



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAPHAEL BRASILEIRO BRAGA

**ALTRUÍSMO E TOLERÂNCIA EM MEIO AO
PLURALISMO:**
A Proposta de John Rawls em favor de uma Sociedade Justa

FORTALEZA-CE
2010

RAPHAEL BRASILEIRO BRAGA

**ALTRUÍSMO E TOLERÂNCIA EM MEIO AO
PLURALISMO:**

A Proposta de John Rawls em favor de uma Sociedade Justa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda

FORTALEZA-CE
2010

RAPHAEL BRASILEIRO BRAGA

**ALTRUÍSMO E TOLERÂNCIA EM MEIO AO
PLURALISMO:**

A Proposta de John Rawls em favor de uma Sociedade Justa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Maria Arruda de Souza – Orientador
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes - Examinador
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo - Examinador
Universidade Federal da Paraíba

À minha amada esposa e grande amiga
Flávia Carinne Brasileiro

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao meu Senhor e Salvador Jesus Cristo. A Ele devo minha vida, meu louvor, toda honra e toda glória, pois sem Ele eu nada poderia ter feito. Dele, por meio d'Ele, e para Ele são todas as coisas. A Ele, pois, a glória eternamente.

Agradeço também à Flávia Carinne Brasileiro, minha esposa amada, bênção de Deus na minha vida. Em todos os momentos, bons e ruins, está sempre ao meu lado me enchendo de amor e carinho.

Aos meus pais Narcélio Abreu Braga e Jussileide Brasileiro Braga pelas orações e amor até o presente momento.

Aos meus irmãos Nairto e Sandra, Kelly e Edson, seus respectivos cônjuges, Matheus, Gabriella e Deborah, meus sobrinhos.

Ao senhor e senhora Alexandre e Verônica Vieira, meus sogros, pelas orações e força.

Ao meu amado irmão em Cristo Carlos Martinho Rodrigues, que tanto me ajudou e orou por mim.

Ao meu professor, orientador e amigo José Maria Arruda pelo apoio incondicional durante toda essa jornada.

Aos professores Custódio Almeida e Maria Aparecida Montenegro pelas bolsas do Pibic durante a graduação.

Aos professores Emanuel Germano Nunes e Edmilson Alves de Azevedo pelas contribuições e pela gentileza em participar da minha Banca de Defesa de Mestrado.

Aos meus grandes amigos do peito Samuel Sérvio e Get Machado. E aos também mui amigos Moab, Leila, Teresinha e Nathália.

Às Casas de Cultura Britânica e Francesa pelo ensino dos idiomas.

À CAPES pela bolsa de fomento à pesquisa, fundamental para o desenvolvimento dessa dissertação.

“Os verdadeiros problemas dos verdadeiros filósofos
são aqueles que atormentam e incomodam a vida”.
(Paul Valéry)

RESUMO

Para John Rawls, uma sociedade justa é, em princípio, uma comunidade política onde prevalecem a cooperação, o senso de justiça e as virtudes da cidadania. Sua teoria apresenta princípios de justiça, que servirão de fundamento para uma estrutura básica social bem-ordenada, na qual cada cidadão age justamente e contribui para a manutenção de instituições justas. Para Robert Nozick, porém, um Estado justo em relação aos seus cidadãos nada mais é do que um Estado que respeita a conduta individual. O autor afirma que um Estado não tem o direito de forçar uma pessoa mais privilegiada a contribuir com um menos favorecido a fim de que este tenha seu bem-estar aumentado. Se você for forçado, seja pelo Estado, seja por alguém, a contribuir para o bem-estar de terceiros, seus direitos estarão sendo violados. Diante disso, Nozick afirma que o *Estado Mínimo* é o mais extenso que se pode justificar. Qualquer outro mais amplo viola os direitos dos cidadãos.

Palavras-Chave: Justiça como Equidade; Estado Mínimo; Direitos Individuais.

ABSTRACT

For John Rawls, a fair society, at first, is a political community where there is the prevalence of cooperation, sense of justice and citizenship virtues. His theory presents the principles of justice, which will be the basis for a well-organized social basic structure in which each citizen acts with justice and contributes for the maintenance of fair institutions. However, for Robert Nozick a fair State with its citizens is a State that respects the individual behavior. The author says that a State does not have right of force a person more privileged to contribute with a less privileged in order to this has increased his well-being. If you are forced, or by State, or by any person, to contribute to well-being of third party, your rights are violated. Like this, Nozick says that the Minimal State is the most extensive that we can justify. Any other wider violate the citizens' rights.

Key Words: Justice as Fairness; Minimal State; Individual Rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 – O OBJETO E OS PRESSUPOSTOS DA TEORIA DE JOHN RAWLS.....	20
1.1 A Estrutura Básica da Sociedade.....	20
1.2 O Fato do Pluralismo.....	27
1.3 O Indivíduo Razoável e Racional.....	35
1.4 A Crítica Rawlsiana à Teoria Utilitarista.....	45
CAPÍTULO 2 – O ARGUMENTO DA POSIÇÃO ORIGINAL E SUAS IMPLICAÇÕES.....	57
2.1 A Posição Original.....	57
2.1.1 Thomas Hobbes.....	57
2.1.2 John Locke.....	59
2.1.3 Jean J. Rousseau.....	61
2.1.4 Immanuel Kant.....	63
2.1.5 John Rawls.....	65
2.2 Princípio da Liberdade e Princípio da Diferença.....	76
2.2.1 O Princípio da Liberdade.....	78
2.2.2 O Princípio da Diferença.....	83
2.3 Três Justificativas.....	90
2.3.1 Equilíbrio Reflexivo.....	90
2.3.2 Consenso por Justaposição.....	92

2.3.3 Regra <i>Maximin</i>	96
CAPÍTULO 3 – A PROPOSTA LIBERTÁRIA COMO UMA ALTERNATIVA À TEORIA DE RAWLS.....	100
3.1 Considerações Preliminares sobre a Teoria Libertária.....	100
3.2 Das Agências de Proteção ao Estado.....	102
3.3 Do Estado Mínimo à Crítica a John Rawls.....	108
3.4 A Aquisição Inicial de Propriedade.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	126

INTRODUÇÃO

Ao analisarmos as assim chamadas Sociedades Democráticas Modernas percebemos uma diversidade cultural e de interesses cada vez mais acentuada. Por exemplo, ao olharmos para o Brasil, percebemos que vários partidos políticos são fundados e vez por outra um deles deixa de existir. Homens públicos trocam de partido a cada eleição. Os militantes partidários e eleitores muitas vezes se decepcionam e ou não votam mais em ninguém ou também trocam de partido, seguindo o exemplo dos candidatos e das pessoas pelas quais são orientadas politicamente. Centenas de times de futebol existem em nosso país. Todos os anos, inúmeros jogadores mudam livremente de time. A troca muitas vezes acontece em razão de ofertas salariais mais atraentes. Até mesmo os apaixonados torcedores podem, se assim acharem mais conveniente, trocar de time e passar a torcer por outro. Dentro das Universidades a situação não é diferente. No campo da Filosofia, encontramos filósofos analíticos, fenomenólogos, epistemólogos, pensadores ligados ao Liberalismo Político, ao Utilitarismo, e a tantas outras correntes de pensamento. Não há como entrar em pormenores e mostrar a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas, morais e hábitos culturais existentes no nosso país, pois esse trabalho tomaria todo o nosso tempo. Até mesmo dentro de uma família de três pessoas, por exemplo, vemos o pai, que não frequenta associações de entretenimento, torce pelo time Fortaleza, não gosta do Partido dos Trabalhadores, e assiste a novelas; o filho, que assiste a filmes, admira o presidente Lula, gosta de filosofia e de música clássica; a mãe, que não assiste a filmes, gosta de escutar forró, luta pelo bem estar de sua família e não é interessada em política, mas fica indignada com as injustiças sociais.

Em metrópoles tais como Nova Iorque ou São Paulo, por exemplo, encontramos uma grande diversidade de pessoas que têm seus ascendentes vindos dos mais diversos lugares do mundo, trazendo consigo os mais variados hábitos e formas culturais¹. Encontramos, nessas cidades, ingleses, acostumados a guiar seus carros pela mão esquerda; parisienses, que consideram rãs e *escargots* verdadeiras iguarias francesas. O bairro da Liberdade, em São Paulo, é habitado por japoneses e seus descendentes. Em algumas regiões do Japão é costume que o devedor pratique o suicídio na véspera do ano-novo com o intuito de limpar o nome da família. Para os ciganos da Califórnia, a obesidade é considerada como um indicador de virilidade, mas também é utilizada para conseguir benefícios junto aos programas de bem-

¹ Cf.: LARAIA, R. *Cultura: um conceito antropológico*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

estar social, por ser considerada uma deficiência física. A vaca, como alimento, é proibida para os praticantes do hinduísmo, da mesma forma que o porco o é para os muçulmanos. O nudismo é uma prática tolerada em algumas praias brasileiras, embora seja completamente reprovado por uma camada considerável da sociedade.

Cada um desses cidadãos carrega consigo uma vasta bagagem cultural, na qual estão seus valores morais, crenças, rituais e costumes. Segundo Laraia (2007, p. 48-9), a cultura está relacionada aos seguintes pontos: 1) explica o comportamento do homem, pois ele age de acordo com os padrões culturais de um povo; 2) determina, mediante o processo de imersão cultural, o comportamento do homem e a sua capacidade artística ou profissional; 3) é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Para ele, nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, nos condiciona a agir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade; condiciona o modo de ver o mundo; condiciona as apreciações de ordem moral e valorativa e os diferentes comportamentos sociais. Dado o processo de globalização do mundo contemporâneo, as sociedades consideradas democráticas têm-se tornado cada vez mais plurais. A pluralidade de doutrinas religiosas, morais e filosóficas, portanto, está irremediavelmente presente nas sociedades contemporâneas.

A difusão cultural é uma marca ineliminável do presente século. Vejamos o seguinte exemplo: um cidadão desperta num leito construído segundo o padrão originário do Oriente Próximo, mas modificado na Europa Setentrional, antes de ser transmitido à América. Sai de baixo de cobertas feitas de algodão cuja planta se tornou doméstica na Índia; ou de linho ou de lã de carneiro, um e outro domesticados no Oriente Próximo; ou de seda, cujo emprego foi descoberto na China. Todos esses materiais foram fiados e tecidos por processos inventados no Oriente Próximo. Ao levantar da cama, faz uso dos *mocassins*, que foram inventados pelos índios das florestas do Leste dos Estados Unidos, e entra no quarto de banho, cujos aparelhos são uma mistura de invenções europeias e norte-americanas, umas e outras recentes. Tira o pijama, que é vestuário inventado na Índia, e lava-se com sabão, que foi inventado pelos antigos gauleses; faz a barba, que é um rito masoquístico que parece vir dos sumerianos ou do antigo Egito.

Voltando ao quarto, o cidadão toma as roupas que estão sobre uma cadeira do tipo europeu-meridional e veste-se. As peças do vestuário têm a forma das vestes de peles originais dos nômades das estepes asiáticas. Seus sapatos são feitos de peles curtidas por um processo inventado no antigo Egito e cortadas segundo um padrão proveniente das civilizações clássicas do Mediterrâneo; a tira de pano de cores vivas que amarra ao pescoço é

sobrevivência dos xales usados nos ombros pelos croatas do século XVII. Antes de ir tomar seu *breakfast*, ele olha a rua através da vidraça feita de vidro inventado no Egito; e, se estiver chovendo, calça galochas de borracha descobertas pelos índios da América Central e toma um guarda-chuva inventado no sudoeste da Ásia. Seu chapéu é feito de feltro, material inventado nas estepes asiáticas.

De caminho para o *breakfast*, faz uma breve parada para comprar um jornal, pagando-o com moedas, invenção da Líbia antiga. No restaurante, o prato é feito de uma cerâmica inventada na China. A faca é de aço, liga feita pela primeira vez na Índia do Sul; o garfo é inventado na Itália Medieval; a colher vem de um original romano. Começa a comer uma laranja, vinda do Mediterrâneo Oriental, melão da Pérsia, ou talvez uma fatia de melancia africana. Toma café, planta abissínia, com nata e açúcar. A domesticação do gado bovino e a ideia de aproveitar o seu leite são originárias do Oriente Próximo e o açúcar foi feito pela primeira vez na Índia. Como prato adicional, talvez coma um ovo de uma espécie de ave domesticada na Indochina.

Acabando de comer, ele se encosta para fumar, hábito implantado pelos índios americanos e que consome uma planta originária no Brasil. Enquanto fuma, lê as notícias do dia, impressas em caracteres inventados pelos antigos semitas. Ao inteirar-se das narrativas dos problemas de injustiças sociais do mundo, agradece a uma divindade hebraica o fato de não sofrer influências imperialistas e não ter nada a ver com a miséria alheia².

Este exemplo tem por objetivo apontar para o fato de que a partir da modernidade, com muita clareza, podemos perceber a diversidade cultural e a tematização do individualismo. Com o advento dos ideais iluministas, o homem não mais procura a realidade intrínseca nas coisas, mas ele próprio dá significação aos objetos e ações no mundo. O sentido de tudo é dado pelo homem. Não há mais aceitação de nada como dado. Toda verdade deve ser fundamentada racionalmente quanto à sua pretensão de validade. Dessa forma, não havendo mais uma moral única a ser seguida, os seres humanos, atomizados e isolados, buscam cada vez mais apenas a satisfação de seus fins e interesses particulares. A modernidade produziu um vácuo de valores e o individualismo gerado como consequência é fruto de uma racionalidade utilitária pela qual o indivíduo busca minimizar suas perdas e maximizar seus ganhos, mesmo às custas do sofrimento de outras pessoas. A tese clássica da doutrina Utilitarista nos diz que devemos maximizar o bem coletivo por meio de uma decisão racional, bem este definido como a soma do bem-estar dos indivíduos que compõe a

² Exemplo extraído e adaptado de LARAIA, 2007.

coletividade considerada. Amartya Sen³ afirma, porém, que a racionalidade não é apenas uma questão de consistência e de maximização da utilidade, mas depende do contexto da ação, e, com isso, outras variáveis, em especial as considerações éticas, entram em jogo.

Para Sen⁴, a economia de bem-estar combina o comportamento autointeressado e o julgamento baseado no critério da utilidade. Segundo ele, a partir de 1930, na chamada “fase pós-utilitarista da economia de bem-estar”, o critério de utilidade dominante passou a ser o da “Otimalidade de Pareto”, ou da eficiência no espaço das utilidades. Considera-se que um determinado estado social atingiu um ótimo de Pareto se e somente se for impossível aumentar a utilidade de uma pessoa sem reduzir a utilidade de outra⁵. A “economia de bem-estar” é primordialmente uma teoria da exequibilidade, que veio fixar-se apenas na exequibilidade da maximização da utilidade, pela via das instituições de mercado, e na exequibilidade da satisfação do critério de Pareto.

Ao tratarmos de questões de Filosofia Política, não podemos deixar de apontar para dois aspectos fundamentais: a *exequibilidade* e a *desejabilidade*⁶. Por exequibilidade, entende-se, por exemplo, o que um governo pode ou não tem condições de fazer para aliviar a pobreza. Pode-se dar prioridade para aqueles que estão em piores condições e decidir deixar para um segundo momento a ajuda àqueles que decidiram ter uma vida marginal. A desejabilidade, por sua vez, procura saber que tipo de coisas seria desejável que um governo ensiasse a fim de minimizar a pobreza dos moradores de um determinado bairro. Por exemplo, qual cifra pode ser destinada para minimizar as carências básicas da população mais pobre; se é possível financiar refeições, roupas ou serviço médico básico. Em uma palavra, exequibilidade expressa que medida pode ser tomada, enquanto desejabilidade traduz-se por um ideal que se pretende alcançar. Segundo Kukathas e Pettit (1995, p. 15),

a exploração da exequibilidade e da desejabilidade caracteriza inevitavelmente todas as tentativas para inquirir, de forma sistemática, as tarefas que qualquer grupo ou entidade social deve empreender. Este ensinamento estende-se à tentativa de suscitar a mesma questão a propósito do Estado e da governabilidade em geral.

Para esses autores, a história da filosofia política é marcada por uma exploração dos fins desejáveis, não levando em consideração as questões de exequibilidade. Um ideal era perseguido: a análise dos conceitos relevantes para a apreciação do que é desejável.

³ Cf.: SEN, A. *Desenvolvimento como Liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

⁴ Cf.: SEN, A. *Sobre Ética e Economia*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

⁵ Cf.: PIMENTEL, E, A. *Dilema do Prisioneiro*: da Teoria dos Jogos à Ética. Belo Horizonte: Argumentum, 2007.

⁶ Cf.: KUKATHAS, C; PETTIT, P. *Rawls: Uma Teoria da Justiça e seus críticos*. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.

Semelhantemente, a análise isolada do exequível não proporcionou melhores resultados que a análise do desejável.

Essa, sem dúvida nenhuma, é a conjuntura político-social presente em sociedades democráticas contemporâneas. O grande desafio, portanto, de toda e qualquer tentativa de estruturação de um argumento político que tenha minimamente a pretensão de elaborar uma teoria sobre princípios de justiça não pode ser fundamentada colocando-se alheia às pertinentes questões ora apresentadas. Como herdeiros da atual situação de tais sociedades, John Rawls⁷ e Robert Nozick⁸ não ficam às margens dessa discussão. Percebemos em seus escritos político-filosóficos uma profunda inquietação diante desse problema e um mergulho ao âmago da questão.

Rawls articula e defende o que acredita ser a concepção de justiça mais razoável para uma constituição democrática liberal, a qual denominou *Justice as Fairness*, Justiça como Equidade. Sua teoria política é uma reflexão sistemática sobre as possíveis formas de governo. Estamos acostumados, ao falar de Filosofia Política, a questionamentos sobre se deve ou não haver Estado. Qual o papel do Estado? O que ele deve exigir dos cidadãos? Tais questões sempre giraram em torno das teorias políticas, o que de alguma forma Nozick também o faz. O que, porém, vemos de novidade na proposta de John Rawls? O objetivo de Rawls é apresentar uma teoria da justiça em defesa da Tolerância e do Altruísmo, meio segundo o qual, para Rawls, viabiliza a exequibilidade de princípios justos para uma sociedade democrática.

A novidade do trabalho de Rawls se dá a partir de 1971, com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*⁹.

O primeiro aspecto a referir sobre *Uma Teoria da Justiça* é que rompe abertamente com a preferência dos filósofos da primeira metade do século pela análise de ideais e princípios éticos em detrimento da exploração dos ideais e princípios a defender. Assinala um retorno ao estudo básico da desejabilidade, em particular do que é desejável ao nível da organização política e social (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 19).

⁷ “John (Jack) Bordley Rawls was born on February 21, 1921, in Baltimore, the second of five sons of William Lee and Anna Abell Rawls. [...] John Rawls died at his home in Lexington, on November 24, 2002, after a rapid but painless decline in his health” (POGGE, 2007, p. 4, 27).

⁸ Nozick nasceu em 16 de novembro de 1938, no Brooklyn. Tendo por pais um judeu e uma americana, Nozick estudou em Columbia, Princeton e Oxford. Posteriormente torna-se professor de Harvard University. Ele morre em 2002 depois de uma prolongada luta contra um câncer.

⁹ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta; Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

A partir de 1971, Rawls elabora uma teoria política na tentativa de conjugar os dois grandes valores buscados pelos seres humanos, que são a Liberdade e a Igualdade, com o objetivo de responder a uma pergunta muito complexa: *O que é uma sociedade justa?* Para tanto, ele trata das questões de desejabilidade, levando também em conta os aspectos de exequibilidade: “algo como a justiça possível entre os seres humanos, e não o ideal absoluto de justiça”¹⁰. Em sua apreciação do que seria o componente desejável de uma teoria da justiça, ele afirma que o objetivo é identificar princípios cuja aplicação conduza de forma intuitiva a julgar bem em casos concretos. Rawls entende que o que caracteriza uma boa teoria da justiça é o fato de ela, por exemplo, desaprovar a escravatura e a supressão das minorias, apoiar a liberdade de expressão e assegurar o bem-estar social, estando tudo isso em consonância com nossas tendências intuitivas de moralidade. “Uma boa teoria da justiça terá de explicar e sistematizar o nosso sentido intuitivo de justiça, da mesma forma que a lógica enuncia o nosso sentido de validade e a linguística, o de gramaticalidade” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 20).

Rawls, no entanto, como foi dito acima, não se limitou a restabelecer um estudo sobre as questões básicas a respeito dos critérios de desejabilidade. Sua originalidade está no fato de, ao desenvolver propostas desejáveis, argumentar em favor da exequibilidade das mesmas. Isso podemos perceber de forma bem clara na argumentação em favor da exequibilidade dos dois princípios de justiça por ele defendidos. Rawls sustenta que os dois princípios representam “uma concepção pública de justiça da qual poderia esperar que, depois de instalada, se mantivesse. Eles representam [um valor que não é] utópico, mas suscetível de ser alcançado” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 22). Com o objetivo de assegurar fins desejáveis e exequíveis, Rawls admite que uma teoria política deve ser julgada pela forma como afeta os indivíduos, ou seja, favoravelmente ao promover-lhes o bem, e desfavoravelmente caso tragalhes mal. Em outras palavras, defendendo a diversidade e a cooperação mútua no seio da sociedade. Bernard Manin¹¹ propõe que as concepções exequível e desejável dependem uma da outra, que uma sociedade deve ter presentes ambas as concepções. Para ele,

não podemos garantir que uma deliberação consoante com as regras estabelecidas será sempre racional, ou o mais racional possível. A fraqueza de teorias universalistas da justiça não reside em sua falta de realismo. Antes, aqueles que propõem essas teorias universalistas apresentam-se como modelos que permitem simultaneamente a avaliação das sociedades atuais (tornando possível determinar se a sociedade se aproxima mais ou menos do modelo) e ao mesmo tempo configuram um padrão: um objetivo que pode ser

¹⁰ GRONDONA, M. *Os pensadores da Liberdade: de John Locke a Robert Nozick*. Tradução de Ubiratan de Macedo. São Paulo: Mandarin, 2000, p. 143.

