nada disso mostra, é claro, que ocorrerá um consenso sobreposto. Mostra apenas que tal consenso plausivelmente poderia ocorrer, da maneira que Rawls imaginou [...] O que sobrepõe o consenso acrescenta, então, é que a concepção política pode ser ‘afirmada em bases morais’”.²²⁷ Martin reflete que:

Um consenso sobreposto não é um mero compromisso entre as várias doutrinas morais e religiosas críticas relevantes. Um mero compromisso seria uma solução tênue, continuamente sujeita a renegociação à medida que o equilíbrio de poderes e interesses muda. Ao evitar essa renegociação constante, ou a ameaça contínua de deserção, o consenso sobreposto reforça a estabilidade existente de uma concepção de política pública adequadamente ampla, profunda e focada. A sobreposição de consenso fornece não apenas estabilidade, mas ‘estabilidade pelas razões certas’. O consenso sobreposto aborda as questões da estabilidade política e da justificação normativa no contexto de um ambiente social pluralista ou multicultural contínuo.²²⁸

Rawls considera que a ideia de um consenso sobreposto poderia proporcionar a estabilidade e a unidade sociais.²²⁹ Embora ele reconheça que um consenso desse tipo nem sempre seja possível, “a convergência numa concepção política da justiça pode ser obtida e a unidade social mantida num equilíbrio de longo prazo, isto é, de uma geração para outra.”²³⁰ Rawls considera que a estabilidade que perdure ao longo das gerações pode ser conquistada pelo consenso sobreposto estabelecido mesmo diante de profundo conflito entre doutrinas de ordem religiosa, filosófica ou moral. Ele pondera sobre a crítica de que “evitar doutrinas gerais e abrangentes implica a indiferença ou o ceticismo com relação ao caráter de verdade de tal concepção,”²³¹ dizendo que “as reivindicações da religião e da filosofia não são excluídas por ceticismo ou indiferença, mas somente para permitir a instauração de uma base comum da livre

²²⁶ MARTIN, Rex. *Overlapping consensus*. Apud Jon Mandle, David A. Reidy (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge University Press, 2015, p. 591, tradução nossa.

²²⁷ Ibidem, p. 592.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. Org. Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 248.

²³⁰ Ibidem, p. 253.

²³¹ Ibidem, p. 267.

razão pública.”²³² O teórico afirma que o consenso sobreposto seria um conceito aplicado à estrutura básica e que formula seus valores independentemente de valores particulares. A justiça como equidade não negaria, portanto, esses valores particulares aplicáveis aos campos associativo, pessoal e familiar, “também não diz que o campo político é inteiramente separado desses valores. Nosso objetivo é sobretudo descrever precisamente o campo especial da política, de modo que suas principais instituições possam suscitar um consenso por justaposição.”²³³

A viabilidade de um consenso sobreposto dependeria também da compreensão, pelas partes envolvidas, de que sua percepção da verdade é uma entre as demais. Embora se possa legitimamente se considerar portador da perspectiva verdadeira, seria imprescindível deixar de lado a própria presunção de superioridade religiosa, filosófica ou moral em detrimento de um acordo baseado na concepção política de justiça. Rawls diz que:

quando dizemos que não é razoável impor uma doutrina pela força, não a rejeitamos necessariamente como inexata, mas podemos fazê-lo. De fato, é vital para a própria ideia do liberalismo político que possamos sustentar de maneira perfeitamente consequente que seria desarrazoado utilizar o poder político para fazer aplicar nossas próprias doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais - doutrinas que consideramos evidentemente como verdadeiras ou razoáveis (ou, em todo caso, como não desarrazoadas).²³⁴

Kaufman (2009) analisa teóricos que rejeitam a visão de que a justiça como equidade poderia fundamentar um consenso sobreposto, pois argumentam que o filósofo “subestima a profundidade da discordância que existe dentro das sociedades pluralistas. Em *Uma Teoria da Justiça*, afirma-se, Rawls implausivelmente assumiu a aceitação geral de uma concepção kantiana da pessoa.”²³⁵ Essa crítica diz que mesmo que Rawls assumia a profundidade da discordância pluralista, ele assumiria que os membros da sociedade seriam majoritariamente razoáveis, e que o termo razoável implicaria a aceitação dos princípios liberais da tolerância. “O Rawls posterior, de acordo com essa visão, permanece insensível à real profundidade da discordância pluralista e aos desafios teóricos levantados por essa profunda discordância.”²³⁶ Kaufman levanta e discute algumas outras críticas ao conceito rawlsiano de consenso sobreposto, as quais se referem a que o liberalismo político:

²³² Ibidem, p. 281.

²³³ Ibidem, p. 350.

²³⁴ Ibidem, p. 351 e 352.

²³⁵ KAUFMAN, 2009, p. 533.

²³⁶ Ibidem.

(1) excluiria a doutrina moral ‘irracional’ de um consenso sobreposto da sociedade justa (ver Charney 1998; Mouffe 1996; Wenar 1995); (2) limitaria o conteúdo do debate público para excluir apelos a crenças religiosas ou doutrina moral abrangente (ver Neal 1994; Wingenbach 1999); e (3) socializaria os cidadãos para aceitar valores liberais (Wingenbach 1999).²³⁷

Kaufman argumenta que essas objeções descaracterizariam a teoria de Rawls. O relato de estabilidade de Rawls não seria projetado para restringir o debate nem socializar os participantes desse debate. Sobre a restrição do escopo do debate público, “o consenso sobreposto é, assim, a proposta de um consenso mais profundo e potencialmente duradouro, o qual tem por objeto apenas a concepção política de justiça (a qual Rawls reconhece, como visto, como uma concepção moral) e que se afirma com base em razões morais”²³⁸ que, no entanto, não exclui a possibilidade de vincular valores políticos e não políticos dos cidadãos e, esse princípio seria aquilo que faria Rawls considerar “que o consenso sobreposto, dando forma às instituições da estrutura básica da sociedade, deve ser capaz de evitar a eclosão de conflitos intratáveis.”²³⁹

A ideia do consenso sobreposto rawlsiano poderia ser útil para a estabilização dos conflitos entre as doutrinas identitárias abrangentes, visto que oferece uma forma de raciocínio em que os agentes poderiam sustentar tanto seus valores morais quanto a concepção política da justiça. Assim, o acordo social entre as partes poderia ter mais probabilidade de êxito por estar suficientemente próximo de suas expectativas de bem, embora os agentes tenham que observar os limites do juízo, ou seja, propor reivindicações que os outros grupos possam aceitar.

3.4.1 O domínio do político

Importante para delimitar o domínio do político em Rawls é a compreensão de que essa esfera difere da cultura de fundo da sociedade civil, caracterizada pela “cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas e universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times, para citar apenas algumas.”²⁴⁰ Segundo Consani (2021), “é assim que se estabelece a linha divisória entre o domínio do social e o domínio do político, uma vez que enquanto o domínio do social está relacionado à cultura de fundo da sociedade, o domínio do político está associado à cultura pública.”²⁴¹ O conceito e limites do domínio do político e do

²³⁷ Ibidem, p. 534.

²³⁸ CONSANI, 2021, p. 147.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 56.

²⁴¹ CONSANI, 2021, p. 147.

social em Rawls será discutido, nesse momento, tendo o foco no debate do público/privado no que se refere à família. As questões a serem entendidas são o que é político na família e até que ponto a reprodução humana, que cabe à família, e a formação dos novos cidadãos em desenvolvimento seriam questões do interesse público. Esses assuntos, que envolvem a família, seriam objetos aplicáveis de princípios normativos estabelecidos pela razão pública? Rawls diz que os princípios de justiça se aplicam à família, no entanto não indica de forma detalhada o que esses princípios exigiriam. “Antes disso, devo comentar que a família é parte da estrutura básica, já que uma de suas funções essenciais é ser a base da produção e reprodução ordenadas da sociedade e de sua cultura de uma geração para outra.”²⁴² No pensamento de Rawls, tal sistema de cooperação geracional seria uma importante característica do aspecto político de uma sociedade.

Diante da crítica feminista de que a justiça como equidade não teria considerado o direito igual de mulheres e crianças dentro da instituição da família e as injustiças e violências por eles ali vivenciadas, Rawls aponta que “uma sociedade que permite isso [esposa e filhos abandonados e desprovidos de recursos] não se importa com as mulheres, menos ainda com sua igualdade, ou mesmo com suas crianças que são seu futuro. Aliás, será essa uma sociedade política?”²⁴³ Perante essa premissa rawlsiana de que a justiça no âmbito interno da família importa politicamente, a próxima dúvida a ser esclarecida é saber a visão rawlsiana sobre a função da família como instituição constituinte da estrutura básica da sociedade. O teórico afirma que “uma função central da família é providenciar de maneira razoável e eficaz a criação e o cuidado dos filhos, garantindo seu desenvolvimento moral e sua educação para a cultura mais ampla.”²⁴⁴ Rawls vê a família como a instituição responsável por gerar filhos e filhas, também pelo desenvolvimento do senso de justiça e das virtudes políticas destes, e afirma que “nenhuma forma particular de família (monogâmica, heterossexual ou outra) é exigida por uma concepção política de justiça desde que seu arranjo permita a realização efetiva dessas tarefas e não entre em conflito com outros valores políticos.”²⁴⁵ Rawls observa que, com essas observações, a justiça como equidade lida com a questão dos direitos e deveres de pessoas homossexuais, afirmando que se tais direitos e deveres “forem coerentes com a vida familiar ordenada e a educação das crianças, serão, *ceteris paribus*, plenamente admissíveis.”²⁴⁶

²⁴² RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 250.

²⁴³ Ibidem, p. 237.

²⁴⁴ Ibidem, p. 230.

²⁴⁵ Ibidem, p. 231.

²⁴⁶ Ibidem.

As funções familiares do desenvolvimento moral e da garantia de educação para a cultura mais ampla elencadas por Rawls seriam duas funções que, ao se tentar colocá-las em prática, poderiam gerar conflitos entre a natureza do conteúdo moral das diversas culturas familiares e a ‘cultura mais ampla’ presente na sociedade. Esse choque entre a perspectiva moral de famílias conservadoras e a cultura contemporânea é fruto, justamente, da rejeição desse vínculo entre o privado e o político. Werle (2011) afirma que, para Rawls, “a determinação do sistema adequado de liberdades fundamentais não pode ser pensada como tendo a função de maximizar um valor absoluto (a liberdade como tal); antes, trata-se de justificar um conjunto de liberdades fundamentais”²⁴⁷ que contribuam para o desenvolvimento das capacidades de razoabilidade e racionalidade das pessoas para cooperarem na sociedade. Para Werle, o objetivo da justiça como equidade não estaria nos agentes apenas como sujeitos racionais que buscam somente suas preferências privadas, mas sim como capazes de cooperarem plenamente para a vida em sociedade, “nessa concepção de pessoa moral, vê-se a pretensão de Rawls em harmonizar autonomia pública e autonomia privada, o razoável e o racional na especificação das liberdades básicas apropriadas a essa concepção de pessoa moral.”²⁴⁸ A expectativa rawlsiana de conciliação não considera essas duas esferas (pública e privada) “como dois espaços separados, desligados, por assim dizer, cada um governado unicamente pelos seus próprios princípios. Ainda que apenas a estrutura básica seja o objeto primário da justiça, os princípios de justiça colocam restrições essenciais à família”²⁴⁹ Essas restrições seriam, precisamente, os limites da cidadania igual do outro, pois “os membros adultos das famílias e de outras associações são, em primeiro lugar, cidadãos iguais: esta é sua posição básica. Nenhuma instituição ou associação em que estejam envolvidos pode violar seus direitos de cidadãos.”²⁵⁰

A questão passa então a ser a de saber se o cumprimento desses princípios basta para remediar as falhas do sistema [hierarquizado por gênero]. Isso depende em parte da teoria social, da psicologia humana, e de muito mais, e não pode ser resolvido apenas por uma concepção de justiça. Não tentarei refletir mais sobre esse assunto aqui. Concluirei observando que só recorri a alguns dos valores da razão pública abarcados pela concepção política de justiça. Entre eles estão a igualdade das mulheres, a igualdade das crianças como futuros cidadãos, e, por fim, o valor da família para garantir a produção e reprodução ordenadas da sociedade e de sua cultura de uma geração para outra e, portanto, numa sociedade democrática justa, o valor que ela tem

²⁴⁷ WERLE, Denilson. **Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls**. Artigo. *Dissertatio* [34] (183-207), 2011, p. 188.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 192.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 235.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 136.

para cultivar e estimular atitudes e virtudes que sustentam essas instituições. Em outros casos, pode-se recorrer a outros valores políticos.²⁵¹

Quanto às crianças, talvez uma leitura correta da perspectiva rawlsiana de cidadania igual pudesse ser a de que estas deveriam receber uma formação adequada o suficiente para virem a ser adultos plenamente autônomos para escolherem suas concepções de bem. Essa possibilidade inclui, forçosamente, que os futuros cidadãos venham a ter o conhecimento da pluralidade de concepções e modos de vida possíveis, bem como dos limites entre suas identidades políticas e convicções morais.

A menção rawlsiana referente à posição básica do agente como cidadão igual e não como indivíduo moral é alvo de críticas. Por que reivindicações políticas teriam prioridade sobre questões morais? Esse deslocamento de perspectiva empregado por Rawls é lido por Sandel negativamente, como se fosse uma forma de banalização de uma possível fundamentação numa verdade moral em detrimento de reivindicações fundamentadas na simples vontade, fruto de desejos pessoais. Sandel argumenta que:

A sua validade, enquanto exigências políticas, nada tem a ver com a importância moral dos bens que afirmam, antes reside apenas no facto de terem sido afirmadas por alguém. Em termos políticos, até mesmo os mandamentos divinos e os imperativos de consciência estão incluídos nas exigências que se autenticam a si mesmas. O que garante que, para efeitos políticos, até mesmo aqueles que se encaram a si mesmos como vinculados por obrigações morais, religiosas ou comunais são, no entanto, eus destituídos de conteúdo.²⁵²

Sandel problematiza a distinção de Rawls quanto à concepção de pessoa, que em sua leitura seria bipartida entre os domínios do político e do social, e questiona “por que razão as nossas identidades políticas não devem exprimir as convicções morais, religiosas e comunais que afirmamos nas nossas vidas privadas? Porque insistir na separação entre a nossa identidade enquanto cidadãos e a nossa identidade enquanto pessoas morais?”²⁵³ Essa crítica é respondida com o argumento de que essa prioridade do político teria:

origem na natureza especial da cultura política democrática. Nas sociedades tradicionais, as pessoas procuravam talhar a vida política à imagem dos seus ideais morais e religiosos abrangentes. Porém, numa sociedade democrática moderna como a nossa, caracterizada, como de fato acontece, por uma pluralidade de perspectivas

²⁵¹ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 238.

²⁵² SANDEL, 2005. p. 253.

²⁵³ Ibidem, p. 254.

morais e religiosas, nós distinguimos emblematicamente a nossa identidade pública da nossa identidade privada. Por mais seguro que eu possa estar da verdade dos ideais morais e religiosos que abraço, não insisto em que a estrutura básica da sociedade os espelhe. Tal como em outros aspectos do liberalismo político, a concepção política da pessoa enquanto eu livre e independente encontra-se ‘implícita no seio da cultura política pública de uma sociedade democrática’.²⁵⁴

No entendimento de Baynes (2016), o que se chama de domínio do político “é caracterizado, de uma perspectiva sociocultural, em termos de certas ideias básicas ou fundamentais e autocompreensões latentes na cultura pública. A ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação entre cidadãos livres e iguais é a mais importante delas,” sendo que outra compreensão importante para se entender o domínio do político em Rawls é a ideia de que os cidadãos seriam capazes de diferenciar os valores “que sustentam a conexão com doutrinas religiosas e metafísicas (ou filosóficas) abrangentes e aqueles grandes valores políticos associados à ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação e que, quando surge um conflito, os cidadãos dão prioridade a este último.”²⁵⁵ Para Werle (2011), a justiça como equidade ofereceria um padrão para se avaliar características da estrutura básica quando se tratasse de questões básicas de políticas fundamentais e não deveria ser aplicado para resolver todos os conflitos morais que se apresentassem na sociedade. “Trata-se, portanto, de um padrão voltado para as principais instituições da sociedade, e apenas indiretamente para os indivíduos, à medida que estes vivem e levam adiante seus planos de vida sob as regras públicas estabelecidas por aquelas instituições.”²⁵⁶

3.4.2 A questão da coerção

Um aspecto importante a se considerar ao se pensar as esferas política e social, bem como seus limites, é a questão da coerção. Como a justiça como equidade justifica a coerção (*coercion*) em busca de estabilidade política é um processo importante a ser entendido na análise do raciocínio rawlsiano, a fim de possibilitar a identificação de eventuais excessos ou omissões que doutrinas abrangentes possam endossar em relação aos dois princípios de justiça, tendo em vista a disputa das concepções de identidade de gênero. Em uma democracia constitucional norteadas pelo liberalismo político de Rawls, dois fatos são postos a priori: primeiro, o fato do pluralismo razoável, o qual considera que “uma diversidade de doutrinas

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ BAYNES, 1992, p. 26.

²⁵⁶ WERLE, 2011, p. 185.

abrangentes e razoáveis é um aspecto permanente de uma sociedade democrática”²⁵⁷; em segundo lugar, “o fato de que num regime democrático, o poder político é visto como o poder de cidadãos livres e iguais constituídos em um corpo coletivo. Esses dois pontos dão lugar a um problema de legitimidade política.”²⁵⁸ Esse problema levaria ao conflito referente a saber quais seriam as razões e valores nos quais os cidadãos estariam ancorados para exercer legitimamente o poder coercitivo uns sobre os outros.²⁵⁹ Sobre essa questão, Rawls afirma que:

Um dos motivos para introduzir a ideia de razão pública é o seguinte: uma vez que o poder político é sempre coercitivo - apoiado no monopólio que o Estado tem da força legal, num regime democrático ele é também o poder do público, isto é, o poder dos cidadãos livres e iguais como um corpo coletivo. Mas, se cada cidadão tem uma mesma parcela de poder político, então, na medida do possível, o poder político deveria ser exercido, pelo menos quando os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em discussão, de uma maneira que todos os cidadãos possam endossar publicamente à luz de sua própria razão. E este é o princípio de legitimidade política que a justiça como equidade deve satisfazer.²⁶⁰

Desde uma perspectiva rawlsiana ideal e normativa, espera-se que os cidadãos sejam capazes e estejam dispostos a fazer um esforço em direção ao entendimento das razões alheias na tentativa de identificar pontos de convergência com sua própria doutrina e, a partir daí, construir coletivamente uma concepção política que possa considerar legítima. A partir do senso de reciprocidade, os agentes cooperariam e elaborariam justificações às quais os outros pudessem se submeter, construindo coletivamente a razão pública. Essa construção coletiva e democrática da razão pública seria o primeiro princípio que legitimaria o uso do poder coercitivo. Os limites que os cidadãos teriam seriam regulados pela prioridade do justo, que os estabeleceria em detrimento do bem que, por sua vez, indicaria os fins de cada um. Essa prioridade do justo se vê pelo fato de que, na justiça como equidade, as ideias de bem devem caber dentro da sua concepção política e os agentes devem observar “(1) que as ideias usadas são, ou poderiam ser compartilhadas por cidadãos considerados de forma geral livres e iguais; e (2) que elas não pressupõem nenhuma doutrina plena (ou parcialmente) abrangente.”²⁶¹ Rawls afirma que essas restrições se apresentam, na justiça como equidade, para que o princípio liberal

²⁵⁷ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 57.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem, p. 57.