¹¹ MANIN, B. *Legitimidade e deliberação política*. In WERLE, D. L.; MELO, R. S. (Org) *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, 2007, p. 15-45.

perseguido com o conhecimento de que nunca poderá ser alcançado. Não podemos saber apenas se a sociedade é mais ou menos justa, e com que ideal a sociedade deve se parecer, mas também queremos meios concretos para fazer das sociedades reais as mais razoáveis possíveis (MANIN, 2007, p. 44).

No capítulo primeiro desse trabalho, apresentaremos o Objeto e os Pressupostos da teoria de Rawls. Para ele, uma teoria da justiça deve ter como objeto primário a Estrutura Básica da Sociedade, pois o propósito dos princípios de justiça de uma teoria política deve ser neutralizar as diferenças imerecidas existentes entre os cidadãos ou, na pior das hipóteses, minimizá-las ao máximo, dando às pessoas um ponto de partida equitativo compatível com o dos demais. Em seguida, veremos a constatação que Rawls faz a respeito das sociedades democráticas modernas ao abordarmos o que ele entende por O Fato do Pluralismo. Para ele, tais sociedades são irremediavelmente marcadas por uma pluralidade de doutrinas religiosas, morais e filosóficas contrárias umas às outras e irreconciliáveis. O objetivo, portanto, de sua teoria é elaborar princípios de justiça a fim de que os cidadãos possam manter suas diferenças e ainda assim viverem harmoniosamente dentro da mesma sociedade. Veremos ainda aquele que talvez seja o grande pressuposto de sua teoria: O Indivíduo Razoável e Racional. Rawls entende que para que sua proposta possa sair do plano do somente desejável para o também exequível há a necessidade de os cidadãos serem razoáveis e racionais. Em outras palavras: Na medida em que todos têm uma concepção de bem, que permite definir onde está sua vantagem racional, e cada um tem um senso efetivo da justiça, que é a capacidade de respeitar os termos equitativos de cooperação (ser razoável), podemos entender o razoável e o racional como ideias complementares, de modo que um não pode ficar sem o outro. Finalmente, apresentaremos A Crítica Rawlsiana à Teoria Utilitarista. Para o autor, essa teoria é incompatível com os três pontos acima apresentados, pois não leva a sério a diferença entre os indivíduos e, em última instância, pode admitir, segundo Rawls, o princípio sacrificial se, porventura, o prejuízo de alguém puder acarretar um maior bem para a maioria dos concernidos.

No segundo capítulo apresentaremos o cerne da teoria de John Rawls. Em um primeiro momento, veremos a herança contratualista assimilada pelo autor analisando aspectos das teorias de Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jaques Rousseau e Immanuel Kant. Chegando ao contratualismo rawlsiano, veremos que ele considera injustas as teorias do Estado de Natureza que o precederam justamente pelo fato de elas não tratarem a questão da justiça com isenção e imparcialidade. Com o objetivo de impedir a exploração das vantagens pessoais na seleção dos princípios de justiça, Rawls recorre ao que ele chama Posição Original: um experimento mental no qual se obtém total isenção e são distanciados os interesses pessoais

existentes na Estrutura Básica. Nessa Posição Original o indivíduo deve colocar-se ainda sob um Véu de Ignorância, debaixo do qual não são levados em consideração o lugar dos indivíduos na sociedade, nem sua classe social, cor de pele, sexo, inteligência etc. Para Rawls, seguindo esse procedimento, as partes adotariam, inevitavelmente, a Teoria da Justiça como Equidade em detrimento das demais. Para ele, somente assim é possível chegar a princípios justos e equitativos que respeitam a diversidade e que promovem a cooperação social. Rawls, porém, busca romper com a tradição de herança metafísica, argumentando que sua *teoria da justiça como equidade* é uma teoria *política* da justiça, não uma teoria *metafísica*. Na segunda parte do capítulo, apresentaremos com maior riqueza de detalhes os dois princípios da teoria da justiça como equidade. O primeiro, o princípio da liberdade, exige uma maior liberdade equitativa compatível com a mesma liberdade para todos. O segundo, o princípio da diferença, requer que haja uma igualdade equitativa de oportunidades e que as desigualdades que porventura existirem no interior da sociedade só sejam permitidas se houver vantagem para todos e em especial para aqueles que estiverem nas piores posições. O que leva os cidadãos a aceitar a teoria da justiça como equidade é o que será apresentado na última parte desse capítulo. Serão apresentadas três justificativas. A primeira delas é a noção de Equilíbrio Reflexivo. Para Rawls uma teoria só deve ser aceita quando as partes consideram cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos argumentos que as sustentam. Ao analisar as demais teorias, afirma Rawls, os indivíduos não terão dúvidas a respeito da pertinência de sua teoria. A segunda justificativa é a noção de Consenso por Justaposição. Em outras palavras, o objetivo da teoria de Rawls não é que os cidadãos abandonem suas concepções de bem, suas formas de conduzir suas vidas etc. Seu objetivo é criar uma concepção pública de justiça que seja endossada como fruto de um consenso justaposto às diversas concepções de bem existentes na sociedade. Os cidadãos assim o fazem porque admitem que essa concepção pública de justiça lhes trará benefícios e não exigirá que abram mão de suas concepções razoáveis de vida boa. A terceira justificativa é a Regra Maximin. Rawls afirma que devemos extrair o máximo do mínimo, ou seja, você maximiza o que conseguiria se terminasse na posição mínima. Para o autor, o enfoque nos piores resultados tem o objetivo de nos forçar a considerar quais são realmente nossos interesses fundamentais quando se trata da justiça na estrutura básica.

No terceiro e último capítulo, apresentamos um crítico de Rawls que propõe uma doutrina distinta da dele. Como Rawls defende uma teoria política pautada na tolerância e no altruísmo, nosso objetivo é mostrar quais as implicações de uma doutrina fundamentalmente centrada no egoísmo e individualismo. Em 1974, com a publicação de *Anarchy, State and*

*Utopia*¹², surge no cenário filosófico Robert Nozick, aquele que se tornaria um dos maiores interlocutores de Rawls. Essa obra foi uma resposta libertária para a teoria da justiça como equidade. Respalado pelo princípio kantiano de que o indivíduo deve ser unicamente encarado como fim em si mesmo e nunca como meio, Nozick argumenta em favor do que ele chama *Minimal State*, Estado Mínimo. Esse Estado tem suas funções limitadas a proteger o indivíduo contra o uso da força, roubo, fraude e o descumprimento dos contratos. Quando um Estado tem responsabilidades que vão além dessas, diz Nozick, os direitos dos indivíduos são violados. Assim, portanto, para ele, o Estado defendido por Rawls é muito amplo e, por isso, não contém uma justificativa moral que o isente da acusação de violação dos direitos dos indivíduos. A teoria de Nozick vai requerer um Estado bem menos ambicioso quanto às suas pretensões que aquele defendido por Rawls. O autor parte da apreciação da teoria anarquista com o objetivo de negar sua viabilidade. Resgatando o conceito de Estado de natureza, de Locke, Nozick afirma que, por um processo tipo *mão-invisível*, é inevitável o surgimento do Estado. Dado o fato do Estado, o único que se justifica moralmente é o *Estado Guarda-Noturno*, ou seja, o Estado mínimo com suas limitações, descritas acima. Nozick, defendendo a chamada *justa aquisição de propriedade*, pretende refutar o anarquista, refutar o igualitarismo e mostrar que sua proposta pode ser atraente inclusive para o utopista.

Esse trabalho, portanto, tem por objetivo levar-nos a um debate contemporâneo na filosofia política, apresentando os pontos centrais da teoria da justiça como equidade de John Rawls e argumentando em favor de uma sociedade justa alicerçada sobre dois pilares fundamentais: Altruísmo e Tolerância.

¹² NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

CAPÍTULO 1

O OBJETO E OS PRESSUPOSTOS DA TEORIA DE JOHN RAWLS

1.1 - A Estrutura Básica da Sociedade

Rawls inicia *Uma Teoria da Justiça* afirmando que:

a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma, leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas e abolidas se são injustas (RAWLS, 2002b, p. 3-4).

Para ele, em uma sociedade justa os direitos da cidadania são assegurados, não sendo expostos à negociação política ou sujeitos ao cálculo de interesses. Para que isso, no entanto, seja minimamente considerado, é necessário encararmos a sociedade como uma associação de pessoas que reconhecem certas regras de conduta e, na maior parte das vezes, agem em conformidade com elas. A sociedade, porém, mesmo tendo um ideal cooperativo que visa ao benefício mútuo, é marcada por um *conflito* e uma *identidade de interesses*.

1- Conflito de interesses - Rawls afirma que o que é justo ou injusto está geralmente sob disputa, pois os homens discordam sobre quais princípios deveriam definir os termos básicos de sua associação. “Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins, todos preferem uma participação maior a uma menor” (RAWLS, 2002b, p. 5). Esse conflito se dá, afirma Rawls, devido ao fato de os seres humanos estarem sempre envolvidos em interesses conflituosos de âmbito religioso, moral e/ou econômico¹³. Para Rawls, deve ser escolhido um conjunto de princípios que

¹³ Para um maior aprofundamento no tema relacionado ao Conflito de Interesses na Sociedade e à doutrina do Realismo Político, Cf.: ARRUDA, J. M. *Carl Schmitt: política, Estado e direito*. In OLIVEIRA, M. A; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org) In *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 56-86. Para Carl Schmitt, o cerne da questão política é a tensão amigo/inimigo. Isso se dá Dessa forma, a sociedade é marcada por luta, por disputa, por guerra, por tensões sociais, pelo interesse, pela tomada de poder, ocasionando sempre a dominação do mais forte. O binômio uns com outros/uns contra outros é constitutivo da existência política. Determinar quem são os amigos e quem são os inimigos é o critério diferenciador entre associações políticas e associações não-políticas. Politicamente, é necessário identificar claramente quem pode representar ameaça à sobrevivência do meu grupo (ARRUDA, 2003, p. 62). Schmitt nega que a política seja fundada na discussão racional entre os indivíduos, pois, dessa forma, não haveria possibilidade de fundamentação racional de normas e valores morais devido ao fato de que elas não remetem a nenhum fundamento senão ao da decisão de encará-las como válidas. Para Schmitt, o normativismo parte da separação

determinarão essa divisão de vantagens e selarão um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Para ele, esses princípios são os princípios da justiça social, que fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e “definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social” (RAWLS, 2002b, p. 5).

2- Identidade de interesses - “Há uma identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor do que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços” (RAWLS, 2002b, p. 4). Analisando o que Rawls entende por identidade de interesses à luz da Teoria dos Jogos¹⁴, a discussão a respeito da decisão racional conduz a alguns paradoxos tais como o Jogo do Impasse, o Jogo do Covarde, o Jogo da Coordenação, o Dilema do Prisioneiro¹⁵ etc. É somente neste último, porém, que nos iremos deter. O Dilema do Prisioneiro representa uma situação em que há interesses comuns e conflitantes.

A Teoria dos Jogos, ao buscar soluções, supõe que um agente racional, dotado de um conjunto coerente de preferências, escolhe a ação que lhe dará a máxima utilidade. Mas o seu oponente, igualmente racional, faz com que as escolhas sejam estratégicas, isto é, que dependam da expectativa do que o outro vai fazer (PIMENTEL, 2007, p. 55).

O Dilema relata a seguinte situação. Um delegado oferece a dois prisioneiros que esperam julgamento (e que *não podem comunicar-se para coordenar as suas ações*) as seguintes opções. Se um prisioneiro confessar o crime e o outro não, o que confessar será libertado e o outro receberá uma pena de 12 anos de prisão. Se ambos confessarem, cada um receberá uma pena de 10 anos de prisão. Se nenhum deles confessar, cada um receberá uma pena de 2 anos de prisão. O dilema se dá justamente porque confessar o crime, ou seja, não cooperar com o outro, oferece os maiores benefícios possíveis, pois, para aquele que confessar o crime, ou a pena é diminuída em 2 anos (10 em vez de 12, se o outro também confessar) ou o prisioneiro será absolvido, isento de pena (se o outro negar o crime). O risco de confessar, arriscando que o outro iria negar, teria a possibilidade de o outro prisioneiro ter

kantiana entre ser e dever-ser, reduzindo a ordem jurídica a um sistema de normas derivadas de uma norma fundamental. Para ele, ter definido quem decide é fundamental para se poder pensar o Político. A lei não é válida por causa do seu conteúdo racional, mas porque foi sancionada pelo Soberano com o objetivo de estabelecer tranquilidade, segurança e ordem.

¹⁴ A Teoria dos Jogos é um ramo da matemática aplicada que estuda situações estratégicas onde jogadores escolhem diferentes ações na tentativa de melhorar seu retorno. Inicialmente desenvolvida como ferramenta para compreender o comportamento econômico, a Teoria dos Jogos é hoje aplicada na Ciência Política, Ética, Economia e Filosofia.

¹⁵ Criado por Merrill Flood e Melvin Dresher e posteriormente batizado por Albert W. Tucker. Cf.: PIMENTEL, 2007.

a mesma ideia de confessar para ser absolvido, o que daria a cada um deles uma pena de 10 anos, quando, ambos negando, a pena de cada um seria de apenas 2 anos. Mas a cooperação só será vantajosa se ambos negarem o crime, o que dará a ambos os prisioneiros 2 anos de prisão. Pesados os riscos inerentes à questão, *confessar* o crime (não cooperar um com o outro) seria a melhor opção para cada um individualmente. *Não confessar* (cooperar um com o outro), porém, seria a melhor opção, pensando coletivamente, pois traria o maior benefício, e o menor risco, para ambos. O dilema é caracterizado por ser maior a possível recompensa daquele que não coopera com o outro (que fica isento de punição) do que a recompensa pela cooperação mútua (dois anos para cada um), ambos maiores que a punição pela não cooperação mútua e o prejuízo do que coopera sozinho e propicia o ganho do outro. O gráfico a seguir ilustra bônus e ônus de cada envolvido.

		Prisioneiro 2	
		Não confessa (coopera com o outro)	Confessa (não coopera com o outro)
Prisioneiro 1	Não confessa (coopera com o outro)	2 e 2	12 e 0
	Confessa (não coopera com o outro)	0 e 12	10 e 10

O ingrediente principal do Dilema do Prisioneiro é a tentação que cada um tem de satisfazer o interesse próprio, o que levaria a um resultado não satisfatório se todos decidissem fazer o mesmo. O paradoxo nesse dilema é que a decisão que cada prisioneiro tende a tomar elimina a possibilidade de ambos obterem o resultado mais favorável que obteriam se escolhessem cooperar um com o outro. Um jogador sozinho não tem o poder de, por meio de sua escolha, definir o resultado do jogo, pois este depende da escolha que o outro fizer. Esse fato não desmerece a ação racional, mas atesta que um cálculo individualmente racional pode produzir um resultado coletivamente indesejado.

Em situações como essas há um campo de opções à disposição dos agentes, caracterizado pela sobreposição de interesses convergentes e divergentes, que faz com que a decisão de cada um seja contingente às decisões que os outros tomarem. A escolha de cada parte não depende apenas dos próprios desejos e crenças nem traz consequências tão-só para si própria, mas deve ser considerada em conjunto com os desejos e crenças das outras partes, que também vivem a mesma situação e que são, da mesma forma, agentes intencionais e sabem que não têm um controle absoluto das consequências de sua decisão (PIMENTEL, 2007, p. 60).

Rawls afirma que uma teoria da justiça tal como ele propõe exige que se tenha um conjunto de princípios justos, os quais atribuem direitos e deveres às instituições básicas da sociedade e

definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social. Esses princípios serão postos em prática, por assim dizer, na medida em que os cidadãos encararem a sociedade na qual vivem como um sistema equitativo de cooperação e perceberem, segundo Rawls, que a colaboração mútua trará maiores benefícios.

Rawls não pretende examinar a aplicação da justiça em geral dentro das instituições ou das práticas sociais. A teoria de Rawls “nada tem a dizer sobre como os indivíduos devem viver sua vida e não fornece preceitos para a conduta individual”¹⁶. Sua concepção política da justiça tem como objeto a Estrutura Básica da Sociedade. Por Estrutura Básica entendem-se as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma dada sociedade e a maneira como essas instituições se encaixam em um sistema equitativo de cooperação social. Para Rawls, uma teoria da justiça deve ter como foco aquelas instituições que: 1) determinam os direitos e deveres fundamentais dos cidadãos; 2) contribuem com a repartição de bônus e ônus sociais; e 3) influenciam os projetos de vida de cada um deles. Como instituições sociais mais importantes ele lista “a constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família”¹⁷. O papel das instituições que fazem parte da estrutura básica é garantir condições justas para o contexto social, pois, se “a estrutura básica não for regulada e ajustada, o processo social deixará de ser justo, por mais justas e equitativas que possam parecer as transações particulares consideradas separadamente” (RAWLS, 2002a, p. 13-4).

Uma característica fundamental da concepção contratualista da justiça apresentada por Rawls é que a estrutura básica é o objeto primário da justiça.

A visão contratualista começa com a tentativa de elaborar uma teoria da justiça para esse caso especial, mas de importância indubitável; e a concepção de justiça resultante tem uma certa primazia reguladora com respeito aos princípios e critérios apropriados para os outros casos¹⁸.

Em outras palavras, a estrutura básica é organizada por um contrato social que tem por objetivo fazer da sociedade um corpo bem organizado e cooperativo. Por contrato social, Rawls entende um acordo hipotético entre todos os membros da sociedade. Esse acordo, porém, deve obedecer a alguns critérios: 1) os cidadãos devem ser vistos como *membros* e não como indivíduos isolados que ocupam algum lugar na sociedade; 2) as partes devem ser consideradas pessoas morais livres e iguais; e 3) o conteúdo do acordo deve conter os

¹⁶ VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 275.

¹⁷ RAWLS, J. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002a, p. 3.

¹⁸ _____. *Liberalismo Político*, O. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000, p. 309.

princípios primeiros que irão regular a estrutura básica. Esses princípios exigirão da estrutura básica o estabelecimento de liberdades fundamentais e equitativas e a garantia de que as desigualdades existentes no interior da sociedade trarão benefício para aqueles que se encontrarem nas situações mais adversas.

Por que, para Rawls, a estrutura básica é o objeto primário da justiça? A razão é simples: a estrutura básica tem várias posições sociais e os homens nascem em posições diferentes e têm, com isso, expectativas de vida diversas, determinadas pelos sistemas políticos, pelas condições econômicas e contingências da vida. Dessa forma, é natural que as instituições sociais favoreçam alguns pontos de partida em detrimento de outros tantos. Segundo Pogge¹⁹, “as instituições sociais de uma sociedade têm uma influência substancial sobre as escolhas disponíveis para seus membros e até mesmo sobre a formação de suas personalidades”²⁰. Essas desigualdades afetam os seres humanos desde o início de suas vidas, trazendo-lhes prejuízos subsequentes. São nessas desigualdades, inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que os princípios de justiça devem ser aplicados prioritariamente. “A justiça de um esquema social depende essencialmente de como se atribuem direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e condições sociais que existem nos vários setores da sociedade” (RAWLS, 2002b, p. 8). Em uma palavra, a estrutura básica é o objeto primário da justiça, por ser o meio pelo qual irá proporcionar aos cidadãos um ponto de partida social e econômico equitativo. Rawls afirma que uma teoria da justiça deve levar em conta a forma como as metas e as aspirações das pessoas são formadas, isso porque o meio de estruturação da sociedade afeta seus membros e determina o tipo de pessoas que eles querem ser, da mesma forma que determina o tipo de pessoas que eles são. Dessa maneira, um regime econômico, por exemplo, não apenas satisfaz os desejos e aspirações presentes nos indivíduos, mas é também um meio de moldá-los para o futuro. A estrutura social limita

de diferentes maneiras as esperanças e as ambições das pessoas, pois a ideia que têm de si mesmas depende em parte, e com razão, de seu lugar na sociedade e leva em consideração os meios e as oportunidades com os quais elas podem racionalmente contar. [...] A estrutura básica influencia a forma como o sistema social produz e reproduz, no curso do tempo, uma certa forma de cultura partilhada pelas pessoas e certas concepções do que é bom para elas (RAWLS, 2002a, p. 18).

¹⁹ POGGE, T. *John Rawls: His life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press, 2007.

²⁰ “The social institutions of a society have a substantial influence on the options available to its members and even on the formation of their characters” (POGGE, 2007, p. 29).

Rawls afirma que não podemos ver os talentos e as capacidades dos indivíduos como dons naturais fixos, pois essas capacidades não se concretizarão de forma independente das condições sociais. Os cidadãos necessitam de condições por meio das quais possam pôr em prática suas capacidades e concretizar seus objetivos. Segundo Sen (2000, p. 35), “a privação das capacidades elementares pode refletir-se em morte prematura, subnutrição significativa (especialmente de crianças), morbidez persistente, analfabetismo muito disseminado e outras deficiências”. Para Sen, o desemprego, por exemplo, não é apenas uma deficiência de renda, mas também uma fonte de efeitos debilitadores muito abrangentes sobre a liberdade, a iniciativa e as habilidades dos indivíduos. Entre seus muitos efeitos, o desemprego contribui para “a exclusão social de alguns grupos e acarreta a perda de autonomia, de autoconfiança e de saúde física e psicológica” (SEN, 2000, p. 36). No que se refere à relação entre mortalidade e renda, é interessante observar que as dificuldades sofridas por alguns grupos em países muito ricos podem muito bem ser comparadas às de países do assim chamado Terceiro Mundo. Sen cita que, nos Estados Unidos, os afro-americanos têm uma chance menor de chegar a idades avançadas do que as pessoas nascidas nas economias enormemente mais pobres da China, do estado indiano do Kerala ou do Sri Lanka. Embora a renda per capita dos afro-americanos seja menor que a da população branca, eles são bem mais ricos do que os habitantes da China ou do Kerala. Para ele,

o fato não é apenas que os negros americanos sofrem uma privação relativa em termos de renda per capita em contraste com os americanos brancos, mas também que eles apresentam uma privação absoluta maior que a dos indianos de Kerala (que têm baixa renda), e que os chineses (no aspecto de viver até idades mais avançadas) (SEN, 2000, p. 37).

Isso é tão marcante que os homens de Bangladesh têm mais chance de viver até depois dos quarenta anos do que os homens afro-americanos do distrito de Harlem, na cidade de Nova York. As causas desses contrastes incluem disposições sociais e comunitárias como cobertura médica, serviços de saúde públicos, educação escolar etc.

As desigualdades sociais devem ser vistas como uma privação das capacidades básicas. A pobreza, afirma Sen (2000, p. 110-2), na sua relação com a privação das capacidades dos indivíduos, apresenta três aspectos básicos: 1) a relação entre renda e capacidade é grandemente afetada pela idade das pessoas, pelos papéis sexuais e sociais, pela localização de moradia e por outras variáveis sobre as quais uma pessoa pode não ter controle ou ter apenas um controle limitado; 2) desvantagens como a idade, incapacidade ou doença reduzem o potencial do indivíduo para auferir renda. Essas privações dificultam ainda mais a relação entre renda e capacidades, isso porque uma pessoa mais velha, mais incapacitada ou

mais enferma necessita de mais renda para obter os mesmos recursos; 3) a distribuição de renda dentro da família pode acarretar complicações no que se refere ao desenvolvimento pessoal. Por exemplo, se a renda for usada desproporcionalmente para o interesse de alguns em detrimento de outros (em algumas culturas a preferência pelos meninos e a desvalorização das meninas é um exemplo disso).

Sen afirma que pobreza de renda e a pobreza das capacidades estão intimamente relacionadas uma à outra, isso porque a renda é um meio para se obter capacidades. Segundo Van Parijs e Arnspurger²¹ (2003, p. 111), “numa economia de mercado, um rendimento ou uma dotação monetária é o meio mais facilmente utilizável para os fins mais diversos”. Para Sen, uma melhor educação e um melhor serviço de saúde, por exemplo, influenciam diretamente na qualidade de vida, pois esses

dois fatores também aumentam o potencial de a pessoa auferir renda e assim livrar-se da pobreza medida pela renda. Quanto mais inclusivo for o alcance da educação básica e dos serviços de saúde, maior será a probabilidade de que os potencialmente pobres tenham uma chance maior de superar a penúria (SEN, 2000, p. 113).

Apesar de apontar essas questões, Sen mostra um cuidado que se deve ter: é perigoso ver a pobreza sob a perspectiva da privação de renda e a partir daí justificar os investimentos sociais com argumentos de que são bons meios para atingir o fim da redução da pobreza de renda. Para ele, devemos entender que “o aumento das capacidades humanas também tende a andar junto com a expansão das produtividades e do poder de auferir renda, [pois] o aumento das capacidades ajuda direta e indiretamente a enriquecer a vida humana” (SEN, 2000, p. 114).

Pogge afirma que as capacidades naturais que desenvolvemos são uma escolha dentre as possibilidades que poderiam ter-se concretizado²². Para Rawls, não é diferente, pois afirma que uma capacidade individual não tem como ser mensurada independente das circunstâncias sociais. “Entre os elementos que afetam a efetivação das capacidades naturais figuram as atitudes sociais de ajuda e estímulo e as instituições encarregadas de seu aprendizado e de sua instituição” (RAWLS, 2002a, p. 18). Para ele, mesmo que uma capacidade ocorra em um dado momento isolado, ela não se dá independente das formas sociais existentes no curso da vida. Diante disso, afirma Rawls:

²¹ VAN PARIJS, P; ARNSPERGER, C. *Ética econômica e social*. Tradução de Pentead, N; Perine, M. São Paulo: Loyola, 2003.

²² “Individuals are born, through no choice of their own, into an ongoing society whose social order has a deep influence on their development, on who they will come to be” (POGGE, 2007, p. 61).

começamos com a estrutura básica e tratamos de ver como essa mesma estrutura deve fazer os ajustes necessários para preservar a justiça básica. Na verdade, o que procuramos é uma divisão de trabalho institucional entre a estrutura básica e as normas que se aplicam diretamente aos indivíduos e às associações, e que sejam obedecidas por eles nas transações particulares. Se essa divisão de trabalho puder ser estabelecida, os indivíduos e associações ficam livres para realizar mais efetivamente os seus fins na estrutura básica, com a segurança de saber que, em uma outra parte do sistema social, estão sendo feitas as correções necessárias para preservar a justiça básica (RAWLS, 2000, p. 321).

1.2 - O Fato do Pluralismo

Com o declínio do poder medieval e a emergência da modernidade industrializada, a Europa, a partir do século XVI, passa a ser marcada pela instabilidade expressa na forma de crises no âmbito da vida material, moral e cultural dos indivíduos. As mudanças na organização política e jurídica, nos modos de produção e de comercialização de mercadorias passaram a exercer influências que geravam conflitos ideológicos e políticos.

O avanço do capitalismo como modo de produção dominante na Europa ocidental foi desestruturando, com velocidade e profundidade variadas, tanto os fundamentos da vida material como as crenças e os princípios morais, religiosos, jurídicos e filosóficos em que se sustentava o antigo sistema²³.

Juntamente com a primeira revolução industrial e o nascimento do proletariado, cresceu a necessidade de uma maior participação política. A urbanização intensificou-se, formando um contexto social muito distinto do que antes existia. Com as mudanças sociais e econômicas, as relações pessoais foram perdendo força no tocante à coletividade e ganhando espaço as formas de individualismo. A Reforma Protestante foi uma das colaboradoras desse aspecto social.

Ao contestar a autoridade da Igreja como instância última na interpretação dos textos sagrados e na absolvição dos pecados, a Reforma colocou sobre o fiel essa responsabilidade e, instituindo o livre exame, fez da consciência individual o principal nexos com a divindade. O espírito secular impregnou distintas esferas da atividade humana. Generalizou-se aos poucos a convicção de que o destino dos homens também depende de suas ações (QUINTANEIRO, 2003, p. 12).

Com as críticas ao modelo educacional nas universidades católicas, substituiu-se o estudo da Teologia pelo da Matemática e da Química. O homem expande seus horizontes ao sair da

²³ QUINTANEIRO, T; OLIVEIRA, M; OLIVEIRA, B. *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 8.

tutela da Igreja Católica e avança no conhecimento da razão, da moral e das ciências empíricas.

A partir de então, podemos perceber que a sociedade se volta para um novo paradigma. Ela é marcada pela crença de que a humanidade avança no sentido de seu gradual aperfeiçoamento, governada por uma grande força: a lei do progresso. Desperta-se, assim, a consciência de que as ideias e valores da velha ordem social, da qual ainda sobreviviam alguns elementos, foram destruídos pelo ideal revolucionário de 1789 e que era, agora, necessário criar um novo sistema moral e científico que fosse compatível com a ordem industrial que se tornara presente na sociedade. A industrialização, com sua incontida força de transformação, impunha-se a todos como a marca ineliminável da sociedade moderna. Por outro lado, difundia-se a concepção de que a vida coletiva não era apenas uma imagem abrangente da individual, mas o homem passava a ser encarado como um ser distinto, mais complexo, irreduzível às partes que o formam e doador de sentido ao mundo no qual está inserido. A ética se fundamenta agora na autonomia do sujeito. A razão humana é a instância diante da qual tudo tem que se justificar. Para Rawls,

a consequência do progresso das liberdades básicas – liberdade de consciência, de expressão, de associação etc. – foi o surgimento de doutrinas conflitantes e irreconciliáveis entre si na cultura pública das democracias. Tornou-se impossível para uma só doutrina reunir os sufrágios do conjunto dos cidadãos, salvo com o emprego da força. Por isso, a democracia não pode ser justificada com base nos argumentos de uma doutrina específica (RAWLS, 2002a, p. 377).

Segundo Pogge, a teoria de Rawls é endereçada a apenas um tipo de sistema social: a sociedade, definida como um grande grupo de pessoas que vivem juntas em um meio organizado, em uma área geográfica fixa, através das gerações. Ele tem em mente, é claro, o Estado Moderno, o mais importante tipo de sistema social hoje²⁴. Para Rawls, alguma sociedade concebida sem levar em consideração os pressupostos do pluralismo não tem mais seu lugar no mundo moderno. Não há como admitir atos como os acontecidos no IV século, por exemplo, quando um grupo de cristãos fanáticos queimou uma sinagoga judia no pequeno povoado de Calínico, na Mesopotâmia, o Imperador Teodósio ordenou que os culpados fossem punidos e, além disso, reconstruíssem a sinagoga destruída. Ambrósio, bispo de Milão, protestou contra a ação do Imperador, que voltou atrás na decisão. E, com isso, os judeus ficaram sem sinagoga e os incendiários ficaram impunes. E, como consequência mais

²⁴ “Is to address only one kind of social system: a *society*, defined as a large group of people living together in an organized way, in a fixed geographical area, over generations. He has in mind, of course, the modern state, the most important type of social system today” (POGGE, 2007, p. 39).

grave da atitude imperial, estabeleceu-se um triste precedente no Império cristão: os não-cristãos não contavam com a proteção da lei²⁵.

O Fato do Pluralismo é algo inevitável em sociedades assim caracterizadas. O liberalismo político de Rawls é articulado em torno dessa constatação. Por Pluralismo entende-se que uma sociedade democrática moderna é fundamentalmente marcada por uma diversidade de doutrinas morais, religiosas e filosóficas abrangentes, por meio das quais cada cidadão forma sua concepção do bem. Justamente por isso deve haver um espaço dentro da sociedade no qual os cidadãos possam satisfazer suas vontades e realizar fins particulares. Dado o Fato do Pluralismo, uma doutrina abrangente qualquer que for adotada como base legal da sociedade estará indo de encontro à concepção liberal democrática. Para Rawls, uma sociedade só adota uma única doutrina moral abrangente mediante o poder da força e da coação. Ninguém espontaneamente aceita uma doutrina religiosa, filosófica ou moral como a doutrina que deve ser seguida por todos. A não ser que se instaure uma ditadura, afirma Rawls, o Estado deve dar aos cidadãos a possibilidade de concretizarem fins particularmente desejados. Uma tese central defendida pelo liberalismo é a de que ninguém há melhor que o próprio cidadão para dizer o que ele mesmo deve praticar, seguir ou gostar.

Somente a utilização tirânica do poder estatal pode manter uma adesão e um apoio duradouros a uma doutrina abrangente única moral, filosófica ou religiosa. Se temos uma representação de uma sociedade política como uma comunidade quando ela é unificada a uma fidelidade a uma única e mesma doutrina, então o uso tirânico do poder estatal é necessário para se manter uma comunidade política (RAWLS, 2002a, p. 337).

O objetivo da teoria da justiça como equidade, de John Rawls, é mostrar que é possível existirem sociedades democráticas modernas justas e cooperativas, mesmo sendo marcadas pelo pluralismo. Diante de tal pretensão, surge de imediato uma pergunta: Qual a concepção de justiça mais apropriada para determinar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos livres e iguais e membros plenamente cooperativos da sociedade, mesmo que cada um deles defenda doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes, irremediavelmente opostas umas às outras e completamente irreconciliáveis? Como uma concepção política de justiça pode exprimir valores que se impõem a quaisquer outros valores? Rawls responde que a “mais razoável das concepções políticas da justiça para um regime democrático deve ser, no sentido amplo, liberal” (RAWLS, 2002a, p. 275), ou seja, ela deve: 1) proteger certos direitos básicos e lhes conferir uma prioridade particular; 2) garantir a

²⁵ Cf.: GONZALEZ, J. *Uma História Ilustrada do Cristianismo: A Era dos Gigantes*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1978.

cada membro da sociedade meios que lhe permitam um uso eficaz desses direitos básicos; 3) eliminar da pauta pública os problemas mais discutíveis; e 4) evitar as incertezas difusas e os conflitos mais sérios. Rawls afirma que uma concepção liberal de justiça dirige com eficácia as instituições políticas fundamentais, pois é papel do Estado garantir a todos os cidadãos uma oportunidade igual de concretizar suas concepções de bem, seja ela qual for, e não fazer nada que possa favorecer uma doutrina abrangente particular nem beneficiar aqueles que a apoiarem. Para Pogge, “essa é uma das mais importantes lições da modernidade: que é possível viver juntos sob uma base moral na qual se têm regras comuns, mesmo sem compartilhar uma mesma concepção de bem ou uma visão de mundo religioso ou moral abrangente”²⁶ (POGGE, 2007, p. 34).

Segundo Rawls, uma das distinções mais profundas entre as concepções políticas de justiça está no fato de que umas toleram uma pluralidade de concepções do bem e outras afirmam existir uma única concepção do bem que deve ser reconhecida pelos indivíduos na medida em que eles são plenamente racionais. Concepções de justiça tais como as de Platão, Aristóteles e a tradição cristã representada por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino estão do lado do bem único racional. Essas concepções tendem a ser teleológicas na medida em que sustentam que as instituições são justas quando favorecem eficazmente esse bem. “De fato, desde a época clássica, parece que a tradição dominante foi a de que só existe uma concepção racional do bem e que a meta da filosofia moral, assim como da teologia e da metafísica, é determinar a sua natureza” (RAWLS, 2002a, p. 237).

Segundo Rawls, a tradição desenvolveu o seguinte modo de pensar: *Deve haver um motor imóvel para que as coisas sejam possíveis de ser pensadas e minimamente articuladas racionalmente. Deve haver uma lei suprema que deve ser seguida incondicionalmente.* Na natureza há leis fundamentais e indispensáveis. Na física, por exemplo, a segunda lei da termodinâmica diz que tudo tende para a desordem; a lei da gravitação dos corpos diz que tudo é atraído para o centro da terra. Na química, sabemos que sempre vai haver corpo de fundo quando o solvente estiver em quantidade insuficiente para diluir o produto solúvel. A lei de Mendel, na biologia, garante um quadro possível de 1/16 na combinação dos genes. A matemática dá sua contribuição com equações bem simples como $2 + 2 = 4$, bem como com as complexas equações de variáveis e números imaginários. As ciências baseiam-se em leis fundamentais para afirmar a legalidade de suas teses. No âmbito da moral, porém, os

²⁶ “This is one of the most important lessons of modernity: that it is possible to live together under common rules that have a moral bases, even without sharing a comprehensive moral or religious worldview or conception of the good” (POGGE, 2007, p. 34).

princípios não podem ser demonstrados empiricamente e dado o fato do pluralismo nas sociedades modernas, não é possível argumentar a favor de princípios oriundos de uma moral última e infalível e ainda esperar que eles sejam endossados por cidadãos que defendem doutrinas filosóficas, religiosas ou morais abrangentes e irreconciliáveis umas em relação às outras. Para o autor, um dos temas da teoria da justiça como equidade é o reconhecimento das condições sociais que dão origem a essa diversidade de doutrinas presentes na sociedade. Assim, afirma, uma das tarefas do liberalismo enquanto doutrina política é responder à questão de saber como obter unidade na sociedade dado que nela não pode haver acordo público sobre um bem racional único, considerando-se que existem uma pluralidade de concepções contrapostas. Para Rawls, dadas as profundas diferenças entre as crenças e as concepções de bem, devemos reconhecer que se a filosofia política tratar dos princípios de justiça da mesma forma que as doutrinas morais, religiosas ou filosóficas abrangentes os tratam,

um acordo público sobre as questões filosóficas básicas não pode ser obtido sem que o Estado ofenda as liberdades fundamentais. A filosofia, enquanto busca da verdade no tocante a uma ordem moral e metafísica independente, não pode, a meu ver, proporcionar uma base comum e aplicável para uma concepção política da justiça numa democracia (RAWLS,2002a, p. 212).

Não podemos falar do surgimento das leis morais senão como tendo-se originado a partir da convivência entre os cidadãos, em face da necessidade de colocar ordem nas ambições egoístas deles próprios. Todo princípio moral parte de um pressuposto egocêntrico. Os cidadãos reivindicam para si direitos que têm a pretensão de, reciprocamente, ser obedecidos, sob pena de os próprios cidadãos se aniquilarem mutuamente e a sociedade tornar-se um caos. Na consciência do homem estão presentes os instintos de sobrevivência pertinentes a todo ser humano: o direito pertinente à vida (não me matem), à propriedade (não me roubem), à obediência (obedeçam-me), à sobrevivência (ajudem-me), ao amor (quero ser amado), ao descanso (deixem-me descansar) etc., o que envolve aspectos civis, penais, familiares, sociais etc. A partir desses instintos, os seres humanos vão criando suas leis. Os indivíduos buscam de todas as formas defender-se de ataques contra suas vidas, contra a suas propriedades, buscam socorro em momentos de perigo etc. Dessa forma, as comunidades foram elaborando seus sistemas legais, sistemas esses que são fruto do desejo que cada cidadão tem de sobreviver e realizar suas concepções de bem para suas vidas.

Como é possível, no entanto, a existência de valores políticos semelhantes em sociedades tão distintas? Não podemos esquecer, contudo, que esses princípios morais não foram “encontrados” em um abrir e fechar de olhos. As sociedades atuais são herdeiras de

culturas milenares. A moralidade vem sendo forjada há milênios e hábitos vêm sendo copiados pelos mais diversos povos. Um outro fator que não podemos deixar de citar é que a cada momento histórico prevaleciam os princípios morais dos países que detinham o poder. Assim aconteceu com o Egito, com Israel, sobretudo durante o reinado de Davi, com a Grécia, com o Império Romano, e não é de se admirar que hoje em dia prevaleça o sistema político característico das sociedades democráticas modernas, em razão da hegemonia dos Estados Unidos e dos países da União Europeia.

O Liberalismo Político, tal como é proposto por Rawls,

pressupõe que existem múltiplas concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, cada uma sendo compatível, até onde possamos julgar, com a plena racionalidade dos seres humanos. Como consequência dessa hipótese, o liberalismo considera como um traço característico de uma cultura democrática livre o fato de concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, serem defendidas pelos seus cidadãos (RAWLS, 2002.a, p. 237).

Para o Liberalismo enquanto doutrina política, a questão à qual a tradição tentou responder não tem resposta, ou seja, não tem resposta válida para uma concepção política de justiça numa democracia. Rawls entende que em sociedades democráticas modernas, uma concepção política teleológica está fora de questão, pois não se pode alcançar um acordo público sobre uma concepção do bem baseada nesses pressupostos. É dentro desse contexto que Rawls afirma sua concepção política de justiça. A proposta rawlsiana não tem a pretensão de afirmar que os princípios de justiça são ontologicamente superiores às concepções de bem dos cidadãos e que por isso devem ser endossados.

Numa democracia constitucional, a concepção pública de justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente das doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. É por isso que, na formulação de tal concepção, devemos aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça deve ser política, e não metafísica (RAWLS, 2002a, p. 202).

O objetivo de Rawls é elaborar princípios que, apesar da diversidade de doutrinas abrangentes, possam proporcionar um mínimo necessário de coesão social. Os princípios de justiça se sobrepõem a essas concepções do bem devido à necessidade de criar um quadro político no qual seja possível que uma sociedade seja vista como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais e ainda assim mantenha a diversidade entre seus membros. Rawls afirma que a teoria da justiça como equidade abandona o ideal da comunidade política.

O fato do pluralismo exclui tal concepção de unidade da sociedade; é uma opção política inaceitável para os que respeitam as exigências em matéria de liberdade e tolerância que estão inscritas nas instituições democráticas. É de um modo

inteiramente diverso que o liberalismo político encara a unidade da sociedade; ela deve resultar de um consenso por justaposição em torno da concepção política da justiça. Num consenso desse tipo, essa concepção da justiça é adotada pelos cidadãos que abraçam doutrinas abrangentes diferentes e talvez mesmo conflitantes (RAWLS, 2002a, p. 320).

Se os cidadãos não adotam as mesmas doutrinas abrangentes, devem adotar a mesma concepção política de justiça. Devem compartilhar um fim político fundamental.