²⁶⁰ Ibidem, p. 128.

²⁶¹ Ibidem, p. 199.

de legitimidade seja satisfeito, pois, “quando elementos constitucionais essenciais²⁶² e questões de justiça básica estão em jogo, o exercício do poder político coercitivo, o poder dos cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo tem de ser justificável para todos em termos de sua razão pública livre.”²⁶³

Os cidadãos democráticos da sociedade rawlsiana são livres e iguais, razoáveis e racionais, têm a mesma participação no poder político da sociedade, “dessa forma, não há motivo para que qualquer cidadão, ou associação de cidadãos, tenha o direito de usar o poder estatal para favorecer uma doutrina abrangente, ou para impor suas implicações aos demais.”²⁶⁴

Não é possível encontrar na justiça como equidade brechas para justificar que o Estado interfira em questões internas da família – por exemplo, aquelas de orientação religiosa –, desde que compatíveis com o regime constitucional. “Isso se daria por conta do seu entendimento de cidadania no liberalismo político. Rawls acredita que cada indivíduo tem uma identidade pública de cidadão que já estaria submetida às normas públicas estabelecidas pelas instituições do Estado.”²⁶⁵ A sistematização teórica de Rawls requer que as medidas restritivas sejam aceitas, também, por aqueles que eventualmente serão alvo de tais restrições. “Rawls pondera que deve haver tolerância com a pluralidade de concepções de bem que as pessoas têm e, se esta concepção for resultado de uma escolha livre, o Estado não deveria interferir no que ele chama de cultura de fundo.”²⁶⁶ Esse ponto de vista é criticado por feministas como Okin, que vê as normas da razão pública de Rawls como insuficientemente restritivas no que diz respeito à desigualdade de gênero, pois ela:

espera que leis restritivas interfiram na família. Isso significaria que o Estado teria, por exemplo, primazia sobre a liberdade religiosa e poderia estabelecer normas que os pais deveriam seguir, mesmo que contrariasse suas doutrinas abrangentes particulares [...] Feministas como Okin, defendem que parte da solução para o problema da desigualdade de gênero estaria na educação das próximas gerações e

²⁶² Referente aos elementos constitucionais essenciais, Rawls entende que “para descobrir uma concepção política completa, precisamos identificar uma categoria de questões fundamentais para as quais os valores políticos da concepção oferecem respostas razoáveis.” Esses elementos seriam de dois tipos: os que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político e “os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar, tais como o direito ao voto e à participação na política, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento e de associação, assim como as garantias do império da lei.” (RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000. Conferência VI, §5).

²⁶³ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 199.

²⁶⁴ Ibidem, p. 273.

²⁶⁵ FERREIRA, 2021, p. 102.

²⁶⁶ Ibidem, p. 112.

afirmam que as famílias estruturadas pelo gênero (a configuração tradicional e hierárquica), sobretudo por influência da religião, perpetuam o problema.²⁶⁷

Rawls considera seriamente as críticas de Okin, como de outras filósofas, e esclarece que “os dois princípios de justiça (bem como outros princípios liberais) não exigem que o governo eclesiástico seja democrático. Bispos e cardeais não precisam ser eleitos; tampouco os benefícios vinculados à hierarquia da Igreja têm de satisfazer o princípio de diferença.”²⁶⁸ Rawls está preocupado em esclarecer que os princípios de justiça não se aplicam à vida interna de uma igreja e não é adequado fazê-lo devido à liberdade de consciência ou de associação. No entanto, esses mesmos princípios, diz ele, exigem que se estabeleçam restrições que afetam tais associações eclesiásticas, por exemplo: não se poderia praticar intolerância e impor a heresia ou apostasia como crimes, sendo que os membros dessas associações são livres para abandoná-las quando quiserem. “Assim, embora os princípios de justiça não se apliquem diretamente à vida interna das igrejas, eles protegem os direitos e liberdades de seus membros por meio das restrições a que todas as igrejas e associações estão sujeitas.”²⁶⁹

No caso da liberdade de crianças que crescem sob a influência religiosa da família, Rawls considera que as partes na posição original devem escolher princípios que “melhor garantam o bem das pessoas que eles representam, seus interesses fundamentais [...] verificando se aqueles que crescem em meio a instituições justas (tal como especificadas pelos princípios adotados) desenvolverão um senso de justiça suficientemente firme”.²⁷⁰ Ao discutir sobre as eventuais medidas restritivas que os representantes da posição original deveriam estabelecer, Rawls afirma que essas restrições “são emitidas a partir das condições cada vez menos permanentes da vida política; outras são ajustes às características naturais da situação humana, como com a menor liberdade das crianças. Nestes casos, o problema é descobrir a maneira justa de cumprir as limitações dadas.”²⁷¹ Tais limitações às liberdades dos futuros cidadãos que têm seus interesses sob a tutela de seus pais são, contudo, objetos de investigação de pesquisa futura.

²⁶⁷ Ibidem, p. 99.

²⁶⁸ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 232 e 233.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ibidem, p. 261.

²⁷¹ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 215, tradução nossa.

3.5 A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA

A ideia de razão pública (*public reason*) rawlsiana, dentro de uma concepção de democracia deliberativa, constitui valores morais e políticos que baseariam a forma como um governo democrático constitucional se relacionaria com seus cidadãos e como eles se relacionariam entre si. Essa ideia diz respeito a:

como a relação política tem de ser entendida. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com seus critérios de reciprocidade rejeitarão, certamente, toda ideia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser aquela do amigo ou inimigo, para aqueles que são de uma religião particular ou uma comunidade secular, ou para aqueles que não ouçam; ou tal ideia pode ser uma luta inexorável para conquistar o mundo em nome da verdade. O liberalismo político não se compromete com aqueles que pensam dessa forma. O zelo para incorporar a verdade total na política é incompatível com uma ideia de razão pública que pertence a cidadania democrática.²⁷²

A ideia de razão pública, em Rawls, tem 5 aspectos fundamentais, quais sejam: as questões políticas fundamentais às quais ela se aplica; as pessoas às quais se aplica (representantes do governo e candidatos a cargos públicos); seus conteúdos; a aplicação dessas concepções nas discussões das normas coercitivas; e que os cidadãos possam verificar que os princípios derivados de suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade.²⁷³ Diferentemente da ideia de razão pública, é apresentado o ideal de razão pública esperado pela JE. Esse ideal seria atendido quando representantes do judiciário, do poder legislativo, do executivo e demais representantes do governo “agem a partir de e seguem a ideia de razão pública e explicam aos outros cidadãos suas razões para defender posições políticas fundamentais nos termos da concepção política de justiça que consideram como sendo a mais razoável.”²⁷⁴ Quanto aos demais cidadãos, que não são representantes do poder público, idealmente caberia a eles raciocinar como legisladores e refletir quais proposições atenderiam ao critério de reciprocidade que seriam os mais razoáveis possíveis, para então escolherem candidatos a cargos públicos que melhor representassem tais proposições. Rawls argumenta que a boa vontade e capacidade dos cidadãos em se verem como legisladores ideais “é uma das raízes política e social da democracia, e é vital para a sua força e vigor duradouros.”²⁷⁵

²⁷² RAWLS, John. **A ideia de razão pública revisitada**. Apud WERLE, L.D.; MELO, R. S. **Democracia Deliberativa**. Trad. e org. WERLE & MELO. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p. 146.

²⁷³ Ibidem, p. 146 e 147.

²⁷⁴ Ibidem, p. 149.

²⁷⁵ Ibidem.

Talvez a expectativa rawlsiana sobre a capacidade dos cidadãos em ter boa vontade e raciocinar como legisladores ideais possa ser vista como utópica ao se pensar nesses agentes enfrentando as fronteiras dos âmbitos público e privado na tomada de decisões que lhe são caras. A crítica feminista, por exemplo, aponta que a teoria de Rawls não corresponderia às suas reivindicações, pois esses limites seriam desfavoráveis demais para a igualdade de gênero. “Nussbaum acha que a verdadeira disputa que a crítica feminista pode ter com Rawls seria com os limites de restrições aos apelos das doutrinas abrangentes nas normas da razão pública (a razão dos cidadãos enquanto partícipes da situação de cidadania).”²⁷⁶

Catherine Audard (1995) considera o problema da incapacidade de se equilibrar as tensões das esferas pública e privada. Ela diz que “o liberalismo político deve mostrar que pode assumir a tensão entre o público e o privado, que é exatamente o que Rawls tenta fazer; se ele não o fizer, então não é superior aos seus oponentes.”²⁷⁷ Entre o individualismo possessivo e o coletivismo excessivamente abrangente, Rawls propõe um meio termo nem sempre bem recebido pela crítica que o acusa ou de exclusivo demais com o discurso religioso na construção da razão pública ou de permissivo demais com as visões abrangentes. Daí o motivo de Audard pensar que:

Uma resposta a esse tipo de crítica teria que argumentar que (1) As sociedades humanas caracterizam-se tanto por conflitos quanto por convergências de interesses, fato que constitui a fonte de questões de justiça, e que não podem ser tratadas nem como meras associações privadas, nem como comunidades completamente públicas ou políticas; e que (2) A razão humana é capaz de apoiar tanto o consenso quanto a discordância, mesmo a discordância ‘razoável’, e que isso constitui sua própria natureza.²⁷⁸

Audard apresenta uma diversidade de interpretações quanto à ideia de razão pública e as contrasta com a ideia de razão pública livre que ela considera haver em Rawls, ao contrário da ideia de um monólogo ocorrendo no momento da escolha dos princípios de justiça rawlsianos. Carl Schmitt, por exemplo, consideraria que “a esfera pública é constituída pelo inimigo, ‘sempre um inimigo público, não pessoal’. Assim, é o uso da força legalizada para sobreviver à agressão de seus inimigos que cria a comunidade política.” A filósofa cita Schmitt quando este diz que “qualquer antagonismo religioso, moral, econômico, étnico torna-se

²⁷⁶ FERREIRA, 2021, p. 101.

²⁷⁷ AUDARD, CATHERINE. *The Idea of "Free Public Reason"*. Ratio Juris. Vol. 8 No. 1 March 1995 (15-29), p. 19, tradução nossa.

²⁷⁸ Ibidem.

político, uma vez que é forte o suficiente para reagrupar efetivamente o povo em facções opostas, amigos/inimigos.”²⁷⁹ Audard diz que na concepção de Schmitt, uma sociedade política seria o resultado da violência e sobreviveria através dela, e não apenas pela existência de interesses em comum: “o político é um artifício, mas domina e molda a sociedade civil como um todo e tende no final a obliterar a linha entre o público e o privado, quando toda a comunidade se mobiliza contra o inimigo e ‘tudo se torna político’.”²⁸⁰

A filósofa passa a analisar as interpretações da ideia de razão pública de comunitários como Charles Taylor e Alasdair MacIntyre, cuja justificativa pública “envolve um processo histórico e sociológico e não pode ser estritamente separada das razões e identidades ‘privadas’ pelas quais vivemos. Aqui o termo ‘público’ não pode, portanto, ter a conotação moral kantiana de ‘ser publicamente aceitável e aceito’ que tem para os liberais.”²⁸¹ Na perspectiva comunitarista, portanto, teorias liberais seriam injustificáveis por serem baseadas em uma pretensa justificação monológica desconectada do ambiente cultural e histórico. Audard explica que “o resultado é que a divisão entre a esfera privada e pública ou ‘geral’ pode ser tão profunda que o indivíduo nesta situação artificial é separado não apenas de seus contemporâneos, mas também de sua cultura e de si mesmo.”²⁸² Audard analisa tal crítica discutindo que, para Rawls, a natureza do eu, sendo livre e igual, seria a mesma para todos e, assim, pareceria haver apenas uma pessoa sob o véu da ignorância escolhendo os princípios. Dessa forma, na visão dos críticos, essa escolha não se diferenciaria de meras escolhas individuais. Audard apresenta também a crítica de Habermas que se refere à questão de que desejos e necessidades seriam sempre vistos “à luz dos valores culturais e, como estes são sempre componentes de uma tradição intersubjetivamente compartilhada, a revisão dos valores de interpretação de necessidades e desejos não pode ser uma questão sobre a qual o indivíduo se desfaz monologicamente.”²⁸³ Já MacIntyre, analisa Audard, considera como processo legítimo de justificativa pública aquele que seria fruto de uma extensa e complexa comunicação ao longo da história, que envolveria tradições como objetos de deliberações contínuas. “Para os comunitários e sua visão quase hegeliana da razão, o papel adequado de uma ‘razão pública livre’ é o de reinterpretar e transformar a tradição da qual o indivíduo se vê parte e, nesse sentido não voluntário, não individualista, de participar de sua constituição em curso.”²⁸⁴

²⁷⁹ SCHMITT, 1976, 118-20, apud AUDARD, 1995, p. 19, tradução nossa.

²⁸⁰ AUDARD, 1995, p. 20, tradução nossa.

²⁸¹ Ibidem.

²⁸² Ibidem, p. 21.

²⁸³ HABERMAS, 1990, 67-8, apud AUDARD, 1995, p. 21, tradução nossa.

²⁸⁴ AUDARD, 1995, p. 21, tradução nossa.

Ao se voltar para Rawls, Audard conclui que a autonomia é um dos principais valores políticos do liberalismo, principalmente na forma do contrato social, de Kant a Rawls, sendo que a questão problemática seria como protegê-la e melhorá-la por meios que não a ameaçassem. “Em outras palavras, apenas um senso de justiça permitiria o reconhecimento de direitos e liberdades iguais e ajudaria a moldar uma comunidade respeitosa e tolerante com a diversidade de concepções privadas do bem.”²⁸⁵ Para a filósofa:

Há, de fato, uma postura moral substantiva no liberalismo, mas que não seja externa à ‘política’, que não trate a política como um meio externo para um fim, como uma maldição necessária (como em Platão). As tentativas mais ou menos bem sucedidas de Rawls de distinguir entre fundamentos políticos (ou internos) e ‘abrangentes’ (ou externos) para um regime democrático visam nessa direção e não devem ser entendidas como uma eliminação da política. É mais uma ‘moralização’ interna do político, se alguém pode ousar usar tal expressão, que é, mesmo que não totalmente reconhecida, a própria essência de uma democracia.²⁸⁶

Audard considera que jamais se deve aceitar que uma doutrina abrangente governe a vida pública, pois seria o fim do político. Como então proceder, pergunta-se a pensadora, para que a seleção dos princípios de justiça não seja um caso de monologia ao invés de ser o lugar de uma razão pública livre? Para responder essa questão ela busca explicar a posição de Rawls argumentando que as “razões para selecionar qualquer conjunto de princípios não podem ser privadas no sentido de que eles não podem representar nenhum conjunto subjetivo ‘particular’ de valores, se eles forem fundamentar o quadro de nossa vida juntos. Eles devem levar em conta as razões dos outros.”²⁸⁷ As razões para a escolha dos princípios deveriam ser mostradas pública e livremente para que se adequassem com o pensamento mais vinculante do outro. Por isso a necessidade, citada por Audard, do desenvolvimento do senso de justiça no agente, que seria fundamental na posição original por esta ser, segundo a filósofa, um dispositivo político e educacional para indivíduos. “O valor da abstração é a chave para a compreensão da posição original e, na minha opinião, a razão pela qual ela deve ser mantida apesar das críticas.”²⁸⁸

Audard acredita que Susan Moller Okin foi uma das melhores intérpretes da posição original, pois como mulher e feminista ela seria sensível aos “benefícios da abstração (abstração

²⁸⁵ Ibidem, p. 23.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ Ibidem, p. 24.

²⁸⁸ Ibidem, p. 25.

de contingências biológicas e sociais particulares e os valores que os acompanham).”²⁸⁹ Audard cita Okin quando esta diz que:

Aqueles na posição original não podem pensar a partir da posição de ninguém, como é sugerido pelos críticos que então concluem que a teoria de Rawls depende de um conceito "desencarnado" do eu. Eles devem sim pensar na perspectiva de todos, no sentido de cada um por sua vez. Para isso é necessário, no mínimo, tanto a forte empatia quanto a preparação para ouvir atentamente os diferentes pontos de vista dos outros.²⁹⁰

Para Audard “o véu da ignorância não é apenas um dispositivo ‘político’, mas também implica uma experiência ‘moral’ e ‘psicológica’ que traz à tona e sistematiza nosso senso de justiça.”²⁹¹ Um ponto de desacordo entre a interpretação de Okin e Audard é sobre o lugar da instituição da família para Rawls. Para Okin, a família é política e Rawls a colocaria entre as associações privadas, nas quais os princípios de justiça teriam menor alcance. No entanto, Audard considera que:

as razões da justiça não são os tipos de razões usadas na família em função de seu próprio bem particular, seus planos racionais de vida etc. São razões "domésticas" ou privadas. Mas para questões de justiça distributiva, distribuição de papéis, trabalho, responsabilidades, recompensas etc., razões "públicas" devem se aplicar e, se eu ler corretamente o potencial feminista na posição original, a esse respeito, a família é política para Rawls.²⁹²

Dessa forma, Audard pensa, ao contrário de Okin, que não se deve desconsiderar as pretensões liberais quanto às esferas pública e privada na construção da razão pública, mas sim interpretar adequadamente essa divisão e aproveitar seu potencial. “É por isso que não podemos alcançar a imparcialidade através de discussões prévias ou ‘ético-discursivas’ (Habermas), pois a imparcialidade e a equidade são, sim, pré-condições do exercício de uma "razão pública livre".²⁹³ Audard argumenta que a imparcialidade e a publicidade seriam as características singulares de uma doutrina deontológica que coloca o justo antes do bem, e se se considerar o significado da justiça como imparcialidade, ver-se-ia a necessidade de localizar “a tensão entre o público e o privado dentro dos próprios indivíduos, alcançar a imparcialidade é possível, se ‘nos colocarmos na posição de outra pessoa’. E isso é exatamente o que o postulado da posição

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ OKIN, 1989, apud AUDARD, 1995, p. 25, tradução nossa.

²⁹¹ AUDARD, 1995, p. 25, tradução nossa.

²⁹² Ibidem, p. 25 e 26.

²⁹³ Ibidem, p. 26.

original nos compromete a fazer.”²⁹⁴ Ela considera que se removendo de suas particularidades, os agentes seriam motivados por um senso de justiça, o que seria diferente de uma simples situação de escolha racional. Por isso, seria um erro concluir que em Rawls haveria um individualismo desencarnado, como diria Sandel, antes Audard pensa que a posição original provocaria um processo mental que transformaria o indivíduo auto interessado em uma pessoa moral, de modo que suas capacidades de pensamento crítico e de imparcialidade seriam desenvolvidas.

Para Audard, portanto, a busca pela imparcialidade seria a razão primordial para a separação entre o público e o privado, mas não sem a deliberação pública para justificar a concepção política de justiça, objetivando se chegar a um consenso. A filósofa oferece suas próprias críticas à ideia de razão pública em Rawls, estas tratam da ausência de uma psicologia moral convincente e uma filosofia da educação, na justiça como equidade, para atender o critério de imparcialidade. O que faltaria seria uma visão do agente e das muitas identidades que estão presentes quando este conecta seus interesses próprios e o senso de justiça, egoísmo e empatia. Para ela, é necessário que se explique como desenvolver um senso de justiça como imparcialidade e a capacidade de razoabilidade e, ainda, como adquirir a capacidade mental para o consenso interno em cada indivíduo e ter certeza de que essa é a base para o consenso político sobre a justiça. “Minha opinião é que, sem o apoio de uma forte psicologia moral e de uma filosofia de educação, a teoria da justiça como equidade pode, pelo menos no continente, continuar sendo profundamente mal compreendida.”²⁹⁵

Compreender a justiça como equidade é o ponto central do presente capítulo, por isso esta seção se ocupou em interpretar e apresentar conceitos da justiça como equidade importantes para o debate da estabilidade social na questão da pluralidade de interpretações da identidade de gênero, em que cidadãos que expressam sexualidades e concepções de si mesmos para além do binarismo homem/mulher reivindicam reconhecimento do Estado e equiparação de direitos, assim como setores religiosos conservadores resistem a atualizações culturais quanto à liberação sexual e reivindicam o direito de expressar, livre e publicamente, seu particular entendimento a esse respeito, mesmo que aparente rejeição ao modo de vida alheio, bem como inculcar tal visão em seus descendentes, além de lutar para que a educação pública não atue contra esses princípios. A próxima seção argumentará sobre a possibilidade de os recursos conceituais, propostos por Rawls, serem aplicados à disputa por expressão, livre e

²⁹⁴ Ibidem, p. 27.

²⁹⁵ Ibidem, p. 28.

pública, de representantes das concepções identitárias particulares e, também sobre os limites da tolerância quanto à liberdade de expressão, nas questões de identidade de gênero ou orientação sexual, a partir da problemática que indaga se as concepções concorrentes seriam razoáveis de acordo com uma interpretação rawlsiana de razoabilidade.

4 SE AS DOCTRINAS IDENTITÁRIAS ABRANGENTES FEMINISTA/LGBTQIA+ E A CRISTÃ SERIAM RAZOÁVEIS, NA PERSPECTIVA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Este capítulo objetiva discutir, analisar e oferecer uma interpretação sobre a razoabilidade ou não razoabilidade das doutrinas identitárias abrangentes a partir da perspectiva rawlsiana e demonstrar porque seriam, ou não, razoáveis.²⁹⁶ Este esclarecimento é fundamental para esta investigação, porque se as doutrinas identitárias forem razoáveis será possível considerá-las legítimas para serem aplicadas na educação das crianças na escola pública. Se as doutrinas identitárias analisadas não forem razoáveis, não poderão ser consideradas na educação das crianças na escola pública, exceto se houver a possibilidade de se fazerem aceitáveis (traduzidas) umas às outras. Porém, a análise de como essas doutrinas poderiam traduzir suas expectativas normativas de forma que outros pudessem concordar e outras análises pertinentes, como a questão de como as doutrinas poderiam influenciar o Estado na normatização dessas questões na educação das crianças, é material de investigação futura.

Embasada nos conceitos rawlsianos até aqui debatidos, esta seção se ocupará, portanto, de entender como uma avaliação da razoabilidade das doutrinas identitárias abrangentes poderia se dar, tendo em vista esclarecer as relações entre a feminista/LGBTQIA+, a cristã e o liberalismo político e, também, as relações entre as doutrinas identitárias abrangentes feminista/LGBTQIA+, a cristã e a razoabilidade. Essas relações envolvem a disputa política por livre expressão, seja de ideias ou de modos de vida, bem como da liberdade de escolha sobre o sistema moral a embasar a educação, tanto no interior da família como na escola pública, dos futuros cidadãos que hoje estão sob a guarda de famílias que compõem grupos religiosos conservadores ou feministas/LGBTQIA+, tendo em vista históricas e recorrentes denúncias de abusos ou omissões nesta área. Diante de perspectivas rivais, “o que estamos fazendo é combinar em uma única concepção a totalidade das condições que estamos dispostos a reconhecer, após a devida reflexão, como razoáveis em nossa conduta em relação uns aos outros.”²⁹⁷ Uma perspectiva rawlsiana exigiria que a controvérsia das visões de identidade de gênero passasse pelo procedimento da posição original com os termos do liberalismo político,

²⁹⁶ Agradeço ao professor Dr. Joel Klein por chamar a atenção para a necessidade de se discutir a razoabilidade das doutrinas identitárias abrangentes para, então, ser possível avaliar se estas poderiam ser aplicadas na educação pública.

²⁹⁷ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 514, tradução nossa.

pois “uma vez entendida essa concepção, podemos, a qualquer momento, considerar o mundo social a partir do ponto de vista exigido.”²⁹⁸

4.1 AS DOUTRINAS IDENTITÁRIAS ABRANGENTES FEMINISTAS/LGBTQIA+ E CRISTÃ, E O LIBERALISMO POLÍTICO

Ao se pensar as doutrinas identitárias abrangentes feministas/LGBTQIA+, a cristã, e o liberalismo político, surge a problemática da intolerância. A primeira poderia denunciar que grupos conservadores, organizados politicamente, em geral agiriam de forma a perpetuar não somente as desigualdades entre homens e mulheres, pois negariam admitir a histórica primazia de privilégios e dominação do homem por toda a sociedade e sobre a mulher, como também agiriam politicamente para barrar o reconhecimento de direitos civis, estendidos à heterossexuais, mas não à homossexuais. Do mesmo modo, poderiam apontar uma eventual intolerância por parte de religiosos cristãos conservadores por estes afirmarem, baseados na fé em um texto revelado, ser pecado a homossexualidade, como também não acolher, como membros de suas igrejas, homossexuais não arrependidos. Outras situações se assemelhariam ao mesmo quadro de lutas oriundas de eventuais intolerâncias, como as disputas sobre o casamento homoafetivo; banheiros inclusivos; a discussão sobre como transgêneros poderiam ser incluídos nas competições esportivas, sendo estas classificadas por categorias sexualmente binárias; o tratamento hormonal com fins de ressignificação sexual de crianças e adolescentes; a educação sexual de crianças e adolescentes; a linguagem neutra; entre outros. Grupos conservadores cristãos, por sua vez, talvez pudessem denunciar situações recorrentes de intolerância, como eventuais investidas contra sua liberdade de consciência, de crença e de expressão, no sentido de se sentirem pressionados a limitar a manifestação de suas doutrinas, livre e publicamente, como se viu no debate público referente à tipificação do crime de homofobia, no qual grupos religiosos demonstravam preocupação pela possibilidade de o Estado vir a criminalizar opiniões e crenças quanto à sexualidade. Outra situação potencialmente crítica seriam frequentes tentativas de se estabelecerem políticas estatais financiadoras de medidas conceitualmente unilaterais, não legitimadas pelo fórum público de debate na cultura de fundo ou deliberadas por legisladores, como no caso do projeto Escola sem Homofobia, cujo material elaborado pelo MEC, em 2004, depois de implementado, não obteve

²⁹⁸ Ibidem.

acordo social amplo e acabou sofrendo rejeição por grande parte da população, fato que inviabilizou a efetivação da iniciativa.

Nesse contexto de profunda rivalidade, caberia afirmar, como Rawls, que a “desconfiança e o ressentimento corroem os laços de civilidade, e a suspeita e a hostilidade tentam os homens a agir de maneiras que de outra forma evitariam.”²⁹⁹ A história testemunha a dificuldade de se alcançar a justiça plena nessa questão visto que, quando no poder, cristãos são acusados de tentar estabelecer seu ponto de vista como o único aceitável. Já quando grupos feministas/LGBTQIA+ têm a oportunidade de propor normatizações são acusados de estabelecer seu ponto de vista como regra. Rawls faz um comentário sobre estrutura de governo que poderia ser aplicado ao presente caso, pois afirma que “quando as alterações propostas tendem a favorecer alguns partidos em detrimento de outros, intensifica a controvérsia política e pode levar à desconfiança e a turbulências que solapam o governo constitucional.”³⁰⁰ Para que se chegue ao ponto de as partes perceberem que precisam de um acordo, uma ideia liberal de justiça política na cultura de fundo poderia ser útil. Caso não haja um acordo, sempre existirá a pretensão de normatizar a liberdade do outro segundo sua própria doutrina abrangente. Numa perspectiva da justiça como equidade, termos equitativos precisam nortear a deliberação, caso contrário, aqueles ora prejudicados “sentirão ressentimento ou humilhação, e aqueles que se beneficiam disso devem ou reconhecer seu erro e sentir-se incomodados com ele, ou então considerar que as pessoas prejudicadas merecem ser maltratadas. De ambos os lados, as condições do respeito mútuo são solapadas.”³⁰¹

Ambos os lados da disputa em questão possuem representantes que admitem o valor do liberalismo político para seus grupos. Susan Moller Okin argumenta que muitas teóricas feministas reconhecem que diversos princípios liberais foram positivamente decisivos para o movimento, como “a substituição da crença na hierarquia natural por uma crença na igualdade fundamental dos seres humanos e a colocação das liberdades individuais antes de qualquer construção unificada do bem.”³⁰² Ela considera que, embora muitas não sejam liberais, “eventualmente todas reconhecem as vastas dívidas do feminismo para com o liberalismo. Elas sabem que sem a tradição liberal, o feminismo teria muito mais dificuldade para emergir”³⁰³ Ao problematizar e analisar a abordagem liberal sobre os desafios de mulheres e seus

²⁹⁹ Ibidem, p. 6, tradução nossa.

³⁰⁰ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 278.

³⁰¹ Ibidem, p. 394.

³⁰² OKIN, 1989, p. 61, tradução nossa.

³⁰³ Ibidem, p. 61.

dependentes, Nussbaum diz que “a família está entre as arenas mais significativas em que as pessoas buscam suas próprias concepções do bem e as transmitem à próxima geração. Esse fato sugere que uma sociedade liberal deve dar às pessoas uma liberdade considerável para formar famílias como quiserem.”³⁰⁴ No entanto, essa filósofa pondera que, “por outro lado, a família é uma das instituições sociais mais não-voluntárias e mais influentes e um dos lares mais notórios da hierarquia sexual, negação de oportunidades iguais e, também violência e humilhação baseadas no sexo.”³⁰⁵ Para ela, a maioria das teorias liberais, sendo J. S. Mill “a honrosa exceção”, negligenciou o problema, ou tratou a família “como uma esfera ‘privada’ na qual a justiça política não deve interferir. Rawls desde o início negou esse tipo de distinção público-privado ao afirmar que a família é parte da estrutura básica da sociedade - logo, uma daquelas instituições às quais os princípios de justiça se aplicariam.”³⁰⁶ “Martha Nussbaum posiciona-se a favor da perspectiva rawlsiana em seu liberalismo político, reafirmando o valor da liberdade e da tolerância para com a pluralidade de concepções de bem presentes na sociedade.”³⁰⁷ Ela pondera que:

Minhas próprias simpatias, no entanto, vão para Rawls: o teste de tolerância não está na maneira como lidamos com pontos de vista de que gostamos, mas na maneira como lidamos com o que nos deixa desconfortáveis ou mesmo com raiva. Feministas em uma sociedade liberal devem tratar as doutrinas religiosas sexistas com respeito (desde que endossem a cidadania igual); enquanto isso, na sociedade civil e nas relações pessoais, elas podem defender o que consideram justo, trabalhando para neutralizar a influência de tais ideias.³⁰⁸

Por outro lado, em geral, lideranças cristãs de igrejas históricas³⁰⁹ defendem a separação entre Estado e instituições religiosas, corroborando com o liberalismo político. Mesmo que representantes das doutrinas identitárias abrangentes aceitem o liberalismo, Rawls considera que pode parecer inimaginável um acordo justo entre grupos com divergências tão profundas. “De fato, a experiência histórica mostra que isso raramente é possível. Se o problema levantado é demasiado familiar, o liberalismo político propõe, a meu ver, uma solução pouco

³⁰⁴ NUSSBAUM, 2003, p. 500, tradução nossa.

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ FERREIRA, 2021, p. 104.

³⁰⁸ Ibidem, p. 511.

³⁰⁹ Entende-se, comumente, como igrejas históricas aquelas denominações cristãs que derivam da Reforma protestante, incluindo não apenas aquelas que foram resultado direto desta, como a Luterana, as igrejas reformadas da Suíça, Holanda ou a igreja Anglicana, mas também igrejas derivadas destas, como as denominações presbiteriana e batista, por exemplo. Agradeço ao historiador e teólogo Willibaldo Ruppenthal (doutorando UFPR) por esse esclarecimento.

familiar.”³¹⁰ A justiça como equidade propõe “primeiro, dois princípios de justiça que sirvam de diretrizes para a forma pela qual as instituições básicas devem realizar os valores de liberdade e igualdade; e, em segundo lugar, especificando um ponto de vista com base no qual esses princípios sejam considerados mais adequados.”³¹¹ Esse ponto de vista se realiza com o procedimento da posição original. Em uma sociedade que aceita o fato do pluralismo, ou seja, o fato de que essa é uma condição permanente, a questão seria “saber quais são os fundamentos da tolerância assim compreendida, considerando-se o fato do pluralismo razoável como resultado inevitável de instituições livres.”³¹² Um dos mais importantes fundamentos da tolerância na justiça como equidade, para a disputa em questão, talvez diria respeito à atuação do Estado que, em sua opinião, “não deve fazer nada que favoreça qualquer visão abrangente específica.”³¹³ Para que essa premissa se efetive, é necessário reconhecer a legitimidade política das doutrinas da cultura de fundo e “manter a imparcialidade entre doutrinas abrangentes, o liberalismo político não discute especificamente os tópicos morais que dividem essas doutrinas.”³¹⁴ Esse segundo fundamento limitaria a possibilidade de que o conteúdo das doutrinas fossem postos em julgamento moral, no entanto, os limites do juízo recairiam igualmente sobre todos os cidadãos em sua condição de livres e iguais. Desse modo, “não há razão, portanto, para qualquer cidadão ou associação de cidadãos ter o direito de empregar o poder coercitivo do Estado para decidir fundamentos constitucionais ou questões básicas de justiça segundo as diretrizes da doutrina abrangente desse cidadão ou associação de cidadãos.”³¹⁵ Sobre a liberdade religiosa, a organização e critérios internos desses grupos, Rawls diz que “associações particulares podem ser livremente organizadas como seus membros desejam, e podem ter sua própria vida interna e disciplina sujeitas à restrição que seus membros escolham se realmente quiserem continuar sua afiliação.”³¹⁶

³¹⁰ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 46.

³¹¹ *Ibidem*, p. 47.

³¹² *Ibidem*, p. 45.

³¹³ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 217.

³¹⁴ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 36.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 106.

³¹⁶ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 186, tradução nossa.

4.1.1 Se as visões identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã se enquadrariam como doutrinas abrangentes

Uma questão fundamental é se as visões feministas/LGBTQIA+ e a cristã realmente se enquadrariam como doutrinas abrangentes. Então é importante considerar que Rawls usa os termos “concepção” e “doutrina” com enfoques diferentes, pois diz que procura “usar o termo ‘doutrina’ para as visões abrangentes de todos os tipos e o termo ‘concepção’ para uma concepção política e as partes que a compõe, tal como a concepção da pessoa como cidadão.”³¹⁷ Desde uma classificação rawlsiana, a visão identitária cristã poderia ser tipificada como doutrina porque, embora cristãos tenham sido e em alguns países ainda sejam alvo de violências decorrentes de perseguição religiosa, historicamente essa visão se mostra abrangente, visto o seu caráter dogmático cuja pretensão de alcance é universal e, também, porque precedentes de eventuais violências cometidas em nome da fé estão marcados na memória coletiva das sociedades.

Já a visão identitária feminista/LGBTQIA+ (teoria de gênero *queer*/Butler) poderia ser tipificada como doutrina abrangente ou concepção política? O conceito de gênero é inicialmente proposto como uma categoria de análise da condição da mulher, ou seja, um conceito utilizado como método delimitador daquilo que constitui a substância dessa ideia. Essa leitura do conceito de gênero inicialmente utilizado como uma categoria de análise é feita por Joan Scott. Com o passar dos anos e com o engajamento de inúmeras (os) pesquisadoras (as) trabalhando no desenvolvimento conceitual da questão, tal concepção se expandiu para além de análises sobre a mulher sendo absorvido e estabelecido por setores sociais como os movimentos LGBTQIA+. No debate acadêmico, o gênero foi estabelecido como uma nova forma de lidar com as categorias masculino, feminino e demais identidades de gênero. Contemporaneamente, essa concepção identitária está presente na cultura de fundo sendo utilizada para, entre outras coisas, fundamentar políticas públicas a partir da premissa de que tal conceito constitui uma teoria desenvolvida também para esse objetivo, o qual possui agentes políticos representantes de movimentos sociais afins, por isso entende-se, que o conceito de gênero poderia ser considerado uma doutrina. A ideia do gênero (identidades para além do masculino/feminino) também tem sido utilizada como um princípio pretensamente universal, como se vê no caso da perspectiva identitária que embasa o ODS 5, cujo alcance objetiva ser mundialmente aceito e absorvido pelas diversas culturas das nações ao redor do planeta. Considera-se, portanto, que

³¹⁷ RAWLS, John. **A ideia de razão pública revisitada**. Apud WERLE, L.D.; MELO, R. S. **Democracia Deliberativa**. Trad. e org. WERLE & MELO. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p. 145, nota 2.

essa concepção poderia ser identificada como abrangente, constituindo aquilo que Rawls afirma ser uma doutrina abrangente.