O ponto essencial para Rawls é que, em matéria de prática política, nenhuma concepção moral abrangente pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção de justiça no quadro de um Estado democrático moderno. Para ele, uma concepção política de justiça não deve ser compreendida como uma concepção geral e abrangente nem deve estar comprometida com nenhuma concepção particular de justiça. Ao criar princípios para a estrutura básica, os legisladores não devem ater-se a nenhum tipo particular de doutrina, sob pena de favorecer uns em detrimento de outros. Tal concepção de justiça deve levar em conta essa “diversidade de doutrinas gerais e abrangentes e uma pluralidade de concepções opostas e verdadeiramente impossíveis de serem avaliadas relativas ao sentido, ao valor e à finalidade da vida humana” (RAWLS, 2002a, p. 251). Essa diversidade de doutrinas, diz Rawls, não é uma simples condição histórica que deve desaparecer rapidamente, mas uma característica permanente da cultura pública de sociedades modernas.

Desde o momento em que procuramos assegurar a estabilidade do regime constitucional e desejamos efetivar um acordo livre e voluntário sobre uma concepção política da justiça que estabeleça pelo menos as exigências constitucionais essenciais, devemos descobrir uma base de acordo diferente daquela proveniente de uma doutrina geral e abrangente (RAWLS, 2002a, p. 252).

Nesse sentido, ao ver a teoria da justiça como equidade como *uma concepção política de justiça válida para uma democracia*, ela deve procurar se apoiar somente nas ideias intuitivas que estão “presentes na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação” (RAWLS, 2002a, p. 205).

Nenhuma sociedade sobrevive sem lei e o cidadão é um ser que vive em sociedade, a começar pela família. Um pai vê os filhos discutindo a respeito de algo e decide o que deve ser feito. Eles passam a obedecer a regras e limites estipulados pelo pai. Essas regras e limites não são normas morais inelimináveis, mas algo que surge de acordo com uma dada necessidade. As normas da nossa legislação são fruto de um longo processo histórico. Muitas delas irão passar e outras tantas ainda irão surgir. Por exemplo, era proibido durante a

Ditadura Militar brasileira fazer qualquer manifestação contrária ao governo. Hoje isso é perfeitamente possível. Antigamente não havia nenhum artigo da constituição brasileira que defendesse a realização de licitação para compras públicas. Hoje nós temos a lei 8.666/93, que regulamenta e delimita os critérios de licitação dos gastos públicos. Como um adendo a essa lei, já há uma regulamentação para o pregão eletrônico. E assim muitas outras coisas surgirão e muitas outras cairão em desuso. As leis de uma sociedade são fruto de um acordo social marcado historicamente. Rawls afirma que “mesmo convicções firmes podem mudar gradualmente: hoje a tolerância religiosa é aceita e os argumentos em favor da perseguição já não são defendidos abertamente” (RAWLS, 2002a, p. 208).

Além dos princípios intuitivos intuídos pelos cidadãos e da lei burocrática ou lei positiva, ainda existem as leis que nós mesmos criamos no dia-a-dia (embora essas “leis pessoais” não impliquem sanções jurídicas), ou seja, usando a terminologia rawlsiana, leis que constituem as nossas concepções a respeito do que é o bem. Rawls afirma que as pessoas têm a todo momento uma concepção particular de bem que tentam concretizar. Quando, por exemplo, ficamos chateados com uma pessoa que não respondeu bem a uma pergunta que fizemos, criamos aí uma lei pessoal: “Sempre que uma pergunta for feita devo responder com muita gentileza e delicadeza.” Ou ainda, quando estamos dirigindo e alguém nos “tranca” no trânsito e com isso ficamos aborrecidos: “Devo dirigir defensivamente e não ‘trancar’ nenhum carro, ainda que seja acidentalmente.” Essa lei pessoal é acrescentada, dia após dia, à jurisprudência criada pelos julgamentos que cada ser humano vai fazendo em relação ao comportamento do seu semelhante. Uma das tarefas, portanto, da filosofia política numa democracia é apresentar uma possibilidade de estabelecer uma base de acordo publicamente aceitável para resolver tais problemas. Se essas questões, porém, não puderem ser completamente resolvidas, a divergência de opiniões poderá ser pelo menos reduzida de tal maneira que seja viável a cooperação pública baseada no respeito mútuo.

Sendo assim, não tem sentido falar de princípios morais anteriores à imersão do homem na sociedade. Ao tratar da questão da liberdade, por exemplo, Rawls não afirma ser ela um princípio ineliminável que faz com que o ser humano seja de fato aquilo que ele é. Ao contrário, ele afirma que “a liberdade é uma certa estrutura de instituições, *um certo sistema de normas públicas* que definem direitos e deveres [...] Os cidadãos mostram sua liberdade agindo da maneira que eles teriam aprovado” (RAWLS, 2002b, p. 219, 281), ou seja, a garantia da equidade dos princípios morais se dá por estarem eles em conformidade com os princípios fundamentais da justiça. O conceito de liberdade usado por Rawls é o de liberdade política. A concepção de pessoas livres e iguais, para ele, não traz nenhum traço metafísico,

mas é um ideal que pertence a uma concepção explicitamente política da justiça. Rawls, com isso, afirma que o objetivo da teoria da justiça como equidade não é metafísico ou epistemológico, mas prático. A teoria da justiça como equidade:

não se apresenta como uma concepção verdadeira, mas sim como uma base para um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais. Quando esse acordo está baseado solidamente em atitudes sociais e políticas públicas, ele garante o bem de todos os indivíduos e de todos os grupos que fazem parte de um regime democrático justo (RAWLS, 2002a, p. 211).

A injustiça, por sua vez, “se constitui simplesmente de desigualdades que não beneficiam a todos” (RAWLS, 2002b, p. 66). Rawls afirma que o liberalismo aceita a pluralidade de concepções do bem “como um fato da cultura democrática moderna, com a condição, é claro, de que essas concepções respeitem os *limites* indicados pelos princípios de justiça” (RAWLS, 2002a, p. 238). Justiça e injustiça estão, pois, vinculados àquilo que a lei determina. Uma norma válida, portanto, é aquela sancionada por um poder competente. É nessa ação que se sabe o que é ou o que não é uma prática social justa, pois só existem coisas erradas porque existem leis que proíbem fazer tais coisas. Daí dá-se o fato de que sem lei não há transgressão, pois transgressão é desobediência à lei. Na teoria da justiça como equidade de Rawls, portanto, não há espaço para se falar de um mal moral metafísico. Em uma sociedade “marcada por profundas divisões entre concepções do bem, contrapostas e incomensuráveis entre si, a teoria da justiça como equidade nos permite pelo menos conceber a maneira como a unidade da sociedade poderia ser ao mesmo tempo possível e estável” (RAWLS, 2002a, p. 241).

1.3 - O Indivíduo Razoável e Racional

Uma pessoa *X* irá fazer uma festinha de aniversário. Suponhamos que uma outra pessoa, *Y*, que não conhece ninguém da festa, foi convidada por *Z*, que é amigo do aniversariante, para ir à festa também. Imaginemos que *Y*, em uma mesa de jantar, tenha que escolher entre pegar o último brigadeiro de uma cesta ou não pegar nada. Ele decide comportar-se decentemente, não pegando nada e deixando o brigadeiro para *X*, pois sabia que o aniversariante ainda não havia comido nenhum. Se, em vez disso, a cesta tivesse dois brigadeiros, e a escolha agora fosse entre não pegar nada, pegar um brigadeiro ou pegar dois brigadeiros, *Y* poderia muito razoavelmente escolher pegar um brigadeiro, sem violar

nenhuma regra de bom comportamento. A presença de outro brigadeiro torna a escolha de um dos dois brigadeiros uma escolha decente e não tão constrangedora.

Esse exemplo nos leva a uma pergunta: o que nos faz decidir por uma coisa e não por outra? De uma forma ou de outra, todas as nossas escolhas partem de decisões egocêntricas. Não importa o que uma pessoa fizer, ela pode ser vista buscando seu próprio interesse em todo ato de escolha. É difícil escapar desse reducionismo, pois sempre que alguém faz uma escolha, revela uma preferência ou uma utilidade maior. Se, em outro momento, essa pessoa agir de maneira diferente, algum observador poderia dizer que ela estaria sendo inconsistente ou que suas preferências teriam mudado.

Quando um agente decide entre alternativas conflitantes, não significa ter ele descoberto um princípio de prioridade para ordenar suas ações, pois não há razões morais para generalizar sua própria escolha, mas sim que escolheu o tipo de pessoa que gostaria de ser e o tipo de vida que gostaria de levar (PIMENTEL, 2007, p. 58).

O egoísmo racional, difundido na teoria econômica, procura mostrar matematicamente, com base na teoria dos jogos e na teoria da decisão, que em qualquer situação o mais racional é sempre seguir o autointeresse.

Rawls começa *O Liberalismo Político* afirmando que a cultura política de uma sociedade democrática é sempre marcada por essa diversidade de doutrinas religiosas, morais e filosóficas, conflitantes e irreconciliáveis. “Algumas são perfeitamente razoáveis, e essa diversidade de doutrinas razoáveis, o liberalismo político a vê como o resultado inevitável, a longo prazo, do exercício das faculdades da razão humana em instituições básicas livres e duradouras” (RAWLS, 2000, p. 45). Não podemos negar que é racional traçar planos que acreditamos ser mais coerentes com nossos objetivos. Semelhantemente, segundo Rawls, é inegável que, para que uma sociedade seja vista como um sistema equitativo de cooperação social, ela precisa contar com cidadãos razoáveis. Algo que comumente acontece no dia-a-dia é nos depararmos com a seguinte situação: “Sua proposta é perfeitamente racional, mas, em face dos seus interesses no caso em questão, ela não é nem um pouco razoável”. Que diferença, portanto, podemos estabelecer entre o *Racional* o *Razoável*?

Para Rawls, o racional é um agente único e unificado com capacidade de julgamento e deliberação que busca realizar fins e interesses particularmente seus. Isso porque “cada pessoa se encontra, ao nascer, numa posição particular dentro de alguma sociedade específica, e a natureza dessa posição afeta substancialmente suas perspectivas de vida” (RAWLS, 2002b, p. 14). O racional aplica-se à forma pela qual esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma segundo a qual são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e,

nesse caso, é guiado por princípios conhecidos, como adotar os meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais decisões (RAWLS, 2000, p. 94).

Rawls afirma que os agentes são racionais na suas ações quanto ao cálculo de seus objetivos, pois podem julgar esses fins últimos pelo significado que têm para o seu projeto de vida como um todo, e pelo modo segundo o qual esses fins se coadunam e se complementam mutuamente. A ação racional de um agente é percebida em suas deliberações na medida em que os princípios judiciosos de escolha racional guiarem suas decisões. De acordo com Rawls (2002a, p. 67), os exemplos mais conhecidos desses princípios são:

- Adoção de meios eficazes para atingir fins.
- A escolha entre diferentes fins últimos em função da sua importância para o nosso projeto de vida em seu conjunto.
- A sua compatibilidade e a sua complementaridade relativas.
- Finalmente, o fato de atribuir mais peso às consequências mais prováveis.

Tende-se a pensar que os agentes racionais se dedicam exclusivamente a interesses pessoais. Seus interesses, porém, nem sempre são interesses em benefício deles próprios. É certo que todo interesse é interesse pessoal, mas o que Rawls deseja deixar claro é que “nem todo interesse implica benefícios para as pessoas que o tem. O que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa enquanto tal” (RAWLS, 2000, p. 94-5).

Em contrapartida, as pessoas são ditas razoáveis quando estão dispostas a propor princípios como termos equitativos de cooperação e a submeterem-se a eles voluntariamente, caso tenham a garantia de que os outros farão o mesmo. Para Rawls,

pessoas razoáveis são aquelas dispostas a propor, ou a reconhecer quando os outros propõem, os princípios necessários para especificar o que pode ser considerado por todos como termos equitativos de cooperação. Pessoas razoáveis também entendem que devem honrar esses princípios, mesmo à custa de seus próprios interesses, se as circunstâncias o exigirem, desde que os outros também devam honrá-los²⁷.

Eles assim o fazem porque entendem que as normas são razoáveis e as consideram justificáveis por todos, de forma que cada um se dispõe a discutir os termos equitativos que os outros propuseram. “O razoável é um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e que seus termos equitativos sejam razoáveis à aceitação de todos faz parte da ideia de reciprocidade” (RAWLS, 2000, p. 93). Para Rawls, a noção de reciprocidade

²⁷ RAWLS, J. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 9.

encontra-se entre outras duas: a de imparcialidade, que é altruísta, e a de benefício mútuo, que diz respeito a uma situação presente ou futura. As pessoas razoáveis, segundo Rawls, não são movidas pelo bem comum enquanto tal, mas desejam um mundo social em que elas, como pessoas livres e iguais, possam cooperar com as outras em termos que todos possam aceitar. O objetivo é que a reciprocidade vigore de tal forma que cada pessoa se beneficie juntamente com a outra.

O razoável é público de uma forma que o racional não o é. “Isso significa que é pelo razoável que entramos como iguais no mundo público dos outros e dispomo-nos a propor, ou aceitar, conforme o caso, termos equitativos de cooperação com eles” (RAWLS, 2000, p. 97). Sendo razoáveis, estamos dispostos a elaborar a estrutura do mundo social público, uma estrutura que, é razoável esperar, todos afirmem e ajam de acordo com ela, desde que se possa confiar que todos farão o mesmo. Para ele, “agentes racionalmente autônomos e submetidos a condições razoáveis chegam a um acordo sobre princípios públicos de justiça” (RAWLS, 2002a, p. 111) e, se não pudermos confiar nos outros, seria irracional ou autodestrutivo agir de acordo com esses princípios. Como ilustração, imaginemos a seguinte situação: Com o objetivo de diminuir os índices altíssimos de poluição, foi implantado na cidade de São Paulo o rodízio de automóveis, de tal forma que não é permitido aos veículos de placa com final 0 e 1 circular na segunda-feira, aos de placa com final 2 e 3 circular na terça-feira e assim por diante. Suponhamos que meu vizinho não cumpra essa determinação. Para Rawls, seria irracional cooperar enquanto os demais não cooperam. Meu vizinho continuará no conforto do seu carro, poluindo a cidade, enquanto eu me submeto a enfrentar o caos dos transportes públicos paulistas, respirando o mesmo ar poluído. Rawls afirma que os cidadãos cooperam voluntariamente quando vêem que os demais também fazem o mesmo.

A cooperação social deve sempre visar a um benefício mútuo, o que implica os dois elementos seguintes:

O primeiro deles consiste numa noção comum dos termos equitativos de cooperação. Pode-se razoavelmente esperar de cada participante que aceite esses termos, desde que cada outro participante também aceite. Os termos equitativos de cooperação comportam as ideias de reciprocidade e mutualidade. Todos os que cooperam devem auferir disso vantagens ou compartilhar o ônus comum, de um modo apropriado, avaliado a partir de um ponto de cooperação conveniente. Chamo de razoável esse elemento de cooperação social.

O segundo elemento corresponde ao racional. Refere-se à vantagem racional de qualquer participante, vantagem que, na qualidade de indivíduos, os participantes tentam aumentar. Enquanto a noção de termos equitativos de cooperação é comum, as concepções que os participantes têm de sua própria vantagem racional costumam diferir. A unidade da

cooperação social depende do acordo das pessoas quanto aos termos equitativos que essa cooperação pressupõe (RAWLS, 2002a, p. 156-7).

Para Rawls, o razoável pressupõe e condiciona o racional. Na medida em que todos têm uma concepção do seu bem, que permite definir onde está sua vantagem racional, e cada um tem um senso efetivo da justiça, que é a capacidade de respeitar os termos equitativos de cooperação, podemos entender o razoável e o racional como ideias complementares, de modo que um não pode ficar sem o outro. Agentes puramente razoáveis, afirma Rawls, não teriam fins próprios para poder tentar realizá-los por meio da ação cooperativa. Agentes puramente racionais, por sua vez, não teriam um senso de justiça e não conseguiriam reconhecer a validade independente das reivindicações dos outros. O razoável pressupõe o racional porque, “sem as concepções do bem que mobilizam os membros do grupo, a cooperação social não teria sentido algum, como tampouco o teriam as noções de justo e de justiça” (RAWLS, 2002a, p. 69).

Para Vita²⁸, somente pessoas com motivação suficientemente forte deixarão de lado as questões que normalmente considerariam importantes do ponto de vista individual. A motivação moral é o que faz com que um acordo sobre princípios comuns de justiça possa ser alcançado. Segundo ele,

é com base na suposição de que essa motivação se encontra presente em um grau suficiente na conduta humana que podemos afirmar que as partes contratantes aceitarão as restrições impostas por princípios [de justiça] às formas pelas quais cada um poderá empenhar-se em realizar seus fins, quer se trate do interesse próprio de indivíduos ou de grupos, quer se trate de determinada visão abrangente do bem (VITA, 2007, p. 283).

O objetivo do acordo razoável sobre os princípios de justiça não é assegurar que todos satisfaçam suas expectativas na medida em que o desejarem, mas de encontrar termos equitativos para a cooperação social entre pessoas livres e iguais. Apesar da necessidade de se abrir mão de interesses próprios com o objetivo de alcançar o bem comum e um maior benefício para o grupo, ou seja, de o indivíduo viver no limiar entre o racional e o razoável, a concepção liberal de Rawls não abre margem para a defesa de um ‘*eu-desencarnado*’²⁹. O indivíduo, apesar de viver nessa tensão, não é nem esvaziado de seus atributos nem um ser de características dúbias. A concepção liberal do *eu* é a de um ‘*eu-dividido*’, isto é,

supõe-se que as pessoas sejam capazes de agir de forma autointeressada no mercado, e a partir de razões relativas ao agente em suas vidas privadas, ao mesmo tempo que, na condição de cidadãs, dão apoio a instituições sociais que objetivam realizar uma visão do bem comum (VITA, 2007, p. 268).

²⁸ Cf.: VITA, 2007, p. 263-84.

²⁹ *Eu-desencarnado* e *eu-dividido* é uma distinção encontrada em VITA, 2007, p. 268.

O objetivo de Rawls é que essas exigências de imparcialidade favoreçam a justificativa de princípios para a estrutura básica da sociedade e apenas de forma indireta para a conduta individual. Isso porque, dado o fato do pluralismo, em uma concepção liberal de justiça cada indivíduo deve ter autonomia para viver sua própria vida de acordo com sua própria concepção do bem.

De acordo com a argumentação rawlsiana, os cidadãos envolvidos nessa cooperação são possuidores de duas faculdades morais:

1. A capacidade de senso de justiça, que consiste em compreender os princípios de justiça política, poder aplicá-los em sua ação e de “ser movido por um desejo eficaz de agir a partir dos princípios de justiça – e não simplesmente de acordo com eles – na condição de termos equitativos de cooperação social” (RAWLS, 2002a, p. 158). Essa é a capacidade de ser razoável.
2. A capacidade de formular uma concepção do bem. Isso se resume em ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem, ou seja, uma concepção do que é para cada um uma vida humana que merece ser vivida. “Uma concepção do bem consiste normalmente em um sistema determinado de metas e de finalidades ao qual se acrescenta o desejo de que prosperem certas pessoas e associações, que são o objeto de compromissos e de fidelidade” (RAWLS, 2002a, p. 158-9). Essa é a capacidade de ser racional.

Sendo possuidores dessas duas faculdades morais, os cidadãos têm as “capacidades necessárias não só para envolver-se numa cooperação social mutuamente benéfica durante toda a vida, mas também para honrar os termos equitativos dessa cooperação por eles mesmos” (RAWLS, 2003, p. 26) e serem tratados como membros iguais em todos os aspectos nas questões de justiça política. Ter essas faculdades num grau mínimo necessário para envolver-se na cooperação social durante a vida toda é o que Rawls considera a base da igualdade entre os cidadãos.

Segundo Rawls, ao tomarmos as faculdades morais como base da igualdade, fazemos distinção entre uma sociedade política e muitas associações existentes dentro dessa sociedade. Rawls afirma que uma das diferenças fundamentais é que a primeira deve ser vista como um sistema social completo e fechado. “É completo no sentido de ser autossuficiente e de ter espaço para todos os principais objetivos da vida humana. É fechada [...] no sentido de que só se entra nela pelo nascimento e só se sai pela morte” (RAWLS, 2000, p. 84). Dessa forma, não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade. Já as associações têm

objetivos e fins últimos, que têm um lugar especial nas diversas doutrinas abrangentes existentes na sociedade. Essas associações, que atravessam as fronteiras políticas, são igrejas, universidades, sociedades científicas, instituições culturais. Os membros dessas comunidades estão unidos na busca de certos valores comuns, o que faz com que eles apoiem e se comprometam com essas associações. Para Rawls,

uma sociedade política democrática não possui tais valores e objetivos comuns, afora aqueles que fazem parte ou estão ligados à própria concepção política de justiça. Os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada afirmam a constituição e seus valores políticos tal como se realizam nas instituições, e compartilham o objetivo de fazer justiça um ao outro, como o exigem os arranjos da sociedade (RAWLS, 2003, p. 28).