Em geral, tais movimentos sociais têm um forte engajamento teórico e político como se vê em teorias como a de Judith Butler, que diz, em texto já referenciado nessa pesquisa, que “talvez um novo tipo de política feminista seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e a identidade – isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político.”³¹⁸ A proposta butleriana de tomar “a construção variável da identidade” como um pré-requisito normativo não se limitaria apenas ao âmbito particular do indivíduo ou de um grupo ou associação, mas tomaria proporções universais quando movimentos, ao lançar mão e utilizar essa estratégia, trabalhariam para transformar uma particular visão normativa de mundo em uma visão pretensamente geral a partir do espaço público, porém, à revelia do acordo público, através de políticas estatais com alcance universal, como é o caso Curitiba descrito no primeiro capítulo, no qual a visão de identidade de gênero feminista/LGBTQIA+, vinculada aos direitos humanos, fundamenta documentos referenciais da ONU, consolidando a expectativa de alcance amplamente abrangente desses movimentos. Se essa análise estiver coerente com os fatos, a visão feminista/LGBTQIA+ também poderia ser tipificada como uma doutrina abrangente.

Se estas duas visões, tomadas como doutrinas identitárias abrangentes a partir daqui, seriam razoáveis ou não é uma questão que será debatida mais adiante. O que a justiça como equidade teria a dizer, por ora, é que:

[...] os que insistem, quando questões políticas fundamentais estão em jogo, naquilo que eles julgam verdadeiro, mas outros não, parecem a estes últimos estar levando em conta apenas suas próprias crenças, quando têm o poder político para isso. É claro que aqueles que querem impor suas crenças também pensam que somente elas são verossímeis: impõem-nas porque, dizem eles, são verdadeiras, e não porque são suas. Mas essa é uma afirmação que todos poderiam fazer; trata-se, ademais, de uma afirmação que não pode ser defendida por ninguém perante os cidadãos em geral.³¹⁹

Como já mencionado, o que se pode perceber é que ambas as doutrinas identitárias abrangentes tendem a não ceder sua pretensa prerrogativa de monopólio da verdade no fórum público de debate, muito menos compartilhar a construção de proposições normativas, fato que provoca um certo desequilíbrio em questões de justiça quando o poder político está ora nas

³¹⁸ BUTLER, 2003, p. 23.

³¹⁹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 105.

mãos de um, ora nas mãos de outro grupo. Nesse contexto, a justiça como equidade propõe a construção de um âmbito político concebido como um domínio livre de disputas sobre a verdade e requereria, dos representantes, que trabalhassem juntos e selecionassem valores políticos aplicáveis exclusivamente à estrutura básica da sociedade compreendida pelas instituições sociais mais importantes, sendo que alguns exemplos seriam: a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais, a proteção legal da liberdade de pensamento e consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica.³²⁰ Quando se trata de questões constitucionais essenciais, como no caso da liberdade de expressão, verbal ou de modos de vida, “na medida do possível, a melhor maneira de resolver questões dessa natureza é apelando exclusivamente a esses valores políticos. É em torno dessas questões que o acordo entre aqueles que defendem doutrinas abrangentes opostas é mais urgente.”³²¹

4.1.2 Os limites da religião na justiça como equidade

Historicamente, sempre que tradições e crenças culturais são questionadas e desafiadas em prol de maior liberdade, uma importante reação de setores conservadores se estabelece, por isso os limites da religião na JE são criteriosamente discutidos. Rawls pensa que a justificação da negação da liberdade baseada no senso comum sempre pode ser questionada, sendo que, quando a “supressão da liberdade é baseada em princípios teológicos ou questões de fé, nenhum argumento é possível. Uma visão reconhece a prioridade dos princípios que seriam escolhidos na posição original, enquanto a outra não.”³²² Sendo ponto pacífico, pelo menos na perspectiva da lei e do direito, que coerções estatais não se justificam por razões baseadas na fé, há ainda que se avaliar justificativas políticas oferecidas por setores conservadores. Uma delas seria a interpretação tendenciosa do termo “desacordo” como sinônimo de discriminação com a intenção de que esse pretense crime (o desacordo) legitimasse políticas enviesadas e coercitivas contra a liberdade de consciência, crença e expressão de grupos religiosos. É o que reclama Grace Melton³²³ ao afirmar que o atual governo americano, liderado pelo democrata J. Biden,

³²⁰ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 6, tradução nossa.

³²¹ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 261.

³²² *Ibidem*, p. 190.

³²³ Grace Melton é associada sênior da The Heritage Foundation para questões sociais nas Nações Unidas. Ela faz parte do Centro DeVos para Religião e Sociedade Civil do *think tank*. A publicação pode ser conferida em

estaria estabelecendo uma agenda política, através de ordens executivas³²⁴ para promover reivindicações de grupos LGBTQIA+, que ameaçaria as liberdades de religiosos, pois “a diretiva do governo para erradicar a violência e a discriminação está repleta de perigos para o livre exercício da crença, consciência e expressão religiosas. Ilustra o preconceito da esquerda contra a fé e a tradição.”³²⁵ Melton defende sua argumentação mostrando exemplos internacionais de rejeição a ações semelhantes, de modo que, segundo ela:

O que os EUA não devem fazer é violar os direitos protegidos internacionalmente à liberdade de religião ou crença. O cardeal Robert Sarah, da Guiné, advertiu que “a violência contra os cristãos não é apenas física, mas também política, ideológica e cultural”. Durante a visita do presidente Barack Obama ao Quênia em 2015, o presidente queniano Uhuru Kenyatta repudiou publicamente os esforços americanos para impor os valores ocidentais à África, dizendo: “O Quênia e os Estados Unidos compartilham tantos valores; nosso amor comum pela democracia, empreendedorismo e valor para as famílias... [mas] há outras coisas que não compartilhamos; nossas culturas, nossas sociedades não aceitam. É muito difícil impor às pessoas aquilo que elas próprias não aceitam.”³²⁶

Sua denúncia se fundamentaria numa incorreta intenção de criminalizar a crença religiosa sobre casamento e sexualidade. Ela afirma que a Suprema Corte americana já tratou de conflitos dessa natureza e confirmou que o desacordo enraizado em crença religiosa não é o mesmo que discriminação. “Como o juiz Anthony Kennedy escreveu em seu voto em *Obergefell v. Hodges*, a Primeira Emenda garante que as organizações religiosas e as pessoas recebam proteção adequada enquanto procuram ensinar princípios centrais e os cumprir em suas vidas e crenças.”³²⁷ Melton pontua que, sob o pretexto de promover os direitos humanos, o governo americano estaria agindo em direção ao confronto direto com direitos reconhecidos internacionalmente. Esses direitos protegeriam a liberdade de manifestar crenças em particular e em público, individualmente ou em comunidade, mas “a aplicação de padrões de não discriminação com base na orientação sexual e identidade de gênero, que criminaliza

<https://www.dailysignal.com/2021/02/23/bidens-memo-on-lgbtqi-policies-abroad-is-ideological-colonialism/>

³²⁴ Grace Melton se refere ao “Memorando sobre o Avanço dos Direitos Humanos de Pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer e Intersex em todo o mundo”. Publicado em 04/02/2021. Disponível em: <<https://www.whitehouse.gov/briefing-room/presidential-actions/2021/02/04/memorandum-advancing-the-human-rights-of-lesbian-gay-bisexual-transgender-queer-and-intersex-persons-around-the-world/>>. Acesso em: 20 jun 2021.

³²⁵ Grace Melton em “Biden’s Memo on LGBTQ Policies Abroad Is Ideological Colonialism”. Publicado em 23/02/2021. Disponível em: <<https://www.dailysignal.com/2021/02/23/bidens-memo-on-lgbtqi-policies-abroad-is-ideological-colonialism/>>. Acesso em: 20 jun 2021, tradução nossa.

³²⁶ MELTON, 2021, tradução nossa.

³²⁷ Ibidem.

opiniões, promove a liberdade e as preferências de alguns em detrimento da liberdade de religião, consciência e expressão de outros.”³²⁸

Certamente a justiça como equidade condenaria discriminações, mas o desacordo é visto como inerente a democracias liberais desde que o desacordo seja razoável. Rawls considera que “pode ocorrer uma situação em que a religião de alguém ou o seu ponto de vista moral serão tolerados desde que não as proclame, ao passo que a sua reivindicação de uma liberdade igual causará uma repressão maior à qual não será possível resistir de modo eficaz.”³²⁹ Porém, segundo ele, do ponto de vista da posição original, situações como essas não surgiriam devido às partes escolherem, no estágio da convenção constitucional, uma constituição que garantiria igual liberdade de consciência através de argumentações que só pudessem ser limitadas pelos princípios da ordem pública. Rawls pensa que razões tomadas como dignas de intolerância no passado não se justificam hoje e explica como Rousseau considerava aqueles que acreditavam na salvação pela igreja, e somente dentro da igreja, como não confiáveis, pois não cooperariam para a manutenção da ordem pública, visto que esses crentes poderiam julgar os não crentes e virem a cometer discriminações ou violências contra outros. Rawls considera que as trágicas consequências imaginadas por Rousseau só poderiam ser confirmadas pela experiência, porque “um argumento psicológico a priori, por mais plausível que seja, não é suficiente para abandonar o princípio da tolerância, uma vez que a justiça sustenta que a perturbação da ordem pública e da própria liberdade deve ser estabelecida com segurança pela experiência comum.”³³⁰ A experiência histórica mostra abusos e violências cometidas em nome da fé, mas mostra também outras situações de exigências políticas legítimas motivadas por justificações religiosas que reivindicavam igual liberdade, como no caso de Martin Luther King Jr., a respeito do qual Rawls diz que “as doutrinas religiosas fundamentam claramente os pontos de vista de King e são importantes em suas exortações. No entanto, são expressas em termos gerais: dão sustentação plena a valores constitucionais e estão de acordo com a razão pública”.³³¹ Ao debater o desacordo entre grupos religiosos e a desconfiança entre correntes rivais, quanto à fidelidade aos valores políticos fundamentais, Rawls argumenta sobre um critério de publicidade da justificação pública, aplicável também na disputa entre as doutrinas

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 182, tradução nossa.

³³⁰ Ibidem, p. 189, tradução nossa.

³³¹ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 302, nota 39.

identitárias em debate, ponderando “que uma forma de dissolver essa dúvida é os líderes dos grupos conflitantes mostrarem no fórum público de que maneira suas doutrinas abrangentes confirmam aqueles valores.”³³² Portanto, numa perspectiva da justiça como equidade (1) o desacordo é condição natural do liberalismo político, portanto a liberdade de consciência e crença estariam garantidas; (2) para medidas coercitivas o acordo e justificção públicos são essenciais e não poderiam ser justificados com base em doutrinas abrangentes; (3) e ações que perturbem a ordem pública deveriam ser limitadas, mesmo que derivem de ideias resguardadas pelo princípio de liberdade de expressão, crença ou consciência.

O comentarista Kaufman (2009) discute a questão se a expressão pública de convicções baseadas em doutrinas abrangentes, relevantes para os discursos públicos, seriam impedidas ou proibidas pelos limites da razão pública numa perspectiva da justiça como equidade. Ele considera que para esclarecer até onde a razão pública poderia restringir “inaceitavelmente” o discurso público seria necessário delimitar “(1) a classe precisa de pessoas sujeitas aos limites da razão pública; (2) as questões específicas que estão sujeitas a esses limites; e (3) o tipo de dever que é imposto pela razão pública ao cidadão comum, pois contribui para o discurso público.”³³³ O pensador considera que uma resposta adequada seria que, para Rawls, tais limites se aplicariam às pessoas quando estas se engajassem na advocacia política no fórum público e, então, oferece uma interpretação de que os limites se aplicariam ao voto de (1) juízes e (2) servidores públicos defendendo e promovendo políticas, como também a (3) candidatos a cargos públicos. “Esses limites, então, não se aplicam diretamente aos cidadãos comuns quando (1) discutem e debatem questões políticas entre si; ou (2) participam de associações politicamente ativas.”³³⁴

James Sterba (1999) analisa as críticas de Wolterstorff à justiça como equidade pois este pensa que minorias não teriam o direito de ter questões relacionadas a fundamentos constitucionais e justiça básica decididas de forma que todos pudessem razoavelmente endossar em uma sociedade democrática liberal, porque isso seria o mesmo que confirmar o ideal de razão pública de Rawls, ao qual “Wolterstorff se opõe com base na justiça. Ele escreve: É justo pedir a todos que, ao decidir e discutir questões políticas, se abstenham de usar suas perspectivas abrangentes?”³³⁵ Sterba cita Wolterstorff quando este afirma que:

³³² Ibidem, p. 300.

³³³ KAUFMAN, 2009, p. 538, tradução nossa.

³³⁴ Ibidem.

³³⁵ STERBA, James P. *Reconciling Public Reason and Religious Values*. *Social Theory and Practice*, vol. 25, no. 1, spring 1999, parágrafo 3, tradução nossa.

[Isto] não me parece justo. [Pois] pertence às convicções religiosas de muitas pessoas em nossa sociedade que elas devem basear suas decisões sobre questões fundamentais de justiça em suas convicções religiosas. Elas não veem como uma opção fazer ou não fazer isso. É sua convicção que elas devem lutar pela totalidade, integridade, integração, em suas vidas; que elas devem permitir que a Palavra de Deus, os ensinamentos da Torá, o comando e exemplo de Jesus, ou qualquer outra coisa, molde sua existência como um todo, incluindo, então, sua existência social e política. Sua religião não é, para elas, outra coisa senão sua existência social e política [...]. Assim, exigir delas que não baseiem suas decisões e discussões sobre questões políticas em sua religião é infringir injustamente o livre exercício de sua religião. Se elas tiverem que fazer uma escolha, elas tomarão suas decisões sobre fundamentos constitucionais e questões de justiça básica com base em suas convicções religiosas, e tomarão suas decisões em assuntos mais periféricos por outros motivos – exatamente o oposto do que Rawls estabelece em sua versão da contenção” [da doutrina abrangente à esfera privada].³³⁶

Sterba também discute críticas de Philip Quinn a Rawls e Robert Audi. Sterba mostra como Quinn questiona toda exclusão de justificações com base religiosa do debate público, como fruto de irracionalidade e injustiça. Sterba lembra que Rawls afirmou não estar tentando argumentar sobre a prioridade dos valores a serem estabelecidos na regulamentação da questão controversa do aborto na introdução da *paperback edition* (pp. lv-lvii). Sterba considera que Rawls acreditaria ser possível construir essa argumentação sobre a prioridade que ele idealiza, no entanto, Rawls não sabe como essa construção poderia ser feita. “Dada essa admissão sobre o estado inconclusivo de argumentos da razão pública neste contexto, no entanto, por que Rawls não deve permitir razões religiosas no discurso público, a fim de estabelecer uma prioridade entre os valores concorrentes relevantes?”³³⁷ Sterba pensa que:

Certamente, quando há valores públicos concorrentes, nenhum dos quais pode ser estabelecido como tendo prioridade sobre os outros apenas com base na razão pública, não parece inapropriado que os cidadãos apelem a razões religiosas ou outras razões abrangentes a fim de estabelecer uma prioridade. Sem outras razões públicas, os fundamentos substantivos fornecidos por um ou mais valores públicos concorrentes, juntamente com os fundamentos processuais previstos em regra majoritária, devem constituir justificativa suficiente para exigir que a minoria se submeta à vontade da maioria nesses casos.³³⁸

Jonathan Quong (2014), ao analisar críticas de McConnell (2007), diz que há uma resistência à ideia de razão pública de Rawls devido às exigências impostas aos cidadãos de fé que seriam “injustas, desrespeitosas ou de alguma outra forma errada. Alguns reclamam que a ideia de razão pública impede ou desencoraja os cidadãos religiosos de articular suas crenças

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ STERBA, 1999, parágrafo 6, tradução nossa.

³³⁸ Ibidem.

religiosas no fórum político, ou priva pessoas religiosas como membros plenamente participantes”³³⁹ da deliberação democrática. Quong aponta que outros, como Smith (2010), afirmam que a razão pública privilegiaria, ilicitamente, o secularismo na política. No entanto, Quong discorda dessas críticas e diz que estas seriam interpretações imprecisas da justiça como equidade, pois acredita que a razão pública em Rawls permite a introdução de justificações baseadas nas doutrinas abrangentes, “desde que as razões públicas também sejam oferecidas no devido tempo, e, de fato, Rawls argumenta que às vezes será muito valioso para os cidadãos fazer assim.”³⁴⁰

Para Sandel, a característica restritiva da razão pública rawlsiana é vista no debate quanto aos direitos dos homossexuais. Em um primeiro momento, tais limites “poderão constituir um serviço à tolerância. Aqueles que consideram que a homossexualidade é imoral e, por isso, indigna dos direitos de privacidade que são atribuídos à intimidade heterossexual, não poderiam legitimamente fazer ouvir a sua voz em debate público.”³⁴¹ O teórico afirma que cidadãos de fé tampouco poderiam agir conforme seus valores ao votar contra leis de proteção aos homossexuais e lésbicas, porque refletiriam suas convicções abrangentes e, assim, não poderiam ter espaço no discurso político em relação à justiça. “No entanto, as exigências da razão pública limitam igualmente os argumentos que podem ser apresentados em favor dos direitos dos homossexuais, contexto em que restringem a gama de razões que podem ser invocadas em favor da tolerância.” Sandel entende que os promotores dos direitos dos homossexuais não poderiam contradizer juízos morais contrários aos seus direitos, tampouco procurar persuadir outros cidadãos sobre sua própria visão moral sobre a homossexualidade, pois qualquer argumentação nessa linha violaria os limites restritivos da razão pública rawlsiana. O comentarista avalia e compara a razão pública liberal com as regras restritivas de obtenção e apresentação de prova porque, para ele, desconsiderar a presunção da verdade dos juízos morais acabaria trazendo custos tanto para a moral quanto para a política. “A questão de saber se vale a pena pagar esses custos depende do significado que detêm quando comparados com os bens que viabilizam, e se esses bens não podem ser obtidos por outras vias.”³⁴² Para Sandel:

³³⁹ QUONG, Jonathan. *On the Idea of Public Reason*. Apud MANDLE, Jon; REIDY, David A. *A Companion to Rawls. First Edition. Edited by Jon Mandle and David A. Reidy*. © 2014 John Wiley & Sons, p. 275, tradução nossa.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ SANDEL, 2005, p. 277.

³⁴² Ibidem, p. 279.

O custo moral estrito depende da validade e da importância das doutrinas morais e religiosas que a razão pública liberal exige que coloquemos de parte sempre que tomarmos decisões acerca da justiça. Estes custos variarão necessariamente de caso a caso. Serão mais elevados quando uma concepção política da justiça sancionar a tolerância de um mal moral grave, como a escravidão, no argumento de Douglas em favor da soberania popular. No caso do aborto, o custo moral de exclusão é elevado se a doutrina católica estiver correta; de outro modo, é bem menor.³⁴³

O crítico considera a visão da razão pública liberal exageradamente “frugal” e incapaz de administrar as pulsões morais da vida democrática, criando uma espécie de vazio moral que abriria caminho para os moralismos intolerantes, fúteis e mal direcionados. “Na concepção liberal, respeitamos as convicções morais e religiosas dos nossos concidadãos ignorando-as (para efeitos políticos), não as perturbando, desenrolando o debate político independentemente delas.”³⁴⁴ Sandel propõe que o respeito mútuo buscado por Rawls poderia ser viabilizado mais adequadamente por uma concepção diferente de respeito, que seria a ‘concepção deliberativa’, definida como o respeito às convicções morais e religiosas alheias na medida que haja comprometimento com elas. “Nada garante que um modo deliberativo de respeito conduza sempre a acordo ou até mesmo a um apreço pelas convicções morais e religiosas dos outros. É sempre possível que, ao conhecermos melhor uma doutrina moral ou religiosa, sejamos levados a apreciá-la menos.”³⁴⁵ No entanto, Sandel considera que sua proposta geraria o respeito na deliberação e compromisso necessários para a criação de uma razão pública mais ampla do que aquela que o liberalismo tem oferecido.

4.1.3 Normas externas e povo soberano

Quanto ao problema sobre normas externas e povo soberano, que diz respeito diretamente às preocupações de que conceitos baseados em doutrinas abrangentes são utilizados na formulação de normatizações estabelecidas como direitos universais incidindo sobre cidadãos com doutrinas abrangentes frontalmente diversas daquelas, Grace Melton³⁴⁶ aponta a preocupação de que os direitos humanos estariam sendo politizados na intenção de os usar para promover a doutrina abrangente de uns em detrimento de outros, ela diz que:

³⁴³ Ibidem, p. 280.

³⁴⁴ Ibidem, p. 282.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ MELTON, 2021. Disponível em:

<<https://www.dailysignal.com/2021/02/23/bidens-memo-on-lgbtqi-policies-abroad-is-ideological-colonialism/>>. 20 jun. 2021.

Quando falamos sobre direitos humanos, é importante lembrar que todo indivíduo tem a garantia aos direitos à vida, liberdade de crença, expressão e consciência. Esses são direitos humanos inalienáveis. Esses direitos são universais, precisamente porque derivam de nossa dignidade humana inerente e não são o resultado de uma pessoa pertencer a nenhum grupo específico. Definir esses direitos em qualquer fundamento que não seja nossa humanidade compartilhada enfraquece o exercício desses direitos, em vez de fortalecê-los.³⁴⁷

Sua observação demonstra a visão de religiosos conservadores em diferentes países sobre como adeptos da teoria da identidade de gênero estariam promovendo a interpretação de tratados sobre os direitos humanos a partir da sua particular visão identitária e tomando a linguagem do gênero como universal. A consequência desse fato seria a institucionalização de direitos que estados signatários não concordam e resistem. Li-ann Thio, professor de direito da universidade nacional e ex-membro do parlamento de Cingapura, publicou sua análise sobre a igualdade e não discriminação nos direitos humanos internacionais dizendo que embora esses sejam princípios fundamentais, ele considera que:

uma interpretação controversa deles envolvendo a não discriminação com base na orientação sexual não exige um consenso universal de que goza de status legal. Um exame global das abordagens nacionais demonstra divergências generalizadas tanto dentro como entre Estados e entre organizações intergovernamentais.³⁴⁸

Desse modo, o conceito de identidade de gênero, sendo uma doutrina abrangente normatizada através dos direitos humanos, cairia no dito dilema liberal que diz que nenhuma lei moral pode ser imposta externamente a um povo democrático soberano; e o povo soberano pode não justamente, mas legitimamente promulgar qualquer lei que viole esses direitos.³⁴⁹ Diante desse dilema poderia haver o entendimento de que o conceito de identidade de gênero não poderia ser instituído externamente através de direitos internacionais, no entanto, a legitimidade ou ilegitimidade do conceito de identidade de gênero usado na fundamentação de ações coercitivas poderiam ser regulamentadas por leis criadas pelo processo democrático de um Estado soberano, deliberadas no fórum público. Segundo Rawls, “o alegado dilema, eu

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ LI-ANN THIO. *Equality and Non-Discrimination in International Human Rights Law*.

Publicado em 31/12/2020, p. 14. Disponível em: <https://www.heritage.org/civil-rights/report/equality-and-non-discrimination-international-human-rights-law?_ga=2.47327463.1321780387.1624285206746208096.1624285206&_gl=1*1p4kkip*_ga*NzQ2MjA4MDk2LjE2MjQyODUyMDY.*_ga_W14BT6YQ87*MTYyNDQ2MDI0Ny42LjAuMTYyNDQ2MDI0Ny42MA>. Acesso em: 21 jun. 2021.

³⁴⁹ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press, 1996, p. 416, tradução nossa.

acho, é que, embora os direitos humanos não possam ser impostos externamente sobre o exercício da autonomia pública em um regime democrático, essa autonomia - por maior que seja - não pode violar legitimamente esses direitos por meio de suas leis.”³⁵⁰ Essa consideração poderia ser utilizada por ambas as partes na disputa entre as doutrinas identitárias, porque conservadores poderiam alegar, baseados nesse entendimento de Rawls, que a liberdade de expressão, crença e consciência religiosa são direitos reconhecidos internacionalmente e não poderiam ser violados por normas externas ou internas que utilizem uma particular interpretação da discriminação baseada na orientação sexual. Por sua vez, setores feministas/LGBTQIA+ poderiam alegar, sem contradição com Rawls, que mesmo que o entendimento da maioria dos cidadãos seja discordante, os direitos humanos teriam legitimidade e deveriam ser observados.

Ao pensar a justiça nas relações internacionais, Rawls avalia que “os direitos humanos são uma classe de direitos que desempenham um papel especial em uma Lei dos Povos razoável: eles restringem as razões justificativas para a guerra e sua conduta, e especificam limites para a autonomia interna de um regime.”³⁵¹ O filósofo diz que esses direitos universais têm um efeito político (moral), quer sejam apoiados localmente ou não.³⁵² Argumenta que doutrinas abrangentes podem basear a concepção dos direitos humanos “em uma concepção teológica, filosófica ou moral da natureza da pessoa humana. Esse caminho a Lei dos Povos não segue. O que chamo de direitos humanos são, como já disse, um subconjunto adequado dos direitos dos cidadãos em um regime democrático constitucional liberal”³⁵³ A controvérsia sobre fundamentar a aplicação de padrões de não discriminação com base na orientação sexual e identidade de gênero, que preocupa setores religiosos pela possibilidade de sua doutrina sobre sexualidade ser tipificada como crime, seria um daqueles desacordos para o qual a posição original foi idealizada, bem como a concepção política de pessoa, todas consideradas razoáveis e racionais possuidoras dos dois poderes morais (uma capacidade para um senso de justiça e uma capacidade para uma concepção do bem) basilares da igualdade política. Desse modo, as partes:

³⁵⁰ Ibidem.

³⁵¹ RAWLS, John. *The law of peoples*; With, *The idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999, p. 79, tradução nossa.

³⁵² Ibidem, p. 80.

³⁵³ Ibidem, p. 81.

passam a imaginar uma posição original global com seu véu de ignorância por trás do qual todas as partes estão situadas simetricamente. Seguindo o tipo de raciocínio familiar na posição original para o caso interno [doméstico], as partes adotariam o primeiro princípio de que todas as pessoas têm direitos e liberdades básicos iguais. Procedendo dessa forma, imediatamente fundamentaria os direitos humanos em uma concepção política (moral) de justiça cosmopolita liberal.³⁵⁴

Outro critério importante que o filósofo afirma é que “o debate político entre os povos sobre suas relações mútuas deve ser expresso em termos do conteúdo e dos princípios dessa lei.”³⁵⁵ O problema da substância seria quem escolhe essa substância. Por isso a proposta do procedimento da posição original seria adequada como recurso de deliberação, pois os princípios de justiça, idealizados pela justiça como equidade, enquadrariam as partes a limitar somente a liberdade que estivessem dispostos a renunciar. Os princípios da posição original não são positivos nem naturais, daí o seu potencial conciliador devido ao método coletivo, democrático e construtivista pelo qual esses princípios são idealmente instituídos.

4.1.4 As visões identitárias feministas/LGBTQIA+, a cristã e os dois princípios de justiça

As visões identitárias feministas/LGBTQIA+, a cristã e os dois princípios de justiça idealizados por Rawls serão debatidos na intenção de se entender em que medida eles poderiam contribuir na estabilização da disputa em questão. Na avaliação do filósofo, mesmo nas relações internacionais entre povos soberanos, as partes escolheriam, na posição original, o primeiro princípio de justiça, qual seja, “toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.”³⁵⁶ Uma vez que esse princípio seja aceito pelas partes, a liberdade de consciência, crença e expressão deveriam ser instituídos como um sistema de limites iguais para todos. Desse modo, como poderia ser regulamentada a fronteira da livre expressão sobre questões de crença e sexualidade? Aqui, talvez o segundo princípio de justiça pudesse contribuir, pois diz que:

as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade.³⁵⁷

³⁵⁴ Ibidem, p. 82.

³⁵⁵ Ibidem, p. 85.

³⁵⁶ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 345.

³⁵⁷ Ibidem.

Rawls previne que violações das liberdades básicas, asseguradas pelo primeiro princípio, não poderiam ser justificadas por maiores vantagens e só poderiam ser limitadas se entrassem em conflito com outras liberdades básicas.³⁵⁸ O filósofo diz ainda que os valores sociais de uma concepção de justiça, como liberdade, igualdade, renda, riqueza e as bases sociais da autoestima “devem ser distribuídos igualitariamente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos.”³⁵⁹ Destaca-se, nessas idealizações, a possibilidade de limitar a liberdade em prol de uma liberdade maior para todos, desde que os princípios e valores da concepção política possam ser endossados por todos.

O problema fundamental, na disputa pela liberdade de consciência, crença e expressão entre as doutrinas abrangentes identitárias parece ser o desafio de encontrar um valor comum capaz de estabelecer uma demarcação clara entre a legítima expressão de doutrinas e o discurso de ódio. A questão central, na reivindicação por garantia de liberdade de expressão de setores religiosos, aparenta ser a questão da injustiça em criminalizar o pensamento e o discurso contrário à liberação sexual e à multiplicidade de identidades de gênero, pois expressar um pensamento sobre ideias seria diferente de atacar ou ofender indivíduos por conta de sua orientação sexual ou identidade de gênero, fato que afetaria a dignidade humana. Visto que o caminho contrário é tolerado, ou seja, toda e qualquer expressão contrária a doutrinas religiosas é socialmente aceita e isso não constitui ou é considerado discurso de ódio, religiosos conservadores apontam um eventual critério injustamente desigual de liberdade de expressão.

O valor social a ser afirmado nessa situação talvez fosse a distinção entre o ataque a um indivíduo e a crítica a uma doutrina, seja ela moral, religiosa ou filosófica. Tendo em vista que a liberdade de pensamento é um princípio cuja legitimidade parece estar socialmente consolidada, essa garantia de livre pensamento se mostra fundamental para a democracia e o desenvolvimento intelectual coletivo. Em contrapartida, setores feministas/LGBTQIA+ possivelmente argumentariam que o ponto de vista religioso cristão da sexualidade, por ser frontalmente contrário ao seu, mesmo que estivesse limitado apenas ao âmbito do pensamento e expressão, estaria legitimando uma histórica promoção de crenças e costumes excludentes e discriminatórios, além de violências brutais. Certamente, cristãos razoáveis concordariam que ataques à dignidade e violências são inaceitáveis e mesmo que discordassem seriam passíveis de medidas coercitivas previstas constitucionalmente. Resta avaliar, então, o argumento de que

³⁵⁸ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, 54, tradução nossa.

³⁵⁹ *Ibidem.*

questões de orientação sexual e identidade de gênero seriam inerentes à personalidade e constitutivas da subjetividade humana, fazendo com que julgamentos a respeito da sexualidade e expressões de gênero não binárias fossem inseparáveis do julgamento do próprio indivíduo. Dessa forma, qualquer oposição ao modo de vida do agente seria um ataque à dignidade do indivíduo em sua humanidade. O argumento identitário parece ser problemático porque religiosos poderiam, também, reivindicar prioridade em sua liberdade de expressão devido a uma eventual distinção social baseada em uma identidade religiosa igualmente constitutiva de sua subjetividade e inerente à sua dignidade humana. Sobre o conflito entre as liberdades reivindicadas, Rawls diz que:

Como as várias liberdades fundamentais estão fadadas a conflitar umas com as outras, as regras institucionais que definem essas liberdades devem ser ajustadas de modo que se encaixem num sistema coerente de liberdades. A prioridade da liberdade implica, na prática, que uma liberdade fundamental só pode ser limitada ou negada em nome de uma outra ou de outras liberdades fundamentais, e nunca, como eu disse, por razões de bem-estar geral ou de valores perfeccionistas. Essa restrição aplica-se até mesmo quando aqueles que se beneficiam de uma eficiência maior, ou compartilham o total maior de benefícios, são as mesmas pessoas cujas liberdades são limitadas ou negadas.³⁶⁰

O filósofo argumenta que devido ao conflito consequente do choque entre as liberdades fundamentais, nenhuma delas seria absoluta como também não seria categórica a exigência de que todas elas sejam igualmente oferecidas. Ele quer dizer que independentemente de como seja organizada a regulamentação entre as liberdades, esse mesmo sistema deveria ser garantido para todos. Com o objetivo de esclarecer a prioridade das liberdades básicas, Rawls aponta a necessidade de distinguir restrição de regulação, já que as liberdades não seriam negadas quando apenas regulamentadas, pois “enquanto o que vou chamar de esfera central de aplicação das liberdades fundamentais for garantido, os princípios de justiça serão satisfeitos.”³⁶¹ O teórico exemplifica dizendo que regras para ordenar e regular a discussão livre são essenciais no fórum público de debate, e que sem a “aceitação geral de procedimentos razoáveis de investigação e preceitos de debate, a liberdade de expressão não pode atender seu propósito.”³⁶² Rawls considera que não se deve confundir regulamentações necessárias com restrições ao conteúdo do discurso, “por exemplo, as proibições à argumentação em favor de

³⁶⁰ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 349.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² *Ibidem*.

certas doutrinas religiosas, filosóficas ou políticas, ou a proibição à discussão de questões gerais e particulares que são relevantes para avaliar a justiça da estrutura básica da sociedade.”³⁶³

Portanto, a discussão referente à questão da pretensão normativa das doutrinas abrangentes identitárias é primordial. Por isso, os conceitos rawlsianos demonstrados são importantes, pois podem servir de parâmetro para as análises dos problemas referentes à liberdade de consciência, crença e expressão de representantes das doutrinas abrangentes identitárias e, também, servir de referência conceitual para a discussão, na próxima seção, sobre a razoabilidade ou não razoabilidade das duas principais doutrinas identitárias abrangentes apresentadas. Com base nas disputas sociais dos setores conservadores cristão e feminista/LGBTQIA+ será feita a análise, de forma ideal e normativa, da possibilidade de acomodação da disputa gênero/sexo no conceito de razoabilidade da justiça como equidade. Até esse ponto da discussão, viu-se que, a partir de uma concepção rawlsiana, é preciso: estabelecer no debate público fronteiras entre justificáveis fundamentadas em doutrinas abrangentes e justificáveis baseadas numa concepção política; renunciar ao monopólio da verdade, no âmbito político, para que se aceite o fato do pluralismo e se realize a estabilidade política; uma estratégia para que representantes se coloquem em um ponto de vista moral capaz de viabilizar uma deliberação produtiva (essa estratégia é a posição original juntamente com o véu da ignorância); constituir princípios de justiça capazes de servir como referência para a concepção pública de justiça; estabelecer justificáveis públicas que todos possam concordar referentes a coerções realizadas pelo Estado; que os cidadãos tenham os dois poderes morais para que, dentro de uma sociedade bem ordenada, impere a razoabilidade para a construção de uma razão pública que observe o critério de reciprocidade; por fim, estabelecer um consenso sobreposto cunhado a partir de juízos refletidos, ou seja, a partir do equilíbrio reflexivo surgido da convergência de juízos particulares com a concepção de justiça política que exija o mínimo de renúncias daquilo que o agente tenha como sua concepção do bem.

Sobre a análise que se fez, deduz-se que as visões identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã se enquadrariam como doutrinas abrangentes identitárias porque são fruto tanto da razão teórica, produzindo conceitos, como da razão prática, estabelecendo fins. Ao se pensar sobre essas doutrinas e o liberalismo político, surge a questão da intolerância e, portanto, o procedimento da posição original seria adequado para que as partes se colocassem a partir do ponto de vista limitado pelos dois princípios de justiça. As doutrinas abrangentes identitárias devem ser respeitadas desde que sejam compatíveis com uma concepção política razoável de

³⁶³ Ibidem.

justiça e razão pública. Sobre os limites da religião, a justiça como equidade considera que o princípio de tolerância deve ser observado até o limite da perturbação da ordem pública e que justificações de ações coercitivas não podem ser realizadas com base em doutrinas abrangentes. Quanto a normas externas e povo soberano, Rawls considera que um povo, por mais autonomia que tenha, não deveria violar os direitos humanos. No entanto, afirma que o debate sobre os direitos humanos deve ser feito em termos dos princípios e conteúdo dessa lei, critério que pressupõe, portanto, que os fundamentos conceituais dessas leis seriam passíveis de revisão pública. Mesmo nas relações entre povos, na posição original, eles escolheriam os dois princípios de justiça fazendo com que, na questão da liberdade de consciência, crença e expressão, por exemplo, as partes só limitassem aquelas liberdades que estivessem dispostas a renunciar e que a diferenciação entre regulamentação e restrições necessárias é fundamental.