A importância dessa distinção para Rawls está no fato de que, embora possamos abandonar voluntariamente alguma comunidade (apostasia não é crime), não podemos abandonar nossa sociedade política voluntariamente. Além de não ser uma associação, uma sociedade democrática bem-ordenada também não deve ser considerada “uma comunidade, desde que se entenda por comunidade uma sociedade governada por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e compartilhada” (RAWLS, 2000, p. 86). Comunidades podem recompensar ou destacar seus membros, mas em uma sociedade democrática não deve existir valores e objetivos comuns por meio dos quais seus membros possam ser destacados. “Todos aqueles capazes de ser membros plenamente cooperativos de uma sociedade política são vistos como iguais e só podem ser tratados de forma diferenciada tal como a concepção política pública o admite” (RAWLS, 2003, p. 29).

Percebemos uma grande preocupação da parte de Rawls no que diz respeito à concepção de pessoa. Embora coloque alguns pressupostos para que os indivíduos sejam considerados membros atuantes e cooperativos em uma sociedade liberal plural, Rawls deixar claro que a concepção de pessoa tal como ele apresenta não traz consigo nenhum ranço metafísico. Ele afirma que os cidadãos que se envolvem na sociedade são aqueles que se encontram dentro da faixa da normalidade. Com isso entende-se que são aqueles que têm as capacidades mínimas essenciais para ser membro normal, atuante e cooperativo de uma sociedade. Para Rawls, aqueles que não se encontram nessa faixa de normalidade são, por exemplo, escravos, ou seja, são seres humanos que não são tratados como fontes de reivindicações, nem mesmo de reivindicações baseadas em deveres ou obrigações sociais, porque não se considera que sejam capazes de tê-los. Leis que proíbem maltratar e explorar escravos não se fundamentam em reivindicações feitas por escravos em benefício próprio, mas reivindicações oriundas quer de senhores de escravos, quer dos interesses gerais da

sociedade. Escravos são, por assim dizer, afirma Rawls, indivíduos socialmente mortos, isto é, não são de modo algum reconhecidos como pessoas. A noção de pessoa, de acordo com Rawls, pertence a uma concepção política, ou seja, é elaborada a partir da maneira como os cidadãos são vistos na cultura política pública de uma sociedade democrática. Portanto, é uma concepção que não foi tirada da Metafísica, da Filosofia do Espírito ou da Psicologia. Partindo do pressuposto de que os cidadãos normais de uma sociedade possuem as duas faculdades morais descritas acima, Rawls afirma que eles são capazes de se envolver na sociedade, julgar os princípios de justiça, formular concepções do bem e honrá-las por eles mesmos, trabalhar visando a uma sociedade justa, e que eles assim o fazem para benefício próprio e da sociedade, sem coação de um poder externo. Assim, os cidadãos são vistos como pessoas livres e atuantes numa sociedade democrática em três sentidos:

1 - Consideram a si mesmos e aos demais como detentores da faculdade moral de ter uma concepção do bem. São capazes de rever e modificar essa concepção por motivos razoáveis e racionais, se assim quiserem. Reivindicam o direito de serem considerados como cidadãos independentemente de qualquer concepção do bem. Segundo Vita (2007, p. 276), os direitos liberais estão sempre presentes como “recursos institucionais de que uma pessoa pode se valer caso queira revisar seus compromissos valorativos ou sua identidade como membro desta ou daquela comunidade”. Os cidadãos, enquanto pessoas livres, reivindicam o direito de considerar sua própria pessoa independente de qualquer concepção do bem que assumam ou de qualquer doutrina que venham seguir. Sua identidade pública não é afetada se, porventura, no decorrer do tempo, essa concepção do bem que adotam seja mudada ou revista. Por exemplo, se uma pessoa sai de uma determinada associação e vai para outra por achar que a concepção de bem desta é mais coerente que a daquela, não deixará de ser, perante a justiça política, a mesma pessoa de antes. Ou ainda, nada proíbe o cidadão de torcer por um determinado time e, em algum momento de sua vida, passar a torcer por outro. Com atitudes semelhantes, nada se perde de sua identidade pública. Os cidadãos “ainda conservam os mesmos direitos e deveres básicos, são donos da mesma propriedade e podem fazer as mesmas exigências de antes” (RAWLS, 2002, p. 73). Rawls afirma que em uma sociedade em que os direitos básicos estão ligados à filiação religiosa, por exemplo, a concepção política de pessoa é distinta da qual ele defende.

Engajamentos e afinidades políticos e não-políticos determinam a identidade moral de uma pessoa. Segundo Rawls, os cidadãos afirmam os valores da justiça política com o objetivo de vê-los concretizados nas instituições sociais. Semelhantemente também trabalham em prol de outros valores da vida não-pública e dos objetivos das associações das quais fazem

parte. Rawls afirma que os cidadãos precisam ajustar esses dois aspectos de sua identidade moral, pois, no que diz respeito à vida pessoal, têm afetos, devoções e lealdades das quais não desejam se separar. Para eles é impensável verem-se apartados de suas convicções religiosas, filosóficas ou morais. Esses dois tipos de afinidade:

especificam a identidade moral e dão forma ao estilo de vida de uma pessoa [...] Se os perdêssemos de repente, poderíamos ficar desorientados e incapazes de seguir em frente. Na verdade poderíamos mesmo supor que não teríamos motivos para seguir em frente (RAWLS, 2000, p. 74).

2 - Consideram-se aptos para fazer reivindicações que se autenticam por si mesmas. São, portanto, capazes de reivindicar em suas instituições a promoção de suas concepções do bem. Essas reivindicações são consideradas válidas “independentemente de derivarem de deveres e obrigações determinados por uma concepção política de justiça, por exemplo, de deveres e obrigações para com a sociedade” (RAWLS, 2003, p. 32). As reivindicações valem por si mesmas, mas devem ser compatíveis com a concepção pública de justiça de uma sociedade política bem-ordenada. Para Rawls, em uma concepção política de justiça de uma democracia constitucional é perfeitamente razoável considerar autênticas as reivindicações de terceiros, já que os cidadãos endossarão concepções do bem que estejam compatíveis com os parâmetros de justiça estabelecidos para tal sociedade. No entanto, quando cidadãos são membros de uma sociedade, distinta da descrita acima, na qual não lhes é permitido que suas reivindicações sejam autenticadas por si mesmas, e, portanto, não sejam legítimas, elas só têm valor “se derivarem dos deveres e obrigações para com a sociedade, ou do papel que lhes é atribuído numa hierarquia social justificada por valores religiosos ou aristocráticos” (RAWLS, 2003, p. 33).

3 - Consideram-se livres, pois são capazes de assumir a responsabilidade por seus objetivos, afetando a maneira de avaliar suas próprias reivindicações. Rawls afirma que, se houver uma estrutura básica justa, os cidadãos são considerados capazes de organizar seus objetivos e aspirações de acordo com o que é razoável que eles façam, sendo capazes de restringir suas reivindicações aos limites estipulados pelos princípios de justiça. Isso significa considerá-los capazes de ajustar seus objetivos, de modo que seja possível procurar realizá-los de acordo com os meios que podem razoavelmente esperar obter em troca daquilo com que podem razoavelmente esperar contribuir (RAWLS, 2000, p. 77-8).

Tomando por base a teoria de John Rawls, uma sociedade cuja estrutura básica é justa só pode existir se houver liberdade política. Senão, vejamos:

A – Pode-se levantar a hipótese de haver uma sociedade em que os homens sejam livres, em que lhes seja assegurada a liberdade de expressão, a liberdade de consciência, o direito de ir e vir, de poder mudar de religião e optar por aquela que mais lhe convier. Mas, no cerne da estrutura básica, as partes legislem em causa própria, não levem em consideração aqueles a quem elas representam, aumentem as desigualdades sócio-econômicas e culturais entre os mais e os menos aquinhoados. Ou seja, o homem seria livre, mas a sociedade não seria justa.

B – Suponhamos uma outra sociedade. Nessa, toda a sociedade seria dirigida por uma oligarquia ditatorial. Todo o poder estaria concentrado nas mãos de duas ou três famílias, por exemplo. Essas famílias ficariam revezando-se no poder e explorando a sociedade de forma que toda a riqueza seria dividida somente entre os oligarcas. O restante do povo seria forçado ao trabalho, não tendo direito de reivindicar melhores salários, lazer, educação, estrutura básica de saúde, direito a propriedade, e não tendo possibilidade de acumular renda e riqueza para realizar fins desejáveis. O homem não seria livre e a sociedade não seria justa.

Esse dois exemplos foram usados para dizer duas coisas: 1) se o homem for livre, a sociedade tanto poderá ser justa como poderá ser injusta. Isso porque, por motivo de ambição, inveja ou proveito próprio, os governantes poderão perverter os princípios de justiça e não levar em conta as necessidades inalienáveis para a instauração de uma sociedade bem-ordenada; 2) se, porém, o homem não for livre, a sociedade não poderá ser justa, pois sempre haverá dirigentes propensos a apropriar-se indevidamente dos bens materiais e imateriais dos cidadãos, e o cidadão, em não sendo livre, não terá como desenvolver um senso de justiça, não poderá formar uma concepção do bem e não terá o direito de reivindicação. Portanto, segundo Rawls, para que haja uma sociedade justa é indispensável que os cidadãos sejam considerados livres e iguais, razoáveis e racionais. Para ele (2003, p. 239-40):

I – As liberdades políticas iguais, a liberdade de expressão e de associação, e outras liberdades afins, são necessárias para o desenvolvimento e exercício do senso de justiça dos cidadãos e são fundamentais para que os cidadãos possam fazer julgamentos racionais na adoção das metas políticas justas e na busca de políticas sociais eficazes.

II – As liberdades civis iguais, a liberdade de consciência e de associação, e a livre escolha de ocupação e outras liberdades afins são necessárias para o desenvolvimento e exercício da capacidade dos cidadãos de elaborar uma

concepção do bem: isto é, a capacidade de formar, revisar e racionalmente buscar realizar o que se considera valioso na vida humana, entendido à luz de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral (total ou parcialmente) abrangente.

III – Renda e riqueza são meios gerais polivalentes fundamentais para a realização de um amplo leque de fins (permissíveis), sejam eles quais forem, e, em particular, o fim de realizar as duas faculdades morais e promover os fins das concepções (completas) de bem que os cidadãos afirmam ou adotam.

1.4 - A Crítica Rawlsiana à Teoria Utilitarista

Ao afirmar 1) que os princípios justos para uma sociedade democrática moderna devem ser primariamente voltados para resolver as desigualdades econômicas e sociais existentes na estrutura básica da sociedade; 2) que as sociedades atuais são irremediavelmente marcadas por um pluralismo de doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes e irreconciliáveis; e 3) que uma sociedade vista como um sistema equitativo de cooperação social tem como pressuposto a existência de indivíduos razoáveis e racionais, Rawls inevitavelmente se coloca como um crítico da tradicional doutrina do Utilitarismo, pois aqueles são incompatíveis com esta. Detenhamo-nos, portanto, primeiramente na explicitação da doutrina utilitarista e, posteriormente, na crítica rawlsiana a tal proposta.

Fundado por Jeremy Bentham (1789) e bastante popularizado por John Stuart Mill (1861), o Utilitarismo, em linhas gerais, pode ser explicado de forma bastante simples, a saber, ele exige que façamos a abstração de nossos interesses, de nossos preconceitos, da “moral herdada” das tradições e que: “nos preocupemos exclusivamente em perseguir [...] a maior felicidade do maior número de pessoas. [...] Trata-se de maximizar o bem-estar coletivo, definido como a soma do bem-estar (ou da utilidade) dos indivíduos que compõem a coletividade considerada”³⁰.

Em outras palavras, quando uma decisão precisar ser tomada, o utilitarismo requer que: 1) sejam analisadas as consequências das diversas opções possíveis; 2) sejam avaliadas as consequências relacionadas com a utilidade dos indivíduos afetados; e 3) seja escolhida

³⁰ VAN PARIJS, P. *O que é uma sociedade justa?* Tradução de Cíntia Carvalho. São Paulo: Ática, 1997, p. 30.

aquela opção na qual a soma das utilidades seja pelo menos tão grande quanto qualquer uma das outras opções. Por exemplo, suponhamos que tenho \$ 100.000 e estou diante de duas alternativas: *a* - posso investir meu dinheiro em um sistema de previdência privada e garantir um futuro mais sólido e seguro para mim e para minha família; e *b* - posso doá-lo a uma entidade filantrópica. O Utilitarismo propõe que devemos avaliar as consequências que essas duas alternativas teriam em relação ao bem-estar de cada indivíduo; calcular, “para cada uma das opções, a soma dos níveis de bem-estar que ela permite serem atingidos pelos membros da coletividade; e [escolher] aquela das duas opções que maximiza a soma, isto é, que produz o bem-estar mais elevado” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 22).

Segundo Van Parijs, o Utilitarismo é uma doutrina universalista, pois considera a situação de cada membro da espécie humana independentemente de sexo, raça ou classe social e pelo fato de se estender para além da atual geração. Van Parijs ainda apresenta uma divisão da concepção utilitarista em duas linhas principais, a saber, o Utilitarismo Clássico e o Utilitarismo Médio. Segundo ele,

o utilitarismo clássico interpreta, efetivamente, o bem-estar coletivo como a soma dos níveis de bem-estar dos indivíduos que constituem a coletividade (*transgeracionalidade*) considerada. *O utilitarismo médio* o interpreta, ao contrário, como o nível médio do bem-estar desses mesmos indivíduos (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 25).

O Utilitarismo, afirma Kymlicka, busca promover um *bem*, bem este denominado ‘felicidade’, ‘prosperidade’ ou ‘bem-estar’. Segundo ele, os utilitaristas afirmam que a busca desse *bem* é algo presente na vida de todos, buscado tanto direta como indiretamente. Homens ou mulheres, sejam eles novos ou velhos, todos têm a busca pelo bem-estar como algo valioso e indispensável na vida. A teoria utilitarista é um sistema ético-político que tem por objetivo defender os interesses da maioria dos indivíduos, pois, ao eleger a felicidade como o fim último a ser alcançado, haverá uma busca por aquilo que todos consideram importante.

O Utilitarismo estatui que a qualidade moral de nossas ações depende da qualidade de suas consequências. Para se aferir se uma ação ou uma instituição é moralmente defensável é preciso averiguar se ela faz alguma diferença em termos de promoção do bem-estar ou de prevenção/diminuição do sofrimento³¹.

Tendo isso como pressuposto central, “os utilitaristas simplesmente exigem que essa busca do bem-estar humano, ou utilidade, seja feita imparcialmente, para todos na

³¹ CARVALHO, M. C. *Utilitarismo: Ética e Política*. In OLIVEIRA, M.A; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 191-213, p. 192.

sociedade”³². O Utilitarismo, então, afirma que o bem-estar humano tem importância e que as regras morais devem ser testadas no que diz respeito às suas consequências para a promoção de uma vida útil³³ para o ser humano. Ou seja, “uma sociedade justa é uma sociedade feliz” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 21). Para que isso seja possível, o Utilitarismo defende o abandono dos princípios do direito natural e da metafísica, isso porque, para os utilitaristas, nenhuma autoridade suprema pode decretar o que é justo ou bom para a humanidade. São levados em consideração “apenas os estados de prazer e de sofrimento vividos pelos seres humanos” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 21).

Como podemos, porém, definir bem-estar humano ou utilidade? Segundo Kymlicka, os utilitaristas definiram utilidade em função da felicidade. Em *Filosofia Política Contemporânea* (2006, p. 15-24), ele apresenta pelo menos quatro correntes teóricas principais assumidas pelos utilitaristas³⁴:

- 1) **Hedonismo do bem-estar:** afirma que a experiência ou a *sensação de prazer* é o principal bem do ser humano. “É o único bem que é fim em si mesmo, para o qual todos os outros bens são meios” (KYMLICKA, 2006, p. 16). O Utilitarismo é hedonista na medida em que concebe a felicidade em termos de prazer e de ausência de dor. O bem-estar consiste, portanto, em experiências prazerosas;
- 2) **Utilidade de estado mental não-hedonista:** para esta concepção, a anterior está equivocada porque as coisas que valem a pena fazer e ter não podem ser reduzidas a um estado mental como a felicidade, por exemplo. Na verdade, segundo tal concepção, muitos tipos diferentes de experiências são valiosos e “devemos promover todo o leque de estados mentais valiosos [...] O utilitarismo preocupa-se com todas as experiências valiosas, seja qual for a forma que assumam” (KYMLICKA, 2006, p. 17);
- 3) **Satisfação de preferências:** os utilitários que defendem esta corrente afirmam que aumentar o bem-estar das pessoas significa satisfazer suas preferências, sejam elas quais forem. Para eles deve-se “satisfazer todos os tipos de preferências igualmente, pois equiparam o bem-estar com a satisfação das preferências” (KYMLICKA, 2006, p. 18);
- 4) **Preferências informadas:** essa visão afirma que o utilitarismo tem como objetivo “satisfazer as preferências que se baseiam na informação completa e nos

³² KYMLICKA, W. *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 12.

³³ O emprego da palavra *útil* faz referência à noção de Utilidade.

³⁴ Posteriormente apresentaremos as críticas a cada uma dessas correntes teóricas.

juízos corretos, enquanto rejeita as que são equivocadas e irracionais” (KYMLICKA, 2006, p. 20). Há, portanto, uma busca no sentido de promover aquilo que as pessoas têm boas razões para preferir e que tornam a vida melhor em algum sentido. Dessa forma, portanto, a ação ético-política mais adequada é aquela que maximiza a utilidade, ou seja, que satisfaz tantas *preferências informadas* quanto possível.

Segundo Carvalho³⁵, o Utilitarismo não é uma teoria filosófica que prega o egoísmo, a busca da própria felicidade, em detrimento da felicidade e do bem-estar dos outros. Para ela, o utilitarismo adota o ponto de vista da “imparcialidade e da neutralidade agencial, não priorizando os interesses de nenhum indivíduo em particular” (CARVALHO, 2007, p. 78).

Para Amartya Sen, porém, as posições típicas da moderna economia do bem-estar dependem de combinar o comportamento auto-interessado e “julgar a realização social segundo algum critério fundamentado na utilidade” (SEN, 1999, p. 46). Sen tem uma obra vasta em diversas áreas tais como metodologia econômica, economia do bem-estar, economia familiar, filosofia legal, política e social, bem como ética e filosofia moral. Nossa referência ao pensamento dele se limitará, portanto, à análise das três seguintes: *Sobre Ética e Economia, Desenvolvimento como Liberdade e Desigualdade Reexaminada*³⁶. O fio condutor que poderíamos encontrar na obra de Sen leva-nos à busca por uma alternativa, ante a doutrina utilitarista, para a medição do bem-estar dos indivíduos dentro de uma sociedade. Um dos principais pontos de encontro entre as obras de Sen e Rawls está na crítica ao Utilitarismo. Para o autor, a tese utilitarista clássica pode ser considerada inadequada por pelo menos dois motivos principais: 1) supor que qualquer prazer ou utilidade se pode medir ou quantificar; e 2) crer que os prazeres podem ser valorados e comparados de acordo com sua intensidade. Para Sen, é impossível medir a intensidade da utilidade que os indivíduos experimentam com a realização de diferentes bens. Sen considera válida a crítica de Rawls ao utilitarismo no que diz respeito à depreciação dos direitos humanos.

Apesar de a obra de Rawls oferecer uma saída para essa questão, Sen afirma que a proposta rawlsiana ao tratar dos menos favorecidos não é suficiente para a proteção real deles tanto no tocante à liberdade bem como à qualidade de vida. Como ainda veremos, Rawls afirma que os bens primários sociais são elementos fundamentais que, ao fazer um plano racional de sua vida, o indivíduo preferiria tê-los mais que outros bens. Assim, o princípio da

³⁵ CARVALHO, M. C. *O Utilitarismo e foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora UFSC, 2007.

³⁶ SEN, A. *Desigualdade Reexaminada*. Tradução de Ricardo D. Mendes, 2ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

diferença requer que a sociedade maximize a sorte dos menos favorecidos no que diz respeito à quantidade de bens primários que estes dispõem. Para Rawls, portanto, o importante é saber que quantidade de bens primários são atribuídos aos mais desfavorecidos.

Segundo Samuel Scheffler³⁷, o contexto histórico no qual Rawls desenvolveu sua teoria foi marcado por décadas de predominância do pensamento utilitarista. Diante de tal contexto, ele não pretende fazer um apontamento das diversas formas de Utilitarismo presentes na sociedade. Seu objetivo é apresentar uma teoria da justiça que represente uma alternativa³⁸ ao pensamento utilitarista e a todas as suas diferentes versões. Nesse sentido, Rawls coloca-se como um dos principais críticos da teoria utilitarista e tais críticas operam visando a enfraquecer a possibilidade de adotar essa proposta. Para Scheffler, Rawls acredita que, de todas as teorias tradicionais de justiça, a teoria do contrato é a que mais se aproxima dos nossos julgamentos considerados a respeito da justiça. Para ele, o que Rawls propõe é generalizar e sustentar a teoria tradicional do contrato social representado por Locke, Rousseau, e Kant. Na teoria da justiça como equidade, afirma Mendonça³⁹, o que corresponde ao Estado de natureza da tradicional teoria do contrato social é uma situação inicial peculiar, chamada de posição original, que se impõe a argumentos que conduzem a um acordo original sobre princípios que regulam e definem a escolha de uma constituição política, bem como elementos do sistema econômico e social. A ideia intuitiva, comum a todas as teorias de contrato social, é a concepção de princípios fundamentais de justiça social como objeto de um acordo original em uma situação inicial adequadamente definida⁴⁰.