4.2 AS DOCTRINAS IDENTITÁRIAS ABRANGENTES FEMINISTAS/LGBTQIA+, A CRISTÃ E A RAZOABILIDADE

Parece ser ponto pacífico a legitimidade dos fundamentos constitucionais essenciais. Porém, ações pretensamente unilaterais atuam na brecha da interpretação conceitual, provocando instabilidade política para as doutrinas identitárias abrangentes feministas/LGBTQIA+, a cristã e para a razoabilidade requerida em desacordos sociais. Rawls argumenta que “uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes de seus cidadãos — religiosas, filosóficas e morais — desde que essas doutrinas sejam perseguidas de forma compatível com uma concepção política razoável de justiça e sua razão pública.”³⁶⁴ Nessa perspectiva, seria imperativo avaliar em que medida as doutrinas em questão são razoáveis, ou não, na construção da razão pública. Pode-se considerar que o critério de razoabilidade seria atingido quanto mais a igual liberdade fosse conquistada através do critério de reciprocidade. A base da igualdade (*equality*) na justiça como equidade (*fairness*), para os assuntos de identidade de gênero ou orientação sexual, dependeria da capacidade moral de se ter um senso de justiça para viabilizar a reciprocidade em uma oposição leal (*loyal opposition*)³⁶⁵ entre as partes. A justiça como equidade tolera um amplo leque de doutrinas na cultura de fundo, sendo que a “única contingência que é decisiva é a de ter ou não a capacidade de um senso de justiça.

³⁶⁴ RAWLS, John. *The law of peoples*; With, *The idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999, p. 79, p. 60, tradução nossa.

³⁶⁵ Sobre o conceito de oposição leal, ver TJ, 1999, p. 195 e 196; JER, 2003, p. 69; JD, 2000, p. 277, nota 27.

Ao dar justiça àqueles que podem fazer justiça em troca, o princípio da reciprocidade é cumprido no mais alto nível.”³⁶⁶ Toda a disputa descrita na rivalidade entre as doutrinas identitárias abrangentes talvez pudesse ser sintetizada no ressentimento e na desconfiança de o grupo adversário não ser capaz de fazer justiça recíproca. Vê-se a urgência de se deliberar democraticamente um acordo social em torno dos limites da liberdade de expressão, crença, consciência e modos de vida nas questões de identidade de gênero e orientação sexual, capaz de estabilizar as expectativas de justiça dos grupos em disputa.

Toda essa conflituosa disputa se intensifica ao se considerar como o Estado deveria normatizar a formação identitária de crianças na escola pública. Instigado pelas análises de filósofas dedicadas às questões das mulheres e crianças diante da justiça como equidade, Rawls precisou lidar com o tema da formação dos futuros cidadãos a partir dos problemas sociais apontados por críticos representantes das diversas doutrinas abrangentes. Rawls considerou que:

diversas seitas religiosas se opõem à cultura do mundo moderno e desejam levar sua vida cotidiana afastadas da sua influência. Surge então um problema a propósito da educação das crianças dessas seitas, bem como diante das exigências que o Estado tem direito de impor nesse campo. O liberalismo de Kant ou de Mill pode levar à imposição de exigências concebidas com o fim de encorajar os valores da autonomia e da individualidade, encaradas como ideais abrangentes. O liberalismo político tem um objetivo diferente e exigências menores. Ele exigirá simplesmente que a educação das crianças comporte o estudo de seus direitos cívicos e constitucionais, a fim de que elas saibam que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime aos olhos da lei, tudo isso a fim de garantir que, quando se tornarem adultos, sua adesão a essa seita religiosa não seja baseada na ignorância dos seus direitos básicos ou no medo de castigos por crimes que não existem.³⁶⁷

Entende-se que a proposta liberal Rawlsiana e sua concepção política de justiça se faz ampla o suficiente para passar ao largo de discussões quanto à substância das doutrinas abrangentes em relação à formação dos futuros cidadãos, desde que essas doutrinas possam ser praticadas de forma razoável, ou seja, praticadas por cidadãos que observem os limites constitucionais. Rawls diz que a educação das crianças “deve prepará-las para serem membros integrais da sociedade e torná-las capazes de autonomia; deve também encorajar as virtudes políticas a fim de que elas desejem respeitar os termos equitativos da cooperação social nas

³⁶⁶ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 447, tradução nossa.

³⁶⁷ RAWLS, John. *A prioridade do justo e as concepções do Bem*. (1988). Apud RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. Org. Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 317.

suas relações com o resto da sociedade.”³⁶⁸ No entanto, Rawls considera a questão sobre se sua perspectiva referente à educação das crianças não seria o mesmo que “inculcar-lhes uma concepção liberal abrangente”, então ele responde que:

Uma acarreta a outra, porque, tão logo a conhecemos, podemos ir por nossa própria vontade na direção da doutrina correspondente. É preciso reconhecer que esse tipo de coisa pode ocorrer em certos casos. E certamente há uma semelhança entre os valores do liberalismo político e os das doutrinas liberais de Kant e de Mill. Porém a única resposta possível a essas objeções consiste em indicar claramente as importantes diferenças, tanto do ponto de vista do seu alcance como da sua generalidade, que existem entre o liberalismo político e o liberalismo como doutrina abrangente (tal como as defini na seção I). Sem dúvida deve ser aceito, mesmo que a contragosto, o fato de, embora razoáveis, as exigências em matéria de educação das crianças terem consequências inevitáveis. Uma apresentação completa do liberalismo político deveria por si só fornecer uma resposta suficiente para esse tipo de objeção. Mas, afora as exigências que acabo de descrever, a teoria da justiça como equidade não procura cultivar as virtudes e os valores próprios do liberalismo, a saber, a autonomia e a individualidade, assim como, aliás, as de qualquer outra doutrina abrangente. Isso porque, de outro modo, ela deixaria de ser uma forma do liberalismo político.³⁶⁹

Rawls afirma que a justiça como equidade corrobora com a expectativa daqueles que desejam afastar-se do mundo moderno em prol de suas convicções religiosas, desde que respeitem os princípios da concepção política da justiça e observem os ideais de pessoa e de sociedade. “Convém observar, por exemplo, que tentamos responder à questão da educação das crianças tomando em consideração unicamente a concepção política. A preocupação que o Estado tem para com a sua educação está ligada ao seu futuro papel como cidadãos.”³⁷⁰ Para o filósofo, essa educação se aplica a elementos essenciais, como a aquisição da capacidade de compreender a cultura pública e de participar das suas instituições, como também da capacidade desses futuros cidadãos serem membros da sociedade economicamente independentes e autônomos durante toda a sua vida, bem como de desenvolverem virtudes políticas, “tudo isso a partir de um ponto de vista que é, ele próprio, político.”³⁷¹

A visão de Rawls quanto a uma postura ideal do Estado referente à educação dos futuros cidadãos diante das reivindicações das doutrinas abrangentes, poderia servir como um norte para se avaliar o quanto cada uma das doutrinas identitárias abrangentes estariam próximas ou não da razoabilidade na perspectiva liberal de sua concepção política da justiça, seja quanto à questão sobre o posicionamento ideal do Estado, seja quanto à educação das crianças a partir das reivindicações das doutrinas abrangentes. Portanto, as seções seguintes

³⁶⁸ Ibidem, p. 318.

³⁶⁹ Ibidem.

³⁷⁰ Ibidem, p. 319.

³⁷¹ Ibidem.

discutirão, a partir do ponto de vista da justiça como equidade, se as doutrinas identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã poderiam ser consideradas razoáveis para serem consideradas na formação proposta pela escola pública.

4.2.1 A doutrina identitária feminista/LGBTQIA+, a cristã e seus potenciais para a (ir)razoabilidade

O objetivo da presente seção é descrever uma série de reivindicações feministas/LGBTQIA+ e cristãs quanto à educação dos futuros cidadãos no que se refere às concepções identitárias de sua formação e contrastá-las com o conceito de razoabilidade rawlsiano a fim de se constatar se tais expectativas poderiam ser consideradas razoáveis. É fundamentalmente importante ter presente que a análise aqui realizada se faz a partir de um recorte do amplo espectro teórico feminista que se mostra vastíssimo em pluralidade de ideias, divergências conceituais e estratégicas. Portanto, adverte-se que a discussão se realizará dentro do limite teórico demonstrado nas seções anteriores, cujo embasamento filosófico de espectro feminista/LGBTQIA+ se dá, prioritariamente, a partir das teorias identitárias de Simone de Beauvoir e Judith Butler, como também das críticas e comentários à justiça como equidade de Susan Moller Okin, Catherine Audard, e Martha Nussbaum. Assim como ocorre no recorte teórico feito no espectro da visão identitária cristã. Sobre a legitimidade ou não de se avaliar a razoabilidade de tais doutrinas, uma perspectiva rawlsiana talvez pudesse responder que:

essas instituições podem [causar] efeitos sociais de longo prazo e moldam de maneira importante o caráter e os objetivos dos membros da sociedade, os tipos de pessoas que eles são e desejam ser. Parece apropriado, então, que os termos fundamentais da cooperação social entre pessoas morais livres e iguais devam responder aos requisitos de publicidade total. Pois, se as instituições contam com sanções coercitivas, por mais raramente necessárias e aplicadas escrupulosamente e influenciam as aspirações mais profundas das pessoas, os fundamentos e a tendência dessas instituições devem resistir ao escrutínio público.³⁷²

Parece que o real desafio para os representantes das concepções identitárias seria agir razoavelmente nos embates políticos, observando os princípios de publicidade e limites do juízo em suas justificações de proposições normativas. Tais concepções se fariam razoáveis quando

³⁷² RAWLS, John. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572. Apud RAWLS, John. *John Rawls Collected papers*. Edited by SAMUEL FREEMAN. Harvard University Press. 1999, p. 538 e 539, tradução nossa.

seus representantes pudessem praticá-las de forma razoável, respeitando os limites do juízo de forma a não impor sua doutrina em detrimento da aniquilação política das demais.

Viu-se na seção 3. 3. 3 que os critérios rawlsianos que definem a (ir)razoabilidade das doutrinas abrangentes, presentes na cultura de fundo da sociedade, diz respeito a estas serem (I) um exercício da razão teórica (especulação e entendimento); (II) um produto da razão prática (capacidade de razoabilidade e racionalidade); e (III) embasadas em uma tradição de pensamento e doutrina. Já o critério de (ir)razoabilidade rawlsiano para os agentes representantes das doutrinas é (IV) observar os limites do juízo, ou seja, a partir da premissa de que os atributos I, II e III estão ancorados na razão, que é democraticamente presente e limitada em todos os seres humanos, um sistema de pensamento moral não poderia, politicamente, subjugar outro justamente pela incapacidade racional humana de estabelecer uma única forma de pensar como a verdade moral absoluta. Reafirma-se que, para a justiça como equidade, o critério da razoabilidade do agente seria a capacidade de reconhecer esse fato, de que não se pode almejar a hegemonia de uma particular visão moral em detrimento das demais, precisamente por serem todas fruto do pensamento de iguais. Finalmente, viu-se que Rawls relaciona a doutrina abrangente razoável ao agente razoável afirmando que essa doutrina é aquela que pode ser professada de forma razoável, que não exija a força coercitiva estatal para fazer valer, no espaço público, seu próprio ponto de vista em detrimento da subjugação política das demais.

Toma-se como exemplo de doutrina identitária abrangente feminista/LGBTQIA+, para fins de discussão, aquela citada na seção 2. 3. 1, cujo objetivo teórico e político da filósofa Judith Butler, uma das principais representantes da teoria de gênero *queer* que embasa justificáveis de movimentos sociais afins, é desconstruir conceitos, subverter o poder, transgredir restrições, criticar radicalmente o conceito de identidade tradicional e a heteronormatividade compulsória e, assim, reconstruir uma nova linguagem a partir de sua teoria feminista. Essas expectativas transformadas em ações políticas seriam razoáveis na perspectiva da justiça como equidade? Butler constrói suas especulações teóricas e propostas conceituais de forma legítima, desde uma perspectiva da justiça como equidade, – embora que, para alguns, suas propostas possam se mostrar desestabilizadoras em relação a formas de pensar historicamente tradicionais –, afinal, são produtos da razão teórica livre sintetizando especulações teóricas em conceitos. Quando Butler propõe subverter o poder, a questão seria então saber qual a natureza do poder que deseja descontinuar e de quem deseja o destituir. Butler objetiva questionar o poder culturalmente constituído que instituições como o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória teriam, até então, para categorizar

identidades.³⁷³ Essa estratégia de questionar tais instituições se daria tanto em ações empreendidas na cultura de fundo, transgredindo restrições, criticando o conceito de identidade tradicional e criando nova epistemologia capaz de pautar o debate público, quanto em ações políticas a partir das quais se disputa o poder coercitivo do Estado, como é o caso das lutas de movimentos sociais para superar a histórica visão binária (heteronormativa compulsória), até então predominantemente presente em ações, documentos e esferas do poder público. O ponto de maior tensão parece estar no confronto direto do pensamento de Butler com a heterossexualidade compulsória, pois esse valor é, por assim dizer, justamente uma base fundamental e inegociável de outras doutrinas abrangentes presentes na cultura de fundo, como no caso da doutrina identitária abrangente cristã, mas não apenas desta. Precisamente nesse ponto do desacordo entre as duas visões identitárias é que o critério de razoabilidade rawlsiano poderia ser utilizado como um ponto de equilíbrio para contribuir com a estabilidade social no decorrer dos embates políticos entre os representantes dos grupos em disputa. As pretensões butlerianas parecem razoáveis, dentro da concepção rawlsiana, até o momento em que os representantes dessa concepção busquem seus fins sem utilizar a força coercitiva estatal para impor sua visão aos demais. A luta seria no campo da persuasão e não da imposição, caso contrário se depararia com o mesmo erro histórico cometido pelas visões binárias ao não reconhecerem direitos daqueles não assistidos por essas concepções. A irrazoabilidade estaria presente quando o Estado fosse usado para coagir cidadãos de visões discordantes, como demonstrado no caso Curitiba em que se pode questionar, por exemplo, se seria razoável praticar tratamentos hormonais ou intervenções cirúrgicas de ressignificação sexual em crianças, com base numa concepção filosófica de que a identidade seria uma performance completamente independente da realidade física, pois talvez esse argumento possa ser criticado como igualmente alicerçado em pressupostos metafísicos, assim como a concepção cristã. Esse assunto precisa, certamente, de discussão mais apurada no que diz respeito ao “melhor interesse da criança” como futuro cidadão ou cidadã, o que é objeto de investigação para pesquisa posterior. De todo modo, a partir do critério rawlsiano que afirma que uma doutrina seria razoável se ela pudesse ser praticada de forma razoável, certamente os propósitos feministas/LGBTQIA+ poderiam ser alcançados razoavelmente desde que os limites do juízo

³⁷³ BUTLER, 2003, p. 9: “[...] investiga as apostas políticas, designando como *origem e causa de* categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória.”

fossem observados e houvesse espaço na vida política e social para as demais formas de viver e pensar.

Martha Nussbaum, ao avaliar reivindicações de setores feministas/LGBTQIA+ para que o Estado sobreponha o poder parental para que as crianças tenham uma formação identitária de acordo com a doutrina abrangente que entenderem ser a mais apropriada, interpreta que a intenção da justiça como equidade é que os dois princípios de justiça não se apliquem diretamente à vida interna de famílias, por exemplo. Os princípios “se aplicam às famílias da mesma forma que se aplicam às muitas associações voluntárias da sociedade, como igrejas e universidades. Ou seja, os princípios fornecem restrições externas sobre o que as associações podem fazer, mas não regulam seu funcionamento interno.”³⁷⁴ Nussbaum considera que a justiça como equidade permite uma ampla liberdade na esfera privada das associações da estrutura básica, desde que:

não violem os princípios básicos do direito penal ou da justiça política em geral; mas pode atribuir funções de acordo com seus próprios critérios, quaisquer que sejam [...]. Os direitos iguais das mulheres e os direitos básicos de seus filhos como futuros cidadãos são inalienáveis e os protegem. Os cidadãos não são obrigados a criar seus filhos de acordo com os princípios liberais [...].³⁷⁵

A filósofa liberal Amy Baehr (2013) concorda com Rawls quando este afirma que sob condições de liberdade de pensamento, expressão e associação os agentes produzem uma diversidade de visões de mundo: “é de se esperar [isso] também dentro dos movimentos sociais (como o movimento das mulheres). Assim como não faz sentido o Estado impor uma doutrina abrangente a todos os cidadãos, não faz sentido que os participantes dos movimentos sociais esperem esse tipo de conformidade.”³⁷⁶

A doutrina identitária cristã, por sua vez, reivindica, como visto na seção 2. 3. 4, “manter sua visão da sexualidade humana em função da liberdade das famílias de poder basear a educação de seus filhos numa antropologia integral, capaz de harmonizar as dimensões que constituem sua identidade física, psíquica e espiritual.”³⁷⁷ Reclama ainda essa doutrina que um Estado democrático não pode reduzir a proposta educacional a um pensamento único e que a indicação da Igreja é a de que importa discutir a antropologia integral como fonte de conhecimento sobre os humanos e que a opinião dos pais importa na compreensão sobre a

³⁷⁴ NUSSBAUM, 2003, p. 503, tradução nossa.

³⁷⁵ Ibidem.

³⁷⁶ BAEHR, Amy R. *Liberal Feminism Comprehensive and Political*. In.: ABBEY, Ruth. *Feminist interpretations of John Rawls*. The Pennsylvania State University, 2013 (150-166), p.153, tradução nossa.

³⁷⁷ VERSALDI E ZANI, 2019, tradução nossa.

identidade humana. Viu-se também, com Grace Melton, a preocupação com uma interpretação tendenciosa do termo desacordo como sinônimo de discriminação com a intenção de que esse pretenso crime (o desacordo) legitimasse políticas enviesadas e coercitivas contra a liberdade de consciência, crença e expressão de grupos religiosos, bem como se viu a preocupação em se criminalizar a crença religiosa sobre casamento e sexualidade. Viu-se Melton apontando que, sob o pretexto de promover os direitos humanos, o governo americano estaria agindo em direção ao confronto direto com direitos reconhecidos internacionalmente. Esses direitos protegeriam a liberdade de manifestar crenças em particular e em público, individualmente ou em comunidade, mas a aplicação de padrões de não discriminação com base na orientação sexual e identidade de gênero, que criminaliza opiniões, promoveria a liberdade e as preferências de alguns em detrimento da liberdade de religião, consciência e expressão de outros. Demonstrou-se essas observações de religiosos conservadores em diferentes países sobre como adeptos da teoria da identidade de gênero estariam promovendo a interpretação de tratados sobre os direitos humanos a partir da sua particular visão identitária e tomando a linguagem do gênero como universal. Assim, a consequência desse fato seria a institucionalização de direitos que estados signatários não concordam e aos quais resistem.