Por Utilitarismo, Rawls apresenta o que ele considera a tese clássica dessa doutrina, a saber:

que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo

³⁷ SCHEFFLER, S. *Rawls and Utilitarianism*. In *The Cambridge Companion to Rawls*. By FREEMAN, S. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 426-59.

³⁸ “Rawls’s strategy is to try to establish that the choice between average utility and his two principles satisfies these conditions because (1) the parties have no basis for confidence in the type of probabilistic reasoning that would support a choice of average utility, (2) his two principles would assure the parties of a satisfactory minimum, and (3) the principle of average utility might have consequences that the parties could not accept” (SCHEFFLER, 2003, p. 432).

³⁹ MENDONÇA, W. P. *Reasoning with rights and goods: Deontology in Rawls*. In OLIVEIRA, N; SOUZA, D (Org). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 319-39.

⁴⁰ “In justice as fairness what corresponds to the state of the nature of the traditional social-contract theory is a peculiar initial situation, the so-called ‘original position’, which incorporates certain procedural constraints imposed on the arguments that supposedly lead to an original agreement on the basic principles that can regulate the definitive choice of a political constitution, as well as of the main elements of the economic and social system. The intuitive idea, common to all social-contracts theories, is the conception of the fundamental principles of social justice as the object of an original agreement in an adequately defined initial situation” (MENDONÇA, 2003, p. 320).

líquido de satisfação obtido a partir da soma das satisfações individuais de todos os seus membros (RAWLS, 2002b, p. 25).

Como, no entanto, os utilitaristas chegaram a essa proposta teórica? Para Rawls a resposta a essa pergunta leva-nos a achar que o conceito mais racional de justiça é o utilitarista. Isso se dá da seguinte maneira: cada pessoa, ao agir, busca realizar seus interesses avaliando perdas e ganhos e buscando maior eficiência nesses que naqueles. O homem, assim, age de tal maneira que se priva de determinadas coisas, conquista outras, sacrifica-se agora para obter uma maior vantagem posteriormente, com o intuito de conseguir a maximização do seu bem-estar e promover seus objetivos racionais o máximo possível. Ora, se o homem, individualmente, tem essa busca e de uma forma ou de outra consegue satisfazer-se e maximizar seu bem-estar, por que não aplicar o mesmo princípio a um grupo que, como um todo, vive em sociedade?

Exatamente como o bem-estar de uma pessoa se constrói a partir de uma série de satisfações que são experimentadas em momentos diferentes no decorrer da vida, assim, de modo muito semelhante, o bem-estar da sociedade deve ser construído com a satisfação dos sistemas de desejos de numerosos indivíduos que a ela pertencem (RAWLS, 2002b, p. 25).

Se o objetivo do indivíduo é promover ao máximo seu próprio bem-estar e seu próprio sistema de desejos e interesses, o objetivo de uma sociedade deve ser também promover ao máximo o bem-estar do grupo. Em uma palavra, o bem comum não é outra coisa que a soma do bem-estar de cada indivíduo. Para os utilitaristas, de acordo com a leitura que Rawls faz do Utilitarismo, uma sociedade está adequadamente ordenada quando suas instituições maximizam o saldo líquido de satisfações. “O princípio da escolha para uma associação de seres humanos é interpretado como uma extensão do princípio da escolha para um único homem” (RAWLS, 2002b, p. 26). Com isso, a concepção utilitarista defende a ideia de um *observador imparcial* que estaria capacitado a *escolher, à revelia dos indivíduos que compõem a sociedade*, aquele princípio que maximizaria o bem-estar do indivíduo e, conseqüentemente, que também se aplicaria à sociedade.

Dotado de poderes ideais de solidariedade e imaginação, o observador imparcial é um indivíduo perfeitamente racional que se identifica com os desejos dos outros e os experimenta como se fossem de fato seus. Desse modo ele avalia a intensidade desses desejos e lhes atribui seu peso apropriado no sistema único de desejos cuja satisfação o legislador ideal tenta então maximizar com o ajuste das regras do sistema social (RAWLS, 2002b, p. 29).

A ideia desse observador imparcial é consequência de uma visão social de cooperação, visão esta que busca estender para a sociedade o princípio de escolha de um único indivíduo.

A relação entre o bem e o justo é outra forma de apresentação da teoria utilitarista na tentativa de torná-la indispensável. Para Rawls, a estrutura de uma teoria ética é grandemente determinada pelo modo como definimos as noções de bem e de justo, isso porque o “bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem” (RAWLS, 2002b, p. 26). Nada mais normal pensar que uma instituição considerada justa é aquela que favorece o maior número de pessoas e maximiza o seu bem-estar. Rawls entende que em uma teoria teleológica o bem se define independentemente do justo. Isso porque a teoria considera nossos julgamentos de valor acerca do que é bom como algo possível de ser adquirido de forma intuitiva através do senso comum, possibilitando que alguém julgue o bem em cada caso sem indagar se corresponde ao que é justo. Em uma palavra, uma teoria justa é aquela em que há uma satisfação dos desejos racionais do maior número de indivíduos. Logo, afirma Rawls, há razões suficientes para que as perdas de alguns sejam compensadas pelos benefícios maiores de outros; ou, ainda mais importante, para que a violação da liberdade de alguns possa ser justificada por um bem maior partilhado por muitos.

O Utilitarismo, assim, enfrenta algumas dificuldades: se assumirmos que o bem-estar deve ser maximizado, como poderemos medir as variações de bem-estar presentes em cada indivíduo? Como podemos fazer comparações interpessoais de utilidade? Como podemos comparar a intensidade das satisfações em cada caso?

O que surpreende em uma visão utilitarista da justiça, diz Rawls, é que não importa o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos. Para ele, o utilitarismo conduz a desigualdades extremas na distribuição de recursos e não oferece garantias suficientes no que diz respeito aos direitos individuais. Segundo a teoria utilitarista, “a sociedade deve distribuir seus meios de satisfação, quaisquer que sejam, direitos e deveres, oportunidades e privilégios, e várias formas de riqueza, de modo a conseguir, se for possível, esse grau máximo” (RAWLS, 2002b, p. 28). Ao buscar a soma total do bem-estar, o utilitarismo não se preocupa como esse bem-estar é distribuído. Para Rawls não é possível haver uma Estrutura Básica justa se os princípios éticos e políticos forem voltados para o favorecimento e realização dos desejos e bem-estar da maioria dos concernidos, pois “o Utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas” (RAWLS, 2002b, p. 30). Segundo Scheffler, o objetivo de Rawls é que a sua doutrina do contrato possa vir a fechar essa fenda deixada pela teoria utilitarista⁴¹.

⁴¹ “Rawls’s conjecture is that the contract doctrine properly worked out can fill this gap” (SCHEFFLER, 2003, p. 427).

Para a teoria da justiça como equidade, de John Rawls, cada membro da sociedade deve ser visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça (e, para alguns, no direito natural), inviolabilidade esta que nem mesmo o bem-estar de todas as outras pessoas possa anulá-la.

A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. O raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de diferentes pessoas como se elas fossem uma só fica excluído. Portanto, numa sociedade justa as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais (RAWLS, 2002b, p. 30).

Ao fazer essa declaração, Rawls faz-nos lembrar da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*⁴², de 1789, a qual traz nos seus artigos 1º, 2º e 4º as seguintes prerrogativas:

ARTIGO 1º - Os homens nascem livres e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ser fundamentadas na utilidade comum.

ARTIGO 2º - O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

ARTIGO 4º - A liberdade consiste em fazer tudo o que não prejudique aos outros; assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Esses direitos só podem ser determinados pela lei.

Algo semelhante é encontrado no ARTIGO 1º da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*⁴³, de 1948.

ARTIGO 1º - Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. São dotados de razão e de consciência e devem agir em relação uns com os outros com espírito de fraternidade.

Para Rawls, qualquer indivíduo colocado em uma situação imparcial de escolha que lhe garanta um julgamento equitativo jamais escolheria o princípio utilitarista como aquele que regeria as instituições sociais. Isso se dá devido ao fato de que, em última instância, o princípio utilitarista admite o princípio sacrificial, ou seja, se o bem-estar da maioria vai ser maximizado através de um princípio político X, esse deve ser implementado ainda que isso

⁴² Cf.: VILLEY, M. VILLEY, M. *O Direito e os Direitos Humanos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p 171-3

⁴³ Cf.: VILLEY, 2007, p. 175-81.

acarrete perda para alguns. Para ele⁴⁴, a principal crítica à proposta utilitarista é que se admite “sanções a pessoas inocentes para o benefício da sociedade⁴⁵” (RAWLS, 1955, p. 24). Rawls afirma que mesmo que o bem-estar de um grupo como um todo seja maximizado, essa não é uma justificativa para que se possa suprimir direitos e liberdades fundamentais. Para ele, em uma situação de imparcialidade e falta de conhecimento, os indivíduos escolheriam princípios que lhes garantiriam direitos e deveres iguais, pois não saberiam em que posição estariam na sociedade e, dado o fato do pluralismo, escolheriam princípios que lhes dessem liberdade para concretizar suas concepções do bem. Rawls afirma que não é possível chegar a um princípio de escolha social justo simplesmente ampliando o princípio da escolha racional aos desejos que o *observador imparcial* tem em relação à sociedade. “Agir assim significa não levar a sério a pluralidade e a disparidade dos indivíduos nem reconhecer como a base da justiça aquilo que os seres humanos consensualmente aceitariam⁴⁶” (RAWLS, 2002b, p. 32). Segundo Scheffler, as partes não estariam dispostas a aceitar a possibilidade de, em uma sociedade governada por princípios utilitaristas, o cálculo utilitarista às vezes poder fornecer bases sérias com a pretensão de infringir suas liberdades principalmente se as partes tiverem a opção de serem guiadas pelos dois princípios de justiça como equidade⁴⁷.

Como vimos acima, para Rawls concepções teleológicas da justiça estão fora de questão em sociedades democráticas modernas, marcadas pelo pluralismo das doutrinas morais. Esse, portanto, é mais um ponto na teoria de Rawls que vai de encontro à teoria utilitarista, pois ele a caracteriza como uma doutrina teleológica, ao passo que a *teoria da justiça como equidade* seria, por assim dizer, deontológica, porquanto não interpreta o justo como maximizador do bem. Bonella⁴⁸ afirma que o ponto central que Rawls pretende destacar é que

a perspectiva teleológica não poderia ser neutra na apreciação entre diferentes concepções de bem, e então o utilitarismo não pode incorporar a prioridade do direito/justo sobre o bem. A justiça como equidade é compreendida como uma teoria deontológica porque não especifica o que é bom independentemente do que é

⁴⁴ RAWLS, J. *Two Concepts of Rules*, 1955. In *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, 1999. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

⁴⁵ “It sanctions an innocent person’s being punished for the benefit of society” (RAWLS, 1995, p. 24)

⁴⁶ No último capítulo desse trabalho veremos que a essa citação Nozick irá se apegar para criticar a teoria rawlsiana.

⁴⁷ “The parties would be unwilling to take the chance that, in a society governed by utilitarian principles, a utilitarian calculation might someday provide the basis for a serious infringement of their liberties, especially since they have the more conservative option of the two principles available to them” (SCHEFFLER, 2003, p. 433).

⁴⁸ BONELLA, A. E. *Utilitarismo e Ética*. In OLIVEIRA, N; SOUZA, D (Org). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.75-86.

correto/justo, nem considera que o correto/justo seja a maximização do bem” (BONELLA, 2003, p. 77).

Para Bonella, o utilitarismo parte do fato dos interesses humanos fundamentais. Portanto, qualquer desejo ou interesse conta igualmente, mesmo que sejam preferências ilegítimas, como, por exemplo, o desejo de discriminar e subjugar os outros com o objetivo de uma maior satisfação. Para ele, na *justiça como equidade* proposta por Rawls, seria possível avaliar desejos e interesses analisando sua origem e sua qualidade porquanto essa análise teria uma racionalidade de não-maximização: “a racionalidade contratual entre pessoas livres e iguais” (BONELLA, 2003, p. 85).

Ao apresentar as quatro correntes teóricas utilitaristas citadas anteriormente, Kymlicka apresenta críticas a cada uma delas, as quais citaremos agora.

- 1) Hedonismo do bem-estar – Contra essa teoria, Kymlicka apresenta um argumento elaborado por Robert Nozick⁴⁹: imaginemos que uma equipe médica possa colocar-nos ligados a máquinas, as quais estarão programadas para injetar drogas em nós afim de criar os estados conscientes mais prazerosos que se possa imaginar. Para Nozick, se o prazer fosse o nosso maior bem, todos nos ofereceríamos para ficar ligados a essas máquinas por toda a vida, pois, constantemente drogados, não sentiríamos nada além da felicidade. A realidade, porém, é que pouquíssimas pessoas estariam dispostas a ter uma “vida” dessas. A maioria das pessoas nem consideraria isso como vida. Para muitos, seria preferível estar mortos; ou, melhor ainda, desconectados de tais máquinas, fazendo o que acreditam realmente valer a pena ser feito na vida;
- 2) Utilidade de estado mental não-hedonista – Nozick mais uma vez recorre à chamada máquina de experiências. Ele novamente nos convida a estarmos conectados em máquinas que injetam drogas. Dessa vez, porém, a máquina pode produzir qualquer experiência, tais como amor, felicidade, esperança, paz etc. Mais uma vez, afirma Nozick, nossa resposta à máquina seria *não*. Para ele, o que queremos na vida é mais do que a aquisição de qualquer estado mental, pois não queremos apenas a experiência de estar apaixonados, queremos nos apaixonar, não queremos apenas a experiência de realizar algo, queremos realizar algo. Ninguém aceitaria a ideia de que estados mentais são tudo o que importa;

⁴⁹ Cf.: NOZICK, R. *Anarquia, Estado e Utopia*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 58-60.

- 3) Satisfação de preferências – para Kymlicka, satisfazer nossas preferências nem sempre contribui para o nosso bem. Imaginemos que quatro amigos querem comer. Um quer comida X e três querem comida Y. Satisfazendo as preferências da maioria, escolhem a comida Y, sem saber, no entanto, que essa comida estaria estragada. Encomendar Y não iria promover o bem-estar dos amigos. Segundo Kymlicka, “o que é bom para nós poder ser diferente das preferências que temos agora” (2006, p. 19). Nossas preferências nem sempre definem o nosso bem e elas geralmente mudam com o passar dos anos;
- 4) Preferências informadas – essa concepção não coloca nenhum limite, afirma Kymlicka, ao que pode ser considerado como utilidade. Temos uma ideia do que poderia aumentar nossa felicidade, mas o que satisfaria nossas preferências racionais? “Como sabemos o que se deve promover, o amor, a poesia, ou a insignificância, se não há nenhum valor supremo, como a felicidade, pelo qual medi-los?” (2006, p. 21). Para ele, o utilitarismo é compatível com qualquer dessas quatro concepções de utilidade.

A conclusão de Rawls é que se faz necessária uma teoria da justiça que esteja liberta dessa concepção utilitarista, teoria esta que será aceita por participantes colocados em uma posição original sob condições adotadas racionalmente. Segundo Rawls, indivíduos colocados em uma situação de imparcialidade escolheriam um princípio de liberdade igual e, assim, não haveria razão para se pensar que uma instituição seria justa se maximizasse o bem. “A questão de se obter o maior saldo líquido de satisfação nunca se apresenta na justiça como equidade; o princípio da maximização não é utilizado de forma alguma” (RAWLS, 2002b, p. 33). Na justiça como equidade os indivíduos concordam em conformar suas concepções do bem com a exigência dos princípios de justiça. Os princípios de justiça colocam limites nas satisfações pessoais de cada cidadão, fazendo com que os cidadãos levem em consideração essas restrições ao desejar algo. Isso impedirá que alguém diminua a liberdade de outrem somente porque, por exemplo, isso lhe traz satisfação. Rawls, portanto, caracteriza sua teoria afirmando que o conceito de justo precede o conceito de bem. Para ele

um sistema social justo define o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos, e oferecer uma estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação pelos quais e dentro dos quais esses fins podem ser equitativamente perseguidos. A prioridade da justiça se explica pela aceitação da ideia de que os interesses que exigem a violação da justiça não têm nenhum valor (RAWLS, 2002b, p. 34).

Segundo Rawls, uma concepção política não deve ser tida como uma concepção moral geral e abrangente, como é o caso do utilitarismo. Para ele, os princípios de utilidade são compreendidos com o objetivo de serem aplicados a uma diversidade de objetos, “indo da conduta dos indivíduos e das relações pessoais até à organização da sociedade no seu conjunto e ao direito internacional público” (RAWLS, 2002b, p. 250). O conteúdo do Utilitarismo, enquanto doutrina política, é definido tendo por base sua aplicação a doutrinas políticas e sociais. Para Rawls, porém, uma concepção política de justiça não deve estar comprometida com nenhuma doutrina mais ampla. Ela deve considerar antes de tudo a estrutura básica e procurar desenvolver uma concepção razoável para essa estrutura. Segundo ele, uma estrutura básica não pode ser regida por uma doutrina abrangente devido ao fato de ser possível acatar um fundamento público aceitável para uma concepção política de justiça. Uma grande dificuldade de implementação de uma doutrina utilitarista está no fato de que, para Rawls, o Estado não pode agir com intuito de maximizar a satisfação das preferências racionais dos cidadãos da mesma forma que não deve agir com o objetivo de promover o catolicismo, o protestantismo, ou qualquer outra religião. “A concretização de uma dentre elas por meio de instituições básicas daria ao Estado um caráter sectário” (RAWLS, 2002a, p. 301).

CAPÍTULO 2

O ARGUMENTO DA POSIÇÃO ORIGINAL E SUAS IMPLICAÇÕES

Diante do que até aqui vimos, duas perguntas fundamentais são inevitáveis: 1) qual a concepção de justiça mais apropriada para determinar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos livres e iguais e membros plenamente cooperativos da sociedade, mesmo que cada um deles defenda doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes irremediavelmente opostas umas às outras e completamente irreconciliáveis? e 2) o que levaria os cidadãos concernidos a aderir a esses princípios, abrindo mão de interesses particularmente seus? A essas duas questões tentaremos dar resposta no presente capítulo.

2.1- A Posição Original

Para que possamos entender a proposta de Rawls é preciso compreender primeiramente seu esforço em recuperar a Teoria do Contrato Social como legitimadora do Estado. Como crítico do utilitarismo, Rawls resgata o conceito de contrato social, abandonado durante muito tempo, e busca construí-lo com bases equitativas para todos. Quais as questões centrais, portanto, desse modelo resgatado por Rawls? Para os contratualistas clássicos, a passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil é um passo dado por homens racionais, livres e iguais, pois quando alguém realiza um acordo contratual com outro dá sua aprovação no que diz respeito aos direitos e deveres que para esse outro resultam desse acordo. A existência de um Estado de Natureza como pré-condição para uma sociedade civil causou grande influência no pensamento político clássico. Apresentaremos, portanto, uma introdução ao pensamento contratualista, cuja influência foi assimilada por Rawls. Para tal objetivo, será apresentado o pensamento de autores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

2.1.1 - Thomas Hobbes

Para Hobbes, os indivíduos, estando sós, isolados, no assim chamado Estado de Natureza⁵⁰, tendem ao caos. Dessa forma, como necessitam de paz para poder viver, e em razão do medo da morte, os indivíduos elaboram um pacto que possibilite a convivência mútua. Esse pacto se estabelece em razão da necessidade que os indivíduos têm de estabelecer um Estado, por meio do qual obrigam a si mesmos a limitar seus desejos naturais em prol do bem-estar geral. O cumprimento das leis que se impõem a um governo (direito positivo) está sustentada por um direito natural, proveniente da natureza do sujeito e de sua racionalidade. A transferência da governabilidade do sujeito para o Soberano está, portanto, condicionada pelo cumprimento desse pacto originário.

Hobbes tem a visão do homem não como um ser social, como pensava Aristóteles, mas como um ser isolado. Para ele, a natureza do homem é essencialmente egoísta e dissociadora – o que leva ao caos e à guerra - não levando em consideração o bem comum. Para ele, “na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; terceiro, a glória”⁵¹. Segundo Hobbes, todos os homens são iguais em suas faculdades corporais e mentais. Mesmo que um seja mais forte que outro, o mais fraco pode juntar-se a outras pessoas e obter força suficiente para matar o mais forte, e todos estão sujeitos ao mesmo perigo. “Para Hobbes, no estado de natureza os homens podem ser considerados iguais em sua capacidade de coagir e de causar danos aos demais” (VITA, 2007, p. 113). E é justamente essa igualdade que gera o enfrentamento entre os homens, porque, se não puderem ambos gozar de um mesmo benefício, tornam-se inimigos, procurando mutuamente destruir ou subjugar um ao outro. Dessa forma o objetivo da vida humana seria unicamente assegurar sua própria sobrevivência, e isso só pode ser feito dominando os outros e adiantando-se na realização de seus objetivos. Essa constante luta entre os homens para conseguir a realização de seus fins é a condição natural do homem, na qual o homem é um lobo para o outro homem.