Em relação às reivindicações sobre os direitos parentais na educação dos futuros cidadãos, Brighthouse & Swift (2006) dizem que se presume que esses direitos atuariam como uma restrição “às ambições redistributivas do liberalismo. Assim, por exemplo, em Rawls é explícito que, embora a família frustrasse a implementação da igualdade justa de oportunidades, ela não deve ser abolida; ele trata a família, de fato, conforme coberto pelo princípio da liberdade.”³⁷⁸ Nussbaum, ao debater as críticas que feministas apresentaram em resposta a Rawls, por este não limitar a influência de doutrinas religiosas sobre as crianças, diz que “a verdadeira disputa que tais críticos podem ter com Rawls é [...] com as restrições aos apelos das doutrinas abrangentes nas normas da razão pública.”³⁷⁹ Segundo ela, se realmente fosse reconhecido o valor igual de todos os cidadãos e a importante vulnerabilidade das crianças como membros da estrutura familiar, dever-se-ia conceber o dilema liberal “pensando como podemos equilibrar a liberdade de associação dos adultos e outros interesses importantes na busca pela própria concepção do bem, contra as liberdades e oportunidades das crianças como futuros cidadãos.”³⁸⁰

³⁷⁸ BRIGHOUSE, Harry. & SWIFT, Adam. *Parents' Rights and the Value of the Family*. *Ethics* 117 (October 2006): 80–108 © The University of Chicago, 2006, p. 101, tradução nossa.

³⁷⁹ NUSSBAUM, 2003, p. 496, tradução nossa.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 506.

Sobre a liberdade religiosa e os limites do direito dos pais de inculcar suas doutrinas abrangentes em seus filhos, poderia se pensar, com Rawls, que “central para a ideia da razão pública é que ela não critica nem ataca qualquer doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa, exceto na medida em que essa doutrina é incompatível com os fundamentos da razão pública e uma política democrática.”³⁸¹ O critério primeiro, segundo Rawls, é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático e sua ideia de legitimidade legal. Sobre as denúncias de Grace Melton quanto a uma pretensa perseguição do Estado à liberdade de expressão e consciência de religiosos referente às questões de casamento e sexualidade, a justiça como equidade poderia dizer que em uma democracia, a cultura de fundo não seria direcionada “por nenhuma ideia ou princípio central, seja ele político ou religioso. Suas muitas e diversas agências e associações com sua vida interna residem dentro de uma estrutura de lei que garante as liberdades familiares de pensamento e expressão, e o direito de associação livre.”³⁸² No entanto, a justiça como equidade também previne que a educação das crianças deve considerar a “cultura mais ampla”, com a qual os futuros cidadãos lidarão, ao dizer que “uma função central da família é providenciar de maneira razoável e eficaz a criação e o cuidado dos filhos, garantindo seu desenvolvimento moral e sua educação para a cultura mais ampla.”³⁸³

Resta discutir, então, a preocupação de que representantes da doutrina identitária cristã seriam incapazes de praticar o princípio de reciprocidade, tolerância e razoabilidade, sem a força coercitiva do Estado os forçando a isso e, assim, concordarem com a institucionalização de direitos igualitários para cidadãos não atendidos pela visão binária da sexualidade e identidade de gênero e, também, permitir que suas crianças tomem conhecimento “da cultura mais ampla”. Para discutir e avaliar a (ir)razoabilidade da doutrina identitária cristã nesse ponto, toma-se o princípio rawlsiano de que uma doutrina abrangente pode ser considerada razoável se puder ser praticada de forma razoável. Assim, se fará uma análise para avaliar se a doutrina cristã teria potencial de razoabilidade em seu conteúdo, de forma que seus representantes pudessem praticá-la de forma razoável e, assim, cooperarem para a efetivação de um acordo social para a tolerância às demais concepções identitárias após praticar o equilíbrio reflexivo amplo. Essa análise será realizada tendo presente que “as ideias do bem podem ser livremente

³⁸¹ RAWLS, John. *The idea of public reason revisited*. 1999. Apud RAWLS, John. *The law of peoples; With, The idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999, p. 132, tradução nossa.

³⁸² *Ibidem*, p. 134.

³⁸³ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 230 e 231.

introduzidas, quando necessárias, para complementar a concepção política de justiça, desde que sejam ideias políticas, isto é, desde que façam parte de uma concepção política razoável de um regime constitucional.”³⁸⁴

Rawls debateu o problema do orgulho como sentimento de superioridade moral em sua tese depositada na biblioteca da universidade de Harvard e publicada postumamente, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, escrita aos 21 anos. Nesse texto, pode ser vista “a força intelectual e a motivação moral e espiritual que fizeram Rawls quem ele é.”³⁸⁵ Neste escrito, o filósofo afirma que o egoísmo se baseia “em um abraço pecaminoso das relações pessoais deformadas de superiores e inferiores. Este é o orgulho do capitalista, cujo egoísmo reflete um egoísmo mais profundo e destrutivo [...]”³⁸⁶ Diz também que “o orgulho também leva à formação de grupos fechados, que expressam e reforçam o senso de superioridade do grupo. Houve grupos religiosos, econômicos e culturais fechados, mas agora estamos diante de uma forma particularmente virulenta de orgulho [...]”³⁸⁷ Rawls expunha que esse sentimento infecta também aquele que se considera correto, cumpridor da lei e o piedoso, afirma que “há sempre uma tendência de chamar os grupos inferiores da sociedade de os piores pecadores. Os ambulantes, os mendigos, os párias, os ladrões e os bêbados são os bodes expiatórios habituais. Os verdadeiros pecadores, no entanto, são aqueles que se orgulham de ser o contrário.”³⁸⁸ Cohen e Nagel pensam que “essas reflexões, embora ligadas aqui à revelação, podem ser-lhes dadas um significado puramente secular, e levam diretamente à sensibilidade moral que sustenta o princípio da diferença.”³⁸⁹

Com a maturidade filosófica, Rawls teria passado a ver que uma sociedade justa não poderia ser uma comunidade “integrada na fé sob Deus”. Cohen e Nagel (2009) ponderam que “o conhecimento pessoal e experiência de religião que Rawls possuía, eram importantes para a formação de suas visões posteriores, em particular suas opiniões sobre o tipo de raciocínio público que poderíamos razoavelmente esperar em uma sociedade democrática.”³⁹⁰ Dizem eles ainda que o liberalismo de Rawls seria fundado em um forte sentimento da importância da fé religiosa e uma compreensão da religião genuína em detrimento da meramente convencional. O relato rawlsiano sobre o egoísmo destrutivo que produziria grupos religiosos fechados com

³⁸⁴ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000, p. 242.

³⁸⁵ COHEN & NAGEL, apud RAWLS, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Edited by Thomas Nagel. Copyright Harvard University Press, 2009, p. 4.

³⁸⁶ Ibidem, p. 17.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Ibidem, p. 19.

³⁹⁰ Ibidem, p. 20 e 21.

base num sentimento de superiores contra inferiores, poderia ser exemplificado pela prática da doutrina identitária cristã levada ao extremo por pessoas não capazes de praticá-la com razoabilidade. No entanto, a história também mostra o contrário, exemplos da “religião genuína” e verdadeiramente piedosa. Essa compreensão mais favorável da importância da fé e de sua força profundamente vinculante poderia ser vista desde um ponto de vista positivo da substância constitutiva de elementos referenciais que fundamentam essa fé. Um exemplo de proposta interpretativa de tais elementos religiosos referenciais, que poderia fundamentar uma postura de tolerância por parte do cidadão de fé, é a compreensão do relato fundante da doutrina bíblica cristã que diz respeito ao livre arbítrio, pois essa doutrina, ao ser apresentada em forma de uma norma positiva – qual seja, “do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”, ao custo de se perder a conexão com o Divino devido à mistura com o profano –, estabelece o livre arbítrio como valor moral primordial presente no relato bíblico inicial. Visto que a liberdade está para o amor assim como o oxigênio para o fogo, ou seja, o segundo não se sustenta sem a presença do primeiro, o estabelecimento de tal norma positiva no drama bíblico ofereceria uma opção de saída desse relacionamento Divino/humano, o que sugere que Deus poderia querer se relacionar por amor e não por obrigação. O cristão que diz conhecer esse amor fundado na liberdade teria a missão de reproduzir esse amor não opressivo. Posteriormente, o episódio da crucificação ensinou outro tipo de amor, o amor sacrificial que dá o primeiro passo para a reconciliação, que sofre o ônus do perdão, que percorre o caminho da volta até o outro. Assim como os diálogos platônicos ensinam que um importante ato de justiça que se pode praticar é sofrer o ônus da volta (descida) para a caverna a fim de se anunciar aos demais que há vida fora dela³⁹¹, também o relato cristão diz que Cristo desceu para anunciar, com sua morte e ressurreição, que há vida além das fronteiras da sensibilidade humana. Por sua atitude de “descer”, Jesus é chamado, no relato bíblico, de “a justiça de Deus”. Assim, portanto, descer resignadamente até o outro seria, em muitas perspectivas, um ato de justiça. Como se lê na bíblia, “o fruto da justiça semeia-se em paz para os que procuram a paz”.³⁹² Nessa perspectiva, o sentimento de egoísmo (superioridade moral) daria lugar ao de superrogação nas relações comunitárias.

³⁹¹ Willian Altman diz que “voltar à Caverna é Justiça e [...] esse é o ensinamento central em torno do qual tudo na República, bem como tudo nos diálogos platônicos, como um todo, gira.” ALTMAN, William H. F. *Plato the teacher: the crisis of Republic*. Lanham: Lexington Books, 2012, p. 205, tradução nossa. Ver também FERREIRA, Rosana N. M. **O método para a descoberta da justiça em Platão**. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 12. n. 2 (2021), p. 13-145. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/58170/34730>>.

³⁹² Ver o livro bíblico de Tiago, capítulo 3, versículo 18.

Esse seria um exemplo de proposta interpretativa de um elemento da visão cristã que, assim compreendida, poderia ser percebida como doutrina abrangente razoável e ter potencial de aceitação para fundamentar uma postura de tolerância para com as demais doutrinas abrangentes identitárias. Essa proposta poderia ser praticada de forma razoável por cidadãos de fé, que entendam, a partir de sua própria doutrina abrangente, as fronteiras da própria liberdade e imponham autonomamente a si próprios esse limite (aceitar a liberdade do outro permitindo que ele tenha a opção de saída para outras possibilidades de relacionamento, mesmo que pareça ao cidadão de fé que a atitude alheia seja uma mistura com o profano). Sendo assim, a atitude de se mover em direção ao outro para a reconciliação seria a expressão de amor sacrificial ao próximo, necessária e autoimposta, que o agente assumiria como um dever oriundo de sua própria obrigação de fé religiosa baseada no exemplo Divino de observação do princípio de livre arbítrio e valor imensurável do outro. Paul Weithman (2016) discute o argumento de Timothy Jackson que diz que “os cristãos não podem exigir que outros aceitem um arranjo político específico por amor (ágape), mas eles mesmos devem fazê-lo ou violaram sua própria integridade.”³⁹³ Jackson continua dizendo que a questão é ética e não apenas psicológica. Ele afirma que apesar de eventualmente ser possível se submeter a um “empobrecimento cognitivo [véu da ignorância] e agir com base em menos informação do que se poderia de fato obter, nunca é correto submeter-se a um empobrecimento moral e agir com menos virtude. Nunca é apropriado renunciar ao amor, mesmo que fosse possível fazê-lo pelo amor próprio.”³⁹⁴ Paul Weithman pensa que:

Dizer que o emprego de tal critério "às vezes pode ser permissível" não é, naturalmente, dizer que é sempre admissível ou que é necessário. Na opinião de Jackson, o que determina se seu uso é permitido é a razão que se tem para acreditar na adequação do critério e/ou por agir sobre os princípios escolhidos por esse critério. Jackson argumenta que o Rawls posterior pode oferecer apenas argumentos pragmáticos para escolha sob a incerteza que o véu impõe. Rawls agora pode oferecer, afirma Jackson, apenas argumentos baseados na divisão de visões religiosas e filosóficas e sobre a conveniência prática de abstrair-se deles ao discutir sobre privilégios fundamentais da justiça. Razões desse tipo, ele afirma, não são o tipo de razões em virtude das quais é permitido aos cristãos adotar os princípios de Rawls.³⁹⁵

³⁹³ JACKSON, Timothy P. *To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice*. Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers: Vol. 8: Iss. 4, Article 1. 1991, p. 443, tradução nossa.

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ WEITHMAN, Paul J. *Rawls, political liberalism, and reasonable faith*. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 45, tradução nossa.

Weithman entende que “Jackson admite que o desejo de alcançar a cooperação social e as razões associadas que se poderia ter para aceitar a visão de Rawls poderia obter sua força motivacional ‘por amor em si’”³⁹⁶. Jackson admitiria que o amor cristão poderia movê-los para a cooperação social com base na igualdade e que se poderia admitir os princípios de Rawls porque eles tornariam isso possível. “Cristãos, Jackson pensa, devem ter razões teológicas para aceitar e agir sobre princípios escolhidos na posição original. A virada supostamente pragmática de Rawls e a privatização da religião que seu pragmatismo dita o impedem de oferecê-los.”³⁹⁷ Mas isso não impediria que outros oferecessem tais razões teológicas que afirmassem a concepção política de justiça na razão pública. Cohen e Nagel (2009) pensam que:

ao insistir na importância de um terreno de justificativa política que seja consistente com tais compromissos finais, mas que não dependa deles, Rawls não estava desvalorizando a religião. Pelo contrário. A importância da liberdade e de separar o Estado da religião é que eles possibilitam o compromisso de todos os membros de uma sociedade pluralista com instituições políticas comuns e um empreendimento compartilhado de justificativa pública, apesar de suas discordâncias finais sobre a natureza do mundo, os fins da vida e o caminho para a salvação.³⁹⁸

Para os comentaristas, o estudo de Rawls sobre a história da inquisição nos primeiros anos após a guerra e sua rejeição ao cristianismo ortodoxo estariam de mãos dadas com sua rejeição da longa história da igreja de usar “‘poder político para estabelecer sua hegemonia e oprimir outras religiões’. Mas ele permaneceu com a intenção ao longo de sua carreira de mostrar que a tolerância não dependia do ceticismo religioso — que era compatível com a fé no sentido mais pleno e poderia ser abraçada por pessoas de fé.”³⁹⁹

³⁹⁶ Ibidem.

³⁹⁷ Ibidem, p. 46.

³⁹⁸ COHEN & NAGEL, apud RAWLS, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Edited by Thomas Nagel. Copyright Harvard University Press, 2009, p. 21, tradução nossa.

³⁹⁹ Ibidem, p. 22.

5 DIFERENTES FORMAS DE VIVER SOB O MESMO ARCO-ÍRIS

O problema contemporâneo sobre a disputa política entre representantes das diferentes doutrinas abrangentes identitárias – que reivindicam poder para gerir a fundamentação normativa, de ações do Estado, na formação dos futuros cidadãos – e as relações das ações do Estado com a teoria da justiça de John Rawls foram o objeto de investigação aqui proposto, através de análises construídas por meio do que se pode considerar uma filosofia política aplicada. A apresentação do problema se deu a partir da demonstração da atual, porém há muito recorrente, unilateralidade conceitual que norteia documentos referenciais para a educação nacional em detrimento da ampla pluralidade teórica sobre concepções identitárias que pleiteiam ter suas vozes ouvidas no debate público. O forte embate político se dá tanto na esfera acadêmica, na qual correntes teóricas são propostas, quanto na esfera popular, em que grupos sociais com concepções morais diversas disputam espaço no debate público. O caso Curitiba foi tomado como exemplo de posicionamento normativo Estatal que tem gerado denúncias populares de um eventual uso ilegítimo do Estado para reduzir a liberdade religiosa de famílias na fundamentação moral que norteia a formação de suas crianças. No entanto, outros exemplos de ações normativas ancoradas no conceito de identidade de gênero poderiam ser demonstrados como exemplos que embasam denúncias dos diferentes grupos em disputa, visto que esse conceito, embora amplamente aderente ao discurso acadêmico, ainda é fortemente rejeitado por setores sociais com outros pontos de vista.

Diante do contexto de instabilidade social e política provocado por tal disputa, foi questionado se seria justo e democrático o Estado assumir um ponto de vista moral, como historicamente acontece, em detrimento de outros possíveis. Propôs-se analisar a questão tendo como pressuposto referencial a concepção filosófica rawlsiana, que propõe a justiça como equidade como base teórica para se pensar e debater questões de justiça e liberdades básicas em sociedades democráticas profundamente expostas a conflitos surgidos como consequência natural do uso livre da razão.

Fez-se a retomada do percurso histórico dos estudos identitários que culminou na mudança conceitual de referenciais ancorados na identidade embasada no sexo para a identidade embasada no conceito de gênero. Esse giro epistemológico se deu por meio dos estudos feministas que, então, objetivavam criar base teórica suficientemente rigorosa para fundamentar pressupostos igualitários para a condição da mulher na vida social. Mais tarde, a pauta LGBTQIA+ absorveu o conceito de identidade de gênero a utilizando também como recurso de luta política para reivindicação de direitos, como é o caso da teoria *queer*.

A diversidade conceitual presente no debate público quanto ao tema da identidade sexual e/ou concepção de si mesmo foi demonstrada através da revisão bibliográfica de estudos e propostas interpretativas da formação da identidade de gênero. Mostrou-se como Simone de Beauvoir parte da premissa existencialista, em que se observa o princípio de que a existência precede a essência e, portanto, o agente deveria ter ciência do próprio desamparo para que ele mesmo construísse a substância tida como sua essência. Judith Butler parte da premissa performática de que não haveria identidade de gênero por trás das expressões de gênero, sendo esta performada e existindo apenas quando expressada, daí a premissa de que a identidade seria algo desvinculado da realidade biológica. Charlotte Witt defende o uniessencialismo de gênero desde uma perspectiva aristotélica, sustentando que, assim como o que define um artefato é sua finalidade, a finalidade do corpo sexuado seria a reprodução. O gênero seria a própria essência do ser corporificado. No entanto, aceita a diversidade não binária como escolha livre do sujeito. Baron-Cohen e Doren Kimura debatem as influências biológicas na formação da identidade e defendem que, apesar de importantes influências sociais, as características biológicas inatas na formação da subjetividade não podem ser ignoradas. Finalmente, demonstrou-se como Versaldi e Zani partem da filosofia, da antropologia e da teologia para esclarecerem a perspectiva metafísica cristã (católica) que defende que, além de influências naturais e sociais, a subjetividade humana também estaria vinculada a propósitos espirituais. Diante dessa amostra de pluralidade de pontos de vista, a justiça como equidade rawlsiana foi analisada como um referencial para lidar, a partir de sua concepção de justiça política liberal, com a diversidade de doutrinas morais em disputa por poder coercitivo e influência política.