O pacto de união entre os homens é regido por uma norma geral estabelecida pela razão, a qual proíbe os homens de fazer qualquer coisa que possa destruir a vida ou privar os meios de conservá-la. Assim, surge uma opção frente ao Estado de Natureza: a união dos homens sob um pacto que estabelece leis com o objetivo de assegurar a vida dos contratantes. O objetivo do pacto “não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e

⁵⁰ Vele ressaltar que Hobbes não propõe um Estado de Natureza efetivo. Não há uma história pré-pacto em Hobbes.

⁵¹ HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João P. Monteiro; Maria B. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 75.

mantê-lo num movimento tal que não se fira com seus próprios desejos impetuosos” (HOBBES, 1988, p. 206). A paz, portanto, não se dá pela bondade dos homens uns para com os outros, mas pelo medo que reina entre eles. Em uma palavra, os homens buscam a paz como meio de garantir a sua segurança, saindo, assim, do caótico Estado de Natureza. Os homens renunciam a seus direitos somente na medida em que têm a garantia de que todos farão o mesmo, confiando que aquele a quem o poder foi cedido irá cumprir o pacto. Essa renúncia é um acordo feito entre os homens, autorizando e transferindo ao detentor do poder o direito de governá-los. A esse governante, que detém o poder, Hobbes chama *o Soberano*. Já que o pacto estabelecido entre os homens foi transferido para as mãos do soberano, a obediência a ele deve ser absoluta como o único modo de manter a paz entre os homens. “Com o poder coercitivo à mão, Hobbes pode sustentar que é individualmente racional cumprir os próprios pactos, porque os que não o fizerem serão, pela ação coercitiva do soberano, excluídos dos benefícios da cooperação social” (VITA, 2007, p. 123). Segundo Hobbes, o poder do soberano é reconhecido pelo fato de ser irrevogável, absoluto e indivisível. Assim, com o estabelecimento deste soberano, para ele, origina-se a República: único meio de garantir a paz entre os homens e a defesa dela mesma frente a outras repúblicas.

2.1.2 - John Locke

Diferentemente de Hobbes, Locke não considera que o *estado natural* do homem seja o de constante guerra e conflito. Para ele, em um estado natural de completa liberdade no qual o homem se encontra, uma vez que se orienta pela lei natural, sua ação não depende da permissão de nenhum outro homem. Os homens desfrutam de liberdade e igualdade. Segundo Locke,

o Estado de Natureza é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens⁵².

⁵² LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Tradução de Magda Lopes; Marisa Costa. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 84.

Para Locke, “a liberdade consiste em que cada homem dependa da lei da natureza e não da vontade de outro homem” (GRONDONA, 2000, p. 20). Essa liberdade, porém, não lhe dá o direito de destruir a si próprio nem mesmo nada do que é seu. Esse estado natural é regido por uma lei que obriga a todos, lei esta que equivale à razão, que orienta a todos que desejam dirigir-se por ela. Locke, semelhante a Hobbes, não nega que possa haver um estado de guerra. No entanto, para aquele, um estado assim seria muito mais raro. Na verdade seriam casos isolados. Um Estado de Natureza, afirma Locke, não implica necessariamente um estado de guerra; isso porque os homens entendem que devem guiar-se pela obrigatoriedade da lei natural, mediante a razão, tornando, assim, possível uma vida em paz e harmonia.

Qual seria então a necessidade de um Estado e de um governante, já que os homens tendem a seguir a lei natural guiados pela razão, que é comum a todos? A necessidade de um governante se dá basicamente por dois motivos: 1) por causa do temperamento egoísta de alguns homens; e 2) por causa da violação da lei, quando então é necessário que exista alguém que dê o justo castigo ao transgressor.

Locke afirma que

a força, ou uma intenção declarada de força, sobre a pessoa de outro, onde não há superior comum na terra para chamar por socorro, é estado de guerra; e é a inexistência de um recurso deste gênero que dá ao homem o direito de guerra ao agressor, mesmo que ele viva em sociedade e se trate de um concidadão (LOCKE, 2001, p. 92).

O Estado, portanto, é necessário não porque os homens tenham medo uns dos outros, mas para que seja garantida a aplicação da *lei natural* sem serem cometidas injustiças. Injustiças podem ocorrer porque todo homem, para Locke, “tem dois direitos: à própria liberdade e a castigar os que querem lhe causar dano em violação da lei natural” (GRONDONA, 2000, p. 21). A falta de imparcialidade na aplicação da lei irá, segundo Locke, gerar um conflito, fazendo com que um Estado pacífico torne-se um Estado de guerra. O desejo de evitar o Estado de guerra e de garantir direitos e deveres é a razão pela qual os homens querem associar-se e abandonar o Estado de natureza. A sociedade política é fundada, portanto, para garantir os direitos individuais.

O que funda a passagem da sociedade natural à sociedade política é que ninguém tem poder sobre mim a não ser que eu o tenha dado previamente. A base do poder é o consentimento dos futuros governados. Os homens concordam em formar uma sociedade política na qual haverá um governo e na qual a maioria será capaz de governar a minoria (GRONDONA, 2000, p. 24).

Para Locke, uma comunidade política surge com o consenso de homens livres, capazes de unirem-se em sociedade. Somente assim, afirma ele, é possível haver um governo legítimo.

O corpo político é formado por todos os integrantes do pacto, que se comprometem a acatar as decisões da maioria. Esse consenso, segundo Locke, é o único princípio válido para reger a sociedade civil e assegurar o funcionamento do contrato. A conformação do Estado mediante o consenso é o que garante sua legitimidade e assegura a durabilidade do contrato social entre os indivíduos. Nesse sentido, o objetivo do Estado é a conservação dos bens dos indivíduos: a vida, a liberdade, a dignidade, os bens materiais etc. “No estado de natureza existia uma lei natural, mas ninguém sabia onde ela começava nem onde terminava. A lei positiva tem a finalidade de fixar e concretizar a aplicação da lei natural” (GRONDONA, 2000, p. 27).

2.1.3 - Jean J. Rousseau

Segundo Rousseau, o homem nasce livre e essa liberdade é uma consequência de sua própria natureza. Para ele, o homem em seu estado natural guia-se por uma racionalidade básica, pelo sentimento de autoconservação e por uma repulsa natural através da qual não se agrada quando outros o fazem sofrer. Sua primeira lei, portanto, “consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que se deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si”⁵³. Rousseau assemelha o primeiro modelo de sociedade política a uma família, na qual o chefe é a imagem do pai, o povo é a imagem dos filhos e todos são nascidos livres e iguais. “A diferença toda está em que, na família, o amor do pai pelos filhos o remunera pelos cuidados que lhes dispensa, enquanto no Estado o prazer de mandar substitui tal amor, que o chefe não dedica a seus povos” (ROUSSEAU, 1987, p. 24).

No Estado de Natureza, portanto, afirma Rousseau, as diferenças físicas geram uma espécie de desigualdade entre os homens, e é justamente a sociabilidade que faz dessa desigualdade algo negativo. Essa desigualdade, observada de um ponto de vista negativo, se dá porque a comparação gera competição, e esta gera enfrentamento entre os homens, o que corrompe sua bondade natural. Para ele, “é a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra” (ROUSSEAU, 1987, p. 28). Outro agravamento que faz com que o homem se corrompa é que a socialização, na medida em que gera o trabalho em conjunto, possibilita a origem da propriedade privada, o que causa conflito entre os homens, devido à

⁵³ ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 23.

posse dessas propriedades. Com isso, na medida em que uns enriquecem outros apenas sobrevivem, pois os primeiros se apoderam dos segundos com o objetivo de satisfazer suas próprias ambições.

Para evitar esse tipo de situação na sociedade, Rousseau propõe que os homens, em vez de unir suas forças contra si próprios, devem uni-las na criação de um poder supremo que os governe sob leis sábias, com o objetivo de proteger os membros dessa associação de seus inimigos.

Como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto (ROUSSEAU, 1987, p. 31-2).

Rousseau afirma que deve haver um contrato que se estabelece entre o povo e as partes governantes que ele mesmo escolhe. Nesse contrato, portanto, as partes se obrigam a fazer cumprir as leis que foram estipuladas. Da mesma forma, o povo, que elegeu seus representantes, vê-se obrigado a guardas as leis, assim como estão obrigados todos os membros do Estado, pois a vontade de todos os homens se faz representada no contrato social.

Como a origem dos conflitos dos homens, diz Rousseau, é a propriedade privada, o único meio de proteger essa propriedade e proteger os próprios homens é estabelecendo um contrato social, mediante o qual se constitua uma comunidade política que neutralizaria o conflito. Ao ser celebrado o contrato, o corpo moral é formado por tantos membros quantos votos tenham na assembleia. Dessa forma, a motivação para o contrato social, em Rousseau, é a defesa da propriedade privada, e a função do Estado é legislar a desigualdade que é gerada em torno da vontade de dominação devida à desigualdade existente entre os homens. Sendo assim, essa “pessoa pública” formada pela união de todas as outras recebe o nome de

república ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado*, quando passivo, *soberano*, quando ativo, e *potência*, quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado (ROUSSEAU, 1987, p. 33-4).

Na passagem do *estado de natureza* para o *estado civil* dá-se uma grande mudança, diz Rousseau, pois o homem substitui a sua conduta baseada nos instintos pela justiça, meio pelo qual lhe é possível agir moralmente.

2.1.4 - Immanuel Kant

Kant não considera que a noção de Estado de Natureza seja uma condição real dos indivíduos, mas simplesmente uma condição teórica que possibilita o estabelecimento da organização política de uma forma racional. Para ele, o Estado de Natureza seria simplesmente um elemento hipotético que mostra as condições para o estabelecimento de uma sociedade política. O argumento kantiano defende a autonomia da vontade como base para a moralidade. A vontade livre dá a si mesma a norma do agir moral, pois o mundo da moral é regido pela liberdade. “A liberdade é a capacidade que tenho de ditar minha própria lei: a autonomia. Se todos somos livres, não pode haver outra lei a não ser aquela que cada um dita a si mesmo”⁵⁴ (GRONDONA, 2000, p. 83). Para Kant, pela vontade o homem se diferencia dos seres naturais, subordinados às leis da natureza, e age conforme a lei moral. “Pela razão pura prática o homem torna-se senhor de si, autolegislator e independente das determinações empíricas”⁵⁵. Segundo ele, a única esfera de crítica que não pode ser derrubada é a razão.

Em Kant, o homem é tanto um ser natural quanto um ser moral. Para ele, no âmbito da moral é possível ter critérios para a ação humana e no âmbito da ciência é possível ter conhecimento objetivo do mundo. Kant afirma, portanto, que a razão subjetiva é a condição de possibilidade de um conhecimento válido do mundo e também a condição de possibilidade de um agir moral regido pela liberdade. No entanto, nada na esfera da experiência pode fundamentar normas; nenhuma legitimação da ética pode vir da esfera do conhecimento. As leis morais

retêm sua força de lei somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base *a priori* e sejam necessárias. Com efeito, conceitos e juízos sobre nós mesmos e nossas ações e omissões não têm significado moral algum, se o conteúdo dele puder ser apreendido meramente a partir da experiência⁵⁶.

Segundo Kant, a ética se fundamenta na autonomia do sujeito. A razão do sujeito é instância diante da qual tudo tem de se justificar. Sendo a razão a instância que justifica normas, elas têm de ser universalizáveis. É preciso deixar claro que o objetivo de Kant não é ensinar-nos aquilo que é certo ou errado, mas deixar-nos cientes de que a moralidade tem sua raiz na razão livre. Kant busca “não um conhecimento do certo e do errado – que já

⁵⁴ Nessa definição de liberdade apresentada por Grondona, podemos perceber as teses kantianas herdadas pelo pensamento liberal.

⁵⁵ PEGORARO, O. A. *Ética é Justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 155.

⁵⁶ KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 57.

possuímos – mas um conhecimento do que desejamos enquanto pessoas providas das faculdades da razão livre teórica e prática”⁵⁷.

Para Kant, a única coisa que é boa é a boa vontade. “O que nos caracteriza como bons é a intenção de agir. A boa vontade não se caracteriza pelo que realiza, mas pelo que quer realizar” (GRONDONA, 2000, p. 73). A vontade é boa por definição e a lei moral só pode ser lei de uma vontade boa e livre. A razão prática, portanto, é a determinação da ação e a boa vontade está determinada pela razão prática, isso porque, como afirma Kant, “a razão ordena como cabe aos homens agir” (KANT, 2003, p. 58). Como podemos, pergunta Grondona, reconhecer que há uma boa vontade? Citando Kant, responde que a boa vontade se dá quando se age por dever e não por inclinação. A inclinação tem a ver com instinto. O dever, por sua vez, é o que caracteriza o ato moral.

Todas as nossas ações são consideradas por Kant como máximas subjetivas. Para ele, devemos agir não conforme o dever, mas pelo dever de agir segundo a lei moral. Essa lei moral é fruto, por assim dizer, da autonomia do sujeito. Kant afirma que devemos agir de tal forma que as máximas de nossa ação possam ser consideradas leis universais. Para ele, as leis morais são imperativos: um “imperativo é uma regra prática pela qual uma ação em si mesma contingente é tornada necessária” (KANT, 2003, p. 65). O imperativo categórico é em primeiro lugar uma imposição da vontade de agir conforme o dever; em segundo lugar o imperativo determina que a ação moral consiste em agir conforme as máximas universalizáveis.

A ação humana, portanto, deve ser confrontada com a possibilidade de ser universalizada ou não. Em caso positivo, o indivíduo deve guiar-se por sua máxima; em caso negativo, deve colocar um freio na sua vontade, pois não seria algo que poderia ser praticado por todos os indivíduos. “A lei moral aplicada a nós é um princípio da razão prática pura, e como tal um princípio da autonomia” (RAWLS, 2005, p. 324). O que regula a ação do sujeito, portanto, não é nenhuma lei exterior a ele próprio, mas é a possibilidade ou não de essa ação ser universalizável, algo possível de ser conhecido na simples reflexão racional. Daí por que a ética em Kant se fundamenta na autonomia do sujeito. “Há autonomia quando a lei que me manda foi gerada em mim. Nesse caso, estou obedecendo a mim mesmo, ao melhor de mim: à minha razão” (GRONDONA, 2000, p. 76). Podemos, então, afirmar que a vontade deve escolher aquilo que a razão determinar.

⁵⁷ RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. Tradução de Ana Aguar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 171.

Os princípios de uma vontade pura que Kant almeja examinar são os princípios da razão prática, que, a seu ver, podem efetivamente determinar a nossa vontade independentemente das inclinações e desejos naturais e direcioná-la a seu objeto *a priori*, sumo bem⁵⁸ (RAWLS, 2005, p. 173).

2.1.5 - John Rawls

Do ponto de vista normativo, a teoria de Rawls parte de uma questão ético-política: como construir uma sociedade moderna bem-ordenada segundo princípios de justiça que sejam de fato justos? Segundo ele, uma sociedade justa é, em princípio, uma comunidade política onde prevalece a cooperação, o senso de justiça e as virtudes da cidadania. Essa noção é central na tentativa de desenvolver uma concepção política de justiça em uma sociedade democrática. Para Rawls, uma sociedade justa “guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, contém a ideia de termos equitativos de cooperação e a ideia de vantagem e bem racional de cada participante” (RAWLS, 2003, p. 8-9). Para ele, justiça não é uma virtude nem um direito, mas um princípio fundador de uma sociedade bem-ordenada. Os princípios de justiça que deverão ser escolhidos para reger a estrutura básica dessa sociedade democrática – e é importante ter em mente que Rawls deixa claro que seu projeto ético-político é endereçado exclusivamente para *sociedades democráticas modernas*, nas quais os cidadãos são vistos como livres e iguais, razoáveis e racionais – têm a função de definir os termos equitativos de cooperação social. Na teoria rawlsiana, eles dão resposta à seguinte pergunta:

Qual a concepção política de justiça mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos vistos como livres e iguais e a um só tempo razoáveis e racionais, e como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida, geração após geração? (RAWLS, 2003, p. 10).

Segundo Thomas Nagel⁵⁹, a ética, para Rawls, não pode ser derivada de axiomas auto evidentes nem apenas de definições. Ela deve ser desenvolvida por meio de uma constante interação entre construção teórica e observação particular. Nesse caso, as observações particulares não são experimentos, mas julgamentos morais. A ética, para Rawls, explora

⁵⁸ Segundo Rawls, o sumo bem a que Kant se refere “é a boa vontade, a condição de todos os outros bens, até mesmo de nossa busca de felicidade” (RAWLS, 2005, p. 182).

⁵⁹ Cf.: NAGEL, T. *Rawls on Justice*. In DANIELS, N. (Org). *Reading Rawls*. New York: Basic Books, 1975, p. 1-16.

nosso senso moral assim como a gramática explora nossa competência linguística⁶⁰. Pogge afirma que, para Rawls, os princípios de justiça são, portanto, objeto de um contrato hipotético original – uma ficção, um experimento mental, não um evento histórico⁶¹ – no qual os cidadãos devem decidir previamente tanto as regras pelas quais farão reivindicações mútuas como a legislação da sociedade. Os cidadãos *decidirão* aquilo que deve ser considerado justo ou injusto. Votarão princípios que garantam elementos absolutamente indispensáveis, que tornem possível um acordo em que as pessoas sejam vistas de modo equitativo, em que alguns não ocupem posições de negociação mais vantajosas que outros, que sejam excluídas as ameaças obtidas mediante a força e a coação, a burla e a fraude, dentre outras. É preciso, para isso, encontrar um ponto de vista “apartado dessa estrutura básica abrangente, não distorcido por suas características e circunstâncias particulares, um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais possa ser estabelecido” (RAWLS, 2000, p. 66). Como, no entanto, é possível determinar esse ponto de vista e formular um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais? Como os termos equitativos de cooperação devem ser determinados?

São eles simplesmente ditados por um poder exterior, distinto das pessoas envolvidas na cooperação? Ou será que esses termos devem ser reconhecidos como equitativos pelas próprias pessoas com referência ao seu conhecimento de uma ordem moral anterior e independente? (RAWLS, 2002a, p. 218).

Kymlicka afirma que os argumentos em favor de um contrato social geralmente são tidos como fracos e, para ele, Rawls, ao perceber isso, procura livrar-se desse estigma. Mas por qual razão o contrato social é acusado de ser um argumento fraco? Segundo Kymlicka, essas críticas baseiam-se na ideia de que os contratos parecem valer-se de suposições um tanto quanto implausíveis. Tais teorias pedem que suponhamos um *estado de natureza* anterior a qualquer autoridade política. Kymlicka afirma que teóricos como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant usaram esse procedimento e estiveram sujeitos às mesmas críticas: nunca houve um estado de natureza nem tampouco o referido contrato.

Portanto nem cidadãos nem governo são obrigados a ele. Os contratos só criam obrigações se houver efetiva concordância. [...] Uma concordância hipotética não é simplesmente uma forma pálida de um contrato efetivo; não é absolutamente contrato nenhum. [...] Assim, a ideia de um contrato social parece historicamente

⁶⁰ “Ethics cannot be derived from self-evident axioms nor from definitions, but must be developed, like any other scientific subject, through the constant interaction between theoretical construction and particular observation. In this case the particular observations are not experiments but substantive moral judgments. It is a bit like linguistic: ethics explore our moral sense as grammar explores our linguistic competence” (NAGEL, 1975, p. 2).

⁶¹ “Purely recipient-oriented moral theorizing can be rationalized through the idea of a hypothetical contract. Such a contract is a fiction, a thought experiment, not an actual historical event” (POGGE, 2007, p. 60).

absurda (se for baseada em um contrato efetivo) ou moralmente insignificante (se for baseada em um acordo hipotético) (KYMLICKA, 2006, p. 75-6).

Muito embora a posição original seja semelhante à noção de um *Estado de natureza*, ela apresenta diferenças, pois para Rawls o estado de natureza não é uma posição inicial de igualdade. À luz da teoria da justiça como equidade, o Estado de natureza é injusto porque alguns têm mais poder de barganha do que outros – “mais talentos naturais, recursos iniciais ou simplesmente força física – [...] ao passo que os menos fortes e talentosos têm de fazer concessões” (KYMLICKA, 2006, p. 78). Mesmo sabendo que o Estado de natureza afeta a todos, algumas pessoas lidam melhor com essas diferenças naturais que outras. Essas vantagens naturalmente adquiridas, portanto, são imerecidas porquanto uma comunidade política, para que seja encarada como equitativa e imparcial, não deve privilegiar nem desmerecer ninguém na atribuição de princípios que regerão uma sociedade. O objetivo de Rawls, afirma Kymlicka, é pensar o contrato não como um acordo, seja ele efetivo ou hipotético, mas como um meio de extrair as premissas morais no que diz respeito à igualdade moral das pessoas. Tendo em mente que os indivíduos são moralmente iguais e que nenhum é inerentemente subordinado a quem quer que seja, Kymlicka afirma que “o objetivo do contrato [rawlsiano] é determinar princípios de justiça a partir de uma posição de igualdade” (KYMLICKA, 2006, p. 77). Para Nagel, a justiça das instituições sociais é mensurada não por sua tendência em maximizar a soma ou a utilidade média, mas por sua tendência em contrapor-se a desigualdades naturais derivadas do nascimento ou do talento⁶². O objetivo de Rawls, portanto, “é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant” (RAWLS, 2002b, p. 12).