Alguns conceitos da teoria rawlsiana foram discutidos, assim como críticas a eles endereçadas. Foi apresentado o procedimento da posição original, cuja finalidade objetiva oferecer uma estratégia de raciocínio que as partes em disputa poderiam usar para se posicionar, intelectualmente, a partir de um ponto de vista coberto pelo véu da ignorância, de modo que pudessem estabelecer os princípios de justiça capazes de fundamentar as bases normativas das principais instituições que moldam a vida social comum. Outros conceitos fundamentais da teoria rawlsiana foram discutidos no intuito de se fundamentar o debate do problema em investigação, visto que ao construir sua proposta teórica, Rawls tinha em perspectiva problemas de natureza semelhante.

No último capítulo foi debatido se as doutrinas identitárias abrangentes, cristã e feminista/LGBTQIA+ poderiam ser tipificadas como razoáveis de acordo com os critérios rawlsianos. Essa discussão se fez devido à importância do critério de razoabilidade das

doutrinas abrangentes, no sistema teórico do filósofo, como um pré-requisito fundamental para que tais doutrinas sejam manifestas de forma igualitária no debate público. Pôde ser verificado que a justiça como equidade propõe, para um Estado democrático com um sistema político liberal, dois princípios de justiça que sirvam de diretrizes para as instituições básicas. Outro importante princípio que colaboraria para a estabilização social, argumentado na justiça como equidade, diz respeito à ação do Estado diante da pluralidade de doutrinas abrangentes que, na opinião de Rawls, não deveria favorecer qualquer uma delas. Os acordos entre as doutrinas deveriam se fundamentar, segundo o filósofo, em arranjos tão somente políticos nos quais disputas sobre a verdade não caberiam. A tolerância quanto às liberdades de consciência, crença e expressão seria restrita apenas naqueles casos em que a ordem pública estivesse ameaçada.

A partir dos critérios rawlsianos de razoabilidade se confirmou que as concepções identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã, se fariam razoáveis quando seus representantes pudessem praticá-las de forma razoável, respeitando os limites do juízo de forma a não impor sua doutrina em detrimento da aniquilação política das demais. Viu-se que uma doutrina abrangente pode ser considerada razoável quando pode ser praticada de forma razoável. Portanto, desde a análise de elementos que integram o conteúdo das referidas doutrinas, até a discussão de reivindicações por elas realizadas, é possível concluir que ambas têm potencial para a razoabilidade desde que seus representantes observem, entre outros elementos, os limites do juízo assim como Rawls os compreende, ou seja, que aceitem que sua doutrina é uma entre outras possíveis de serem legitimamente vividas como uma das concepções de bem existentes na sociedade. Sendo possível praticá-las com razoabilidade, ambas estariam legitimadas, desde uma concepção rawlsiana, para coexistirem pacificamente na cultura de fundo e serem apresentadas como concepções de bem aos futuros cidadãos na escola pública. No entanto, a normatização dessa coexistência e eventual exposição, pelo Estado, de tais concepções aos futuros cidadãos, bem como os limites das liberdades parentais na administração do melhor interesse da criança e outros assuntos pertinentes ao tema, são objetos de investigação que será realizada futuramente.

A análise da severa rivalidade política entre cidadãos de grupos sociais, com pontos de vistas divergentes, vinculados às doutrinas abrangentes identitárias feministas/LGBTQIA+ e a cristã, poderia ser comparada com o fenômeno do arco-íris. Para uns o arco-íris é símbolo de diversidade sexual, para outros, símbolo da aliança de paz entre Deus e a humanidade e, embora apropriado por ambos, pode ser tomado simbolicamente por todos justamente porque não está sob o controle de quem quer que seja. Assim também a interpretação de como a liberdade deveria ser normatizada é reivindicada pelos grupos para ser utilizada segundo seu

ponto de vista, embora não devesse ser monopolizada por nenhum deles. O problema é que, assim como o arco-íris é uma reação fenomênica que pode refletir muitas cores não detectadas por olhos humanos devido à incapacidade destes de enxergar todas elas (diferentemente de outros animais que têm capacidade de vê-las e podem ter uma experiência visual completamente diferente da humana ao contemplá-lo), os limites da liberdade são percebidos de formas diferentes pelos agentes que podem imaginar que sua perspectiva seria a totalidade da realidade possível. Sendo assim, talvez a consciência da própria limitação intuitiva de se apreender o que realmente pode ser a verdade última das coisas – ou seja, a humilde ciência de que aquilo que não se conhece pode ser ainda mais extenso do que o já apreendido pela razão – pudesse ser determinante para que a razoabilidade possa estar presente em cada um. Rawls diz que, assim procedendo, as diferentes associações, independentemente de sua geração, poderiam “reunir em um único sistema todas as perspectivas individuais e atingir juntas princípios reguladores que podem ser afirmados por todos, na medida em que vivem de acordo com eles, cada um de seu próprio ponto de vista.”⁴⁰⁰ Afinal, o arco-íris é percebido de formas diferentes dependendo do ponto de vista de quem o observa e é mais do que se pode ver. “A pureza de coração, se pudéssemos atingi-la, consistiria em ver isso claramente e agir com graça e autocontrole em virtude desse entendimento”.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ RAWLS, John. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 514, tradução nossa.

⁴⁰¹ Ibidem.

REFERÊNCIAS

AUDARD, CATHERINE. *The Idea of "Free Public Reason"*. Ratio Juris. Vol. 8 No. 1 March 1995 (15-29).

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer** – Palavras e Ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAYNES, Kenneth. *Deliberative democracy and public reason*. Veritas, v. 55, n. 1, jan/abr. 2010, p. 135-163.

_____. *Constructivism and Practical Reason in Rawls*. *Analyse & Kritik* (1992), S. 18-32 © Westdeutscher Verlag, Opladen.

BARON-COHEN, Simon. **Diferença essencial: a verdade sobre o cérebro de homens e mulheres**. Tradução de Neusa Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BAEHR, Amy R. *Liberal Feminism Comprehensive and Political*. Apud ABBEY, Ruth. *Feminist interpretations of John Rawls*. The Pennsylvania State University, 2013 (150-166).

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

BRIGHOUSE, Harry. & SWIFT, Adam. *Parents' Rights and the Value of the Family*. *Ethics* 117 (October 2006): 80–108 © 2006 by The University of Chicago. Disponível em: <<http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/BrighouseSwiftPRVF.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2021.

BRASIL. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos / Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos**. – Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007. 76 p. Disponível em: <<https://mid-educacao.curitiba.pr.gov.br/2014/9/pdf/00045016.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

CRETELLA, Michelle. *Gender Dysphoria in Children*. Artigo. *The American College of Pediatricians*. 2016. Disponível em: <https://acpeds.org/position-statements/gender-dysphoria-in-children>. Acesso em: 31 ago. 2019.

CONSANI, Cristina Foroni. **Consenso, conflito e o conceito do político: uma avaliação das críticas de Mouffe a Rawls**. (137-159) 2021. Apud CONSANI, Cristina Foroni; MOURA, Julia Sichieri; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

CURITIBA, **Plano de Formação Continuada da Rede Municipal de Curitiba**. Prefeitura Municipal de Curitiba, 2019. Disponível em: <https://mideducacao.curitiba.pr.gov.br/2019/7/pdf/00228626.pdf>. Acesso em: 28 set. 2019.

DANIELS, Norman. *Reflective Equilibrium*. Apud JON MANDLE; DAVID A. REIDY (eds.). *The Cambridge Rawls lexicon*. Cambridge University Press (2015).

DIGIÁCOMO, Murillo José & DINIZ, Hirmínia Dorigan de Matos. **Parecer 02/2014 – CAOPEduc** (centro de apoio operacional as promotorias de justiça da criança e do adolescente e da educação), 2014. Disponível em:

<<https://mid-educacao.curitiba.pr.gov.br/2014/9/pdf/00045012.pdf>> ou

<https://educacao.curitiba.pr.gov.br/conteudo/textos-educacao-e-diversidades/5803>. Acesso em: 20 set. 2021.

EIA. Harald. *Hjernevask*. Documentário. NRK1, 2010. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=G0J9KZVB9FM&list=PL7wMiNA1tIPjx1hud4oWunVbEF2B4M1jh>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

FERREIRA, Rosana N. M. **Críticas feministas à miopia quanto as questões das mulheres e crianças**. Revista Educação Inclusiva, Edição Especial – Volume 4, Número 3 - 2021. Disponível em: <<https://revista.uepb.edu.br/REIN/article/view/577/737>>. Acesso em: 25 fev. 2022.

FERREIRA, Rosana N. M.; FRANKLIN, Karen. **Discussões sobre identidade de gênero e as tensões no ambiente escolar**. Problemata: Revista Internacional de Filosofia v. 11. n. 3. 2020, p. 49-70. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/53752/31625>>. Acesso em: 01 fev. 2021.

FAUSTO-STERLING, Anne. **Dualismo em duelo**. Artigo. Trad. Plínio Dentzien. Cadernos Pagu (17/18) 2001/02: pp.9-79. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n17-18/n17a02.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2019.

FURLANI, Jimena. **Educação sexual na sala de aula: Relações de gênero, orientação sexual e igualdade étnico-racial numa proposta de respeito às diferenças**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.

JACKSON, Timothy P. *To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice. Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 8: Is. 4, 1991. Disponível em: <https://place.asburyseminary.edu/faithandphilosophy/vol8/iss4/1>. Acesso em: 15 abr. 2022.

KAUFMAN, Alexander. *Stability, Fit, and Consensus. The Journal of Politics*, Vol. 71, No. 2 (Apr., 2009), pp. 533-543. *Published University of Chicago Press*. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30218969>>. Acesso em: 10 jan. 2022.

KIMURA, Doreen. *Sex Differences in the Brain: Men and women display patterns of behavioral and cognitive differences that reflect varying hormonal influences on brain development*. Scientific American. 1999. Disponível em: <<http://www.ucd.ie/artspgs/langimp/genderbrain.pdf>>. Acesso em: 29 jun. 2019.

KLEIN, Joel. **Reflexões sobre o construtivismo Kantiano: uma leitura de Kant à luz de Rawls**. Apud CONSANI, Cristina Foroni; MOURA, Julia Sichieri; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). **Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls**. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021. (137-159). Disponível em: <9b34d5_7cea6270c584422c9443f59f0d7796e9.pdf> (<fundarfenix.com.br>)>. Acesso em: 26 fev. 2022.

KRASNOFF, Larry. *The reasonable and the rational*. Apud JON MANDLE; DAVID A. REIDY (eds.). *The Cambridge Rawls lexicon*. Cambridge University Press, 2015.

KUHNEN, Tânia A. **É possível dizer algo novo sobre essencialismo de gênero?** Resenha. Universidade Federal de Santa Catarina. Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 395-412, janeiro-abril, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000100025>. Acesso em: 01 jul. 2019.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *A theory of justice and its critics*. Stanford University Press, 1990.

LADEN, Anthony Simon. *Constructivism as Rhetoric*. Apud MANDLE, Jon; REIDY, David A. *A Companion to Rawls*. First Edition. Edited by Jon Mandle and David A. Reidy © 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/47463/37122>. Acesso em: 22 set. 2019

MARTIN, Rex. *Overlapping consensus*. In.: Jon Mandle, David A. Reidy (eds.). *The Cambridge Rawls lexicon*. Cambridge University Press (2015).

MELTON, Grace. *Biden’s Memo on LGBTQ Policies Abroad Is Ideological Colonialism*. Publicado em 23/02/2021. Disponível em: <<https://www.dailysignal.com/2021/02/23/bidens-memo-on-lgbtqi-policies-abroad-is-ideological-colonialism/>>. Acesso em: 20 jun. 2021.

MOURA, Julia Schieri. **Compreendendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls**. 192 f. Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2013.

NUSSBAUM, Martha. *Rawls and Feminism*. Apud FREEMAN, Samuel. *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.

OKIN, Susan Moller. *Justice, Gender and the Family*. Princeton University Press. 1989.

O’LEARY, Dale. *The Gender Agenda*. Vital Issues Press. Lafayette, Louisiana. 1997. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.org/learygenderagenda.htm>>. Acesso em: 28 jul. 2019

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. Ed. Loyola. 2ª Ed., 2005. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=MdyZgbHCZ64C&pg=PA52&lpg=PA52&dq=TEORIA+REALISMO+SEM%3%82NTICO&source=bl&ots=vCpirjcbxq&sig=RDnkrfsLINSyPaNMAD4d3Y2AreY&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwj2rOyl6rdAhUGhpAKHTkKALgQ6AEwCXoECAIQAAQ#v=onepage&q&f=true>>. Acesso em: 02 fev. 2019.

OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021. (137-159). Disponível em: <9b34d5_7cea6270c584422c9443f59f0d7796e9.pdf (fundarfenix.com.br)>. Acesso em: 26 fev. 2022.

ONU BRASIL. **Glossário de termos do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5: Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas**. Org. Haroldo Machado Filho. Organização das Nações Unidas, 2016. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2017/05/Glossario-ODS-5.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

PETERSSON, B. *Wide Reflective Equilibrium and Justification of Moral Theory*. Apud BURG; WILLIGENBURG (Eds.). *Reflective Equilibrium: Essays in Honour of Robert Heeger*. Dordrecht (PB): Kluwer, 1998, p. 89-99.

QUONG, Jonathan. *On the Idea of Public Reason*. Apud MANDLE, Jon; REIDY, David A. *A Companion to Rawls. First Edition. Edited by Jon Mandle and David A. Reidy*. © 2014 John Wiley & Sons.

RAWLS, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Edited by Thomas Nagel. Copyright Harvard University Press, 2009.

_____. **A ideia de razão pública revisitada**. Apud WERLE, D. L.; MELO, R. S. *Democracia Deliberativa*. Trad. e org. WERLE & MELO. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **A ideia de um consenso por justaposição**. *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, nº 1, Oxford, Oxford University Press, 1987. Apud RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Org. Catherine Audard. Trad. Irene A. Paternot. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

_____. **A prioridade do justo e as concepções do Bem**. (1988). Apud RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. Trad. Irene A. Paternot. Org. Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A theory of justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. **História da filosofia moral**. Org. Bárbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. Martins Fontes. São Paulo, 2005.

_____. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly. Trad. Cláudia Berliner e Álvaro de Vita. – 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

_____. **Justiça e Democracia**. Trad. Irene A. Paternot. Org. Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Kantian Constructivism in Moral Theory**. *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572. Apud RAWLS, John. *John Rawls Collected papers*. Edited by SAMUEL FREEMAN. Harvard University Press. 1999.

_____. **O campo do político e o consenso por justa posição.** *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, nº 1, Oxford, Oxford University Press, 1987. Apud RAWLS, John. **Justiça e democracia.** Org. Catherine Audard. Trad. Irene A. Paternot. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

_____. **O Liberalismo Político.** Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Ática. 2000.

_____. **Outline of a Decision Procedure for Ethics.** *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 2 (apr., 1951), pp. 177-197. Apud RAWLS, John. **John Rawls Collected papers.** Edited by SAMUEL FREEMAN. Harvard University Press. 1999.

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

_____. **Reply To Habermas.** *Journal of Philosophy* 92. 1995. Apud RAWLS, John. **Political Liberalism.** New York. Columbia University Press, 1996.

_____. **The law of peoples; With, The idea of public reason revisited.** Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999.

_____. **The idea of public reason revisited.** 1999. Apud RAWLS, John. **The law of peoples; With, The idea of public reason revisited.** Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1999.

_____. **Uma teoria da justiça.** Trad. de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REIDY, David A. **From Philosophical Theology to Democratic Theory Early Postcards from an Intellectual Journey** (p. 9-30). Apud MANDLE, Jon; REIDY, David A. **A companion to Rawls.** Edited by Jon Mandle and David A. Reidy. Wiley Blackwell, 2014.

SANDEL, M. J. **O liberalismo e os limites da justiça.** Trad. C.P. Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SCANLON, T. M. **Rawls on Justification.** Apud FREEMAN, S. **The Cambridge Companion to Rawls.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 139-167.

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99. Disponível em: <https://archive.org/stream/scott_gender#page/n29/mode/2up>. Acesso em: 13 fev. 2020.

STERBA, James P. **Reconciling Public Reason and Religious Values.** *Social Theory and Practice*, vol. 25, no. 1, spring 1999, p. 1. *Gale Academic OneFile.* Disponível em: <link.gale.com/apps/doc/A55426838/AONE?u=capes&sid=bookmark-AONE&xid=507fa14c>. Acesso em: 25 out. 2021.

SVEINSDÓTTIR, Ásta Kristjana. **Comments on Charlotte Witt's The Metaphysics of Gender.** *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, v. 8, n. 2, p. 1-5, 2012. Disponível em: <<http://sgrp.typepad.com/sgrp/spring-2012-symposium-witt-on-the-metaphysics-of-gender.html>>. Acesso em: 15 set. 2019.

VERSALDI, Giuseppe Card. & ZANI, Arciv. Ângelo Vincenzo. ***Maschio e Femmina Li Creò: Per Una Via Di Dialogo Sulla Questione Del Gender Nell'educazione***. Congregação para a Educação Católica. 2019. Disponível em: <http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0996_ITA.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2019.

WEBER, Thadeu. **Os limites do liberalismo: uma crítica comunitarista**. Veritas: Porto Alegre, v. 63, n. 1, jan-mar. 2018, p. 323-340.

WEITHMAN, Paul J. ***Rawls, political liberalism, and reasonable faith***. New York: Cambridge University Press, 2016.

WERLE, Denilson. **Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls**. Artigo. Dissertatio [34] (183-207), 2011.

WITT, Charlotte. ***The Metaphysics of Gender***. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. Disponível em: <<http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/08/Studies-in-Feminist-Philosophy-Charlotte-Witt-The-Metaphysics-of-Gender-Studies-in-Feminist-Philosophy-Oxford-University-Press-USA-2011.pdf>>. Acesso em: 22 maio 2019.