A teoria de Rawls, segundo Kukathas e Pettit, não se encerra, como em muitos debates de teoria política, nos aspectos de desejabilidade. Para eles, não nos devemos perguntar pelo que é desejável ou indesejável, mas, como é o caso de Rawls, perguntar-nos “que estrutura sócio-política escolheríamos se pudéssemos decidir que estrutura devemos ter. Devemos introduzir considerações de elegibilidade – considerar o que escolheríamos – em substituição de considerações de desejabilidade” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 33). Para Rawls, ao perguntarmos o que escolheríamos, deveríamos estar em uma condição tal que nos impedisse de ver os nossos próprios interesses. O objetivo é que possamos escolher dentre as várias estruturas políticas aquela que seja de fato justa. Como, no entanto, seria isso possível?

⁶² “The justice of social institution is measured not by their tendency to maximize the sum or average of certain advantages, but by their tendency to counteract the natural inequalities deriving from birth, talent, and circumstances” (NAGEL, 1975, p. 3).

Ao imaginarmos os contratantes de uma sociedade até então sem posses, “a justiça seria o valor que esses seres livres e racionais buscariam para reger suas relações, sem saber, entretanto, como cada um deles seria na futura sociedade” (GRONDONA, 2000, p. 144). A justiça, portanto, seria a prioridade de um grupo de pessoas que se consideram livres e iguais e buscam fazer um acordo social antes mesmo de saber o lugar e os interesses que cada um deles vai ocupar dentro dessa sociedade. Rawls faz uso de um experimento mental por meio do qual deriva os princípios de justiça, que são reflexo de nosso consenso sobreposto liberal. Para que se impeça a exploração de vantagens pessoais na seleção de princípios de justiça, Rawls desenvolve aquilo que ele chama de *Original Position*: Posição Original. Essa é uma posição de total isenção, onde são distanciados os interesses pessoais existentes na estrutura básica. É também uma posição na qual se dá o ponto de partida para a escolha dos princípios indispensáveis de uma sociedade democrática moderna. Segundo Van Parijs, “o recurso à posição original constitui uma maneira cômoda de exprimir o ideal de uma cidadania livre e igual, inerente das sociedades democráticas” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 76-77). A posição original representa uma situação de igualdade entre os homens como pessoas morais na qual os princípios escolhidos são aqueles que as partes concordariam, porquanto não tinham conhecimento de formas de favorecimento individual devido a contingências sociais e/ou naturais. Nela os participantes devem colocar-se sob o que Rawls chama *Ignorance of Veil*: Véu de Ignorância, sob o qual “ninguém sabe qual o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu *status* social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição dos dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força e assim por diante” (RAWLS, 2002b, p. 147). Dessa forma, diz Pogge, as partes não sabem nada sobre a condição particular de cada indivíduo que representa, sobre o sexo dos cidadãos, cor de pele, dons naturais, temperamento, interesses, gosto ou preferências. Tampouco eles sabem as condições específicas dessa sociedade ou de sua ordem social – tamanho, qualidade, clima, localização do território nacional, por exemplo, seus recursos naturais, sua população, sua densidade populacional, sua riqueza e seu nível de desenvolvimento tecnológico⁶³.

Para Pogge, o véu de ignorância priva as partes não apenas do conhecimento particular dos indivíduos que elas representam; priva-as também do conhecimento sobre as condições

⁶³ “They know nothing about the particular individual each represents, about the citizen’s gender, skin color, natural endowments, temperament, interests, tastes and preferences. Nor do they know anything about the specific conditions of the society whose social order is at stake – the size, quality, climate, and location of its national territory, for instance, its natural resources, its population and population density, its wealth, and its level of technological development” (POGGE, 2007, p. 64).

particulares da sociedade⁶⁴. Esse artifício faz com que aqueles que poderiam influenciar no processo de seleção dos princípios de justiça em proveito próprio – por exemplo, devido à sua posição social – sejam incapazes de fazê-lo. Submetidos a tal situação, os cidadãos, livres e iguais, são guiados de forma racional e egoísta visando concretizar sua concepção de vida boa. Como não sabem sua posição na sociedade, as partes terão dois objetivos fundamentais: 1) garantir suas liberdades fundamentais e 2) minimizar o ônus social. O acordo na posição original, dessa forma, especifica os termos justos de cooperação social entre cidadãos considerados como sendo livres e iguais e faria com que, segundo Vita⁶⁵, “nós, indivíduos egoístas racionais, deliberando por trás de um véu de ignorância acerca dos princípios com os quais deveríamos nos comprometer de antemão [...] decidiríamos por uma escolha prudente”.

O objetivo de Rawls não é alicerçar esse contrato sobre um fundamento racional absoluto. Ele serve apenas para guiar-nos na escolha de princípios que nos farão atingir um equilíbrio equitativo. Esse acordo, portanto, tem de ser visto como hipotético, na medida em que nos perguntamos o que as partes poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram; e a-histórico, na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. Os contratantes, afirma Grondona, não chegam carregados com o que conseguiram no Estado de natureza. Segundo ele, para Rawls não há nada antes da sociedade pré-estatal, não há nada antes do pacto. Os contratantes, na verdade, chegam com um véu de ignorância sobre como estarão e isso implica que eles ainda não “estão”. “São ‘Adãos’ sem história, por isso o pacto de Rawls é estritamente hipotético” (GRONDONA, 2000, p. 144). Já que acordos hipotéticos não criam obrigações, pergunta Rawls, qual a importância da Posição Original? Para ele, esse artifício é importante para que as partes que representam os cidadãos sejam vistas em situações simétricas. Segundo Thomas Pogge, Rawls pretende utilizar-se de um contrato hipotético, desse experimento mental, pois isso o auxiliará na exposição da sua concepção de justiça⁶⁶, ou seja, no acolhimento da teoria da justiça como equidade.

“A teoria de Rawls [no entanto] não começa sua construção teórica pela posição original e sim por crenças morais compartilhadas por uma determinada tradição e cultura políticas” (VITA, 1993, p. 56). Rawls afirma que, na situação da posição original, submetidas

⁶⁴ “The veil of ignorance deprives the parties not just of all particular knowledge about the individuals they represent. It also deprives them of any – even probabilistic – knowledge about the particular enduring conditions of their society” (POGGE, 2007, p. 66).

⁶⁵ VITA, A de. *Justiça Liberal: Argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 41.

⁶⁶ “Rawls wants to present a hypothetical-contract account that serves as an expository device for a conception of justice” (POGGE, 2007, p. 62).

ao véu de ignorância, as partes não escolheriam doutrinas tais como o intuicionismo⁶⁷ ou o utilitarismo, por exemplo. Em uma situação de isenção e de imparcialidade, diz Rawls, o mais razoável e racional a se fazer é escolher a teoria da justiça como equidade justamente porque não são levados em consideração os interesses particulares dos concernidos, possibilitando a eles certo grau de segurança diante do projeto ético-político da sociedade na qual estão inseridos. “Os que pactuam não buscarão um máximo nem um mínimo para os ganhadores, mas uma sociedade que dê lucros ao ganhador e que garanta o perdedor contra as perdas” (GRONDONA, 2000, p. 144). Assim, portanto, o método adotado por Rawls tem por objetivo identificar a estrutura mais desejável, sendo possibilitada pela garantia da imparcialidade.

Parte-se do princípio de que, se em tais condições formos capazes de identificar a estrutura que escolheríamos, então essa estrutura pode ter a pretensão de ser a estrutura justa. Afinal, é a estrutura que escolheríamos se não pudéssemos introduzir considerações do nosso interesse particular no processo decisório (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 34).

Segundo Pogge, esse forma de pensar, marcante no pensamento rawlsiano, é o que Rawls chama de *Justice as Fairness*: Justiça como Equidade. A ordem social, afirma Pogge, só pode ser entendida como justa se e somente se puder ser objeto de um acordo justo – de um acordo equitativo que leva em consideração os interesses de todos os indivíduos que vivem sob esse sistema social⁶⁸. A Posição Original, portanto, é um modelo de condições equitativas nas quais os representantes dos cidadãos concordarão com os termos justos de cooperação que devem reger a estrutura básica. Assim, esse procedimento daria uma “visão acerca de que formas de desigualdade entre seus membros uma sociedade justa deveria ter por objetivo neutralizar” (VITA, 1993, p. 56).

Com isso, e utilizando uma divisão feita por Kukathas e Pettit⁶⁹, vejamos: 1) quem está apto para escolher na posição original; 2) o que é escolhido; 3) quais os conhecimentos que possibilitam essa escolha; e 4) qual a motivação que têm para escolher. Primeiramente, afirmam os autores, na teoria de Rawls as partes representantes dos cidadãos não são pessoas coletivas, mas pessoas individuais, com nome, sentimento e família, todos pertencentes de uma mesma geração. Apesar de as partes pertencerem a uma mesma geração, não são todos os cidadãos de uma geração que fazem parte dessa assembleia. Segundo Rawls, já que todos os

⁶⁷ “Doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pesar e comparar, perguntando-nos qual equilíbrio, em nosso entendimento mais refletido, é o mais justo” (RAWLS, 2002b, p. 36-7).

⁶⁸ “A social order is to be accepted as just if and only if it could be the object of a fair agreement – of an agreement that takes equal account of the interests of all the individuals who are to live under this social order” (POGGE, 2007, p. 66).

⁶⁹ Cf.: KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 35-41.

que se encontram sob o véu de ignorância estão em situação semelhante, todos serão convencidos pelos mesmos argumentos, pois “o véu de ignorância torna possível efetuar a escolha unânime de uma concepção particular de justiça” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 35). Em segundo lugar, o que deve ser escolhido na posição original são princípios equitativos que servirão para reger a estrutura básica da sociedade de forma justa. Portanto, dado o fato do pluralismo, os princípios “devem ser genéricos na forma, não identificando pessoas; devem ser de aplicação universal, potencialmente aplicáveis a todos e a cada um [e] devem ser publicamente reconhecidos” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 36). Mesmo as partes estando, em terceiro lugar, sob um véu de ignorância, não lhes sendo permitido saber fatos específicos sobre si mesmos, podemos afirmar que eles têm conhecimentos sobre fatos gerais que afetam a estrutura básica da sociedade. A teoria de Rawls, afirmam Kukathas e Pettit, dá a entender que haja um véu de ignorância *leve* e outro *espesso*. Por *leve* entende-se o véu debaixo do qual cada uma das partes sabe as hipóteses que têm de atingir qualquer posição. Por exemplo, têm em mente a relação de concepções de justiça presentes em sua cultura política. Debaixo daquele que é chamado *espesso*, essas hipóteses são ignoradas pelo fato de nada se saber sobre os fatores que as determinam ou os talentos e capacidades com elas relacionados. O que na verdade importa, afirmam os autores, é que “todos têm a mesma probabilidade objetiva – a mesma oportunidade ditada pelo acaso – de acabarem por atingir qualquer [uma] das posições sociais” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 39). Em outras palavras, “esse véu não os impede de reconhecer certas posições gerais [...] O que os citados agentes desconhecem é qualquer informação que lhes permita orientar a decisão em questão a seu próprio favor”⁷⁰. Por último, as partes, sob o véu de ignorância, nada sabem sobre os desejos que terão. Justamente por isso, espera-se que estejam motivadas a escolher princípios para uma estrutura básica que lhes permitam concretizar desejos e expectativas que não de ter. Mesmo sem saber quais posições ocuparão na sociedade, os cidadãos terão por objetivo uma forma de vida que minimamente os satisfaça. Sejam quais forem os planos de cada um, todos compartilharão de um mesmo objetivo: uma garantia que lhes possibilite realizar fins particularmente desejados.

Na teoria de Rawls, podemos traduzir esses desejos pelo que ele chama *Primary Goods*: Bens Primários. Por bens primários Rawls entende

certos direitos e liberdades, oportunidades e poderes, rendimentos e riquezas [...] e auto-respeito. [O procedimento contratualista de Rawls] é um dispositivo

⁷⁰ GARGARELLA, R. *As Teorias da Justiça depois de Rawls: Um breve manual de Filosofia Política*. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 21-2.

concebido para nos permitir observar, de longe, as questões que constituem o objetivo final da teoria política, ou seja, a questão de saber quais são as estruturas sociais exequíveis e desejáveis. Constitui uma forma nova e motivadora de fazer teoria política (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 40-1).

Na teoria rawlsiana, afirma Kymlicka⁷¹, podemos perceber dois tipos principais de bens primários, a saber, *Bens Primários Sociais* e *Bens Primários Naturais*. Os primeiros são bens distribuídos pelas instituições sociais, tais como renda, riqueza, oportunidades, direitos e liberdades. Os segundos, por sua vez, não são exatamente distribuídos pela sociedade, mas são diretamente afetados pelas instituições sociais, dentre os quais podemos destacar a saúde, a inteligência, os talentos naturais etc. Dado o fato do pluralismo, Rawls pretende desenvolver uma teoria da justiça conjugando os ideais de liberdade e de igualdade. Para atingir tal objetivo essa teoria deve por um lado respeitar todas as concepções *racionais* de vida boa e, por outro, garantir, imparcialmente, para cada cidadão, tudo quanto lhe for necessário para que possa procurar obter a realização do que acredita ser uma vida boa. Diante disso, portanto, os bens primários são os meios gerais necessários para que se possa elaborar uma concepção de vida boa e perseguir sua concretização. Assim, as partes na posição original buscarão assegurar “o melhor acesso possível aos bens primários que as capacitam a conduzir uma vida que valha a pena, sem saber onde terminarão na sociedade” (KYMLICKA, 2006, p. 83). Dessa forma, uma sociedade justa, para Rawls, é aquela cujas instituições repartem os bens primários de maneira equitativa entre seus membros, pois os encaram como cidadãos razoáveis e racionais.

Diferentemente do pensamento de alguns, a Posição Original é sim *apenas* um exercício mental ao qual as partes representantes dos cidadãos podem submeter-se com o objetivo de verificar se os princípios são ou não equitativos. Ela não tem nenhuma implicação metafísica que se refira à natureza do eu. Segundo Kymlicka, os críticos de Rawls viram na exigência de se distanciar do seu conhecimento histórico, social e desejos individuais o início de uma teoria sem nexos: “O que resta do eu quando todo conhecimento é excluído?” (KYMLICKA, 2006, p. 79). Não podemos subestimar o pensamento de Rawls pensando ter ele imaginado ser possível aos cidadãos esquecerem realmente suas histórias de vida, suas conquistas pessoais, seus desejos futuros, aquilo de que gostam e que aprovam ou aquilo que detestam e de que se distanciam, suas concepções de bem e propostas para uma vida boa.

⁷¹ Cf.: KYMLICKA, 2006, p. 82.

Abramos aqui um parêntese a fim de apresentar o pensamento hermenêutico contemporâneo a partir de uma leitura de Gadamer feita por Manfredo Oliveira⁷². O objetivo da apresentação do pensamento gadameriano é mostrar argumentos que corroboram com o esforço de Rawls em afirmar que o indivíduo na posição original não só não está desligado de sua realidade histórica como também não poderia jamais desligar-se dela. Como ponto de partida, é necessário ter em mente que o pensamento filosófico contemporâneo provém de duas grandes reviravoltas: 1) Reviravolta Reflexiva, que seria, por assim dizer, uma reviravolta epistemológica, tendo a epistemologia como o centro do pensamento filosófico; 2) Reviravolta Linguística, ou seja, um aprofundamento analítico e hermenêutico apresentando o quadro teórico transcendental radicalizado.

O pensamento filosófico clássico se concentrava fundamentalmente na busca pelo conhecimento do ser. Para os antigos tudo que *é* é pensável. Após a reviravolta reflexiva pergunta-se como é possível compreender os objetos do mundo, pois o sujeito é quem torna o mundo inteligível. Quem determina o que as coisas são não são as coisas mesmas, mas o homem. A reviravolta foi a saída do mundo para a condição de possibilidade do compreender humano. A filosofia passa a ser *teoria da compreensão do mundo*, tendo como questão fundamental a busca por como nos são dados os objetos que pensamos. O saber filosófico passa a ser então essencialmente reflexivo. O que era imutável na esfera do mundo passou a ser agora nas categorias do conhecimento. O objetivo da filosofia, portanto, é refletir sobre a estrutura da consciência humana enquanto tal. Diferentemente do pensamento clássico, na filosofia contemporânea o pensamento humano é capaz de dar conta da realidade do mundo. O real é racionalmente estruturado, é inteligível e a razão subjetiva é capaz de dar conta dessa inteligibilidade. Diante disso, a questão central da filosofia agora é a legitimação do conhecimento do mundo. O objeto do pensamento filosófico passa a ser a tematização dos conceitos *a priori* por meio dos quais se conhecem os objetos do mundo. O conhecimento agora é visto como uma produção do sujeito.

A partir de Heidegger, a hermenêutica deixa de ser uma teoria da ciência da interpretação e passa a ser uma ontologia. O objetivo da hermenêutica, portanto, passa a ser o de superar a dicotomia entre *ser* e *pensar*. Nesse sentido, a reflexão hermenêutica realizada por Gadamer não é uma forma de apresentar uma ciência da compreensão. A pergunta que marcará o pensamento gadameriano é a seguinte: “O que significa para a compreensão e a auto-compreensão do homem saber-se ‘carregado’ por uma história que se articula para nós

⁷² Cf.: OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 225-48.

como linguagem dada pela tradição?” (OLIVEIRA, 2006, p. 226). Diante disso concluímos que nenhum conhecimento humano é completo; todo conhecimento é aperfeiçoável. Em Gadamer vemos que o conhecimento se dá de diferentes formas e em diferentes quadros teóricos. Isso porque a História não nos pertence, nós é que pertencemos a ela. A História é anterior ao próprio sujeito. Para ele a hermenêutica trabalha a historicidade, ou seja, a condição de possibilidade da história, do empírico. Em Gadamer, a esfera que possibilita o conhecimento é mutável no decorrer da história. O sentido, então, é uma construção de comunidades históricas, uma vez que todos os nossos sentidos são historicamente constituídos. O homem desde que passa a existir se encontra “lançado” em um mundo cheio de sentido ao qual ele pertence. Para Gadamer, portanto, o sentido não é constituído pelo indivíduo, mas é uma construção coletiva, fazendo com que tudo que compreendemos seja-o a partir de uma tradição histórica constituída. “A constituição do sentido não é obra de uma subjetividade isolada e separada da história, mas só é explicável a partir de nossa pertença à tradição. [...] Daí sua vinculação a costumes e tradições que codeterminam sua experiência no mundo” (OLIVEIRA, 2006, p. 227).

Assim, para Gadamer, bem como para Rawls, não tem sentido falar do homem desvinculado de sua tradição histórica porquanto o sujeito é fundamentalmente fruto de sua tradição, de sua bagagem histórica. É dentro dessa tradição que nosso conhecimento se gesta. Não é a subjetividade que constitui o sentido, mas a própria história. Nossos conceitos, portanto, são sempre preconceitos que se gestam em uma tradição de sentido. E esses preconceitos históricos são a condição de possibilidade do conhecimento humano. Para o professor Manoel Oliveira, a historicidade em Gadamer implica que o homem só pode ser compreendido e compreender o mundo porque ele é uma mediação entre passado e presente, tendo o futuro como o horizonte de expectativa. É a partir da nossa ligação com o mundo, da nossa pertença à história, que

se tornam possíveis nossos conhecimentos, nossas valorizações, nossas tomadas de posição no mundo. Assim, pode-se dizer com Gadamer que os pré-conceitos não são pré-conceitos de um sujeito, mas muito mais a realidade histórica do seu ser, aquele todo histórico de sentido no qual os sujeitos emergem como sujeitos (OLIVEIRA, 2006, p. 229).

Dito isso, e como o próprio Rawls afirma, seu procedimento de imparcialidade não desliga o indivíduo de sua bagagem histórico-social. Como vimos anteriormente, as partes têm consciência de sua tradição e cultura políticas e nesse exercício de imparcialidade elas escolheriam a teoria da justiça como equidade por lhe darem maiores garantias caso estejam nas piores posições na sociedade. Esse experimento mental é uma “maneira figurada, é apenas

um artifício de representação” (RAWLS, 2000, p. 68). A Posição Original é simplesmente um procedimento de apresentação. Semelhantemente, o véu de ignorância “é um teste intuitivo de equidade, da mesma maneira que tentamos assegurar uma divisão equitativa de um bolo fazendo com que a pessoa que vai cortá-lo não saiba com qual pedaço vai ficar” (KYMLICKA, 2006, p. 79). Para Rawls, esse artifício de imparcialidade corre o risco de parecer abstrato e ficar sujeito a mal-entendidos.

A descrição dos parceiros pode parecer pressupor alguma concepção metafísica da pessoa, como, por exemplo, que a natureza essencial das pessoas é independente de seus atributos contingentes e anteriores a elas, incluindo os seus fins últimos e seus laços com outrem, e, finalmente, de seu caráter tomado como um todo. Mas trata-se aqui de uma ilusão provocada pelo fato de não se ver que a posição original não passa de um procedimento. O véu de ignorância não implica que o eu seja ontologicamente anterior aos fatos referentes aos indivíduos, que os parceiros não têm o direito de conhecer (RAWLS, 2002a, p. 223).

Como exemplo do que poderia ser esse experimento mental, imaginemos a seguinte situação: o reitor de uma Universidade recebe uma verba para reformar toda a estrutura bastante precária das salas de aula de dois cursos. Com esse dinheiro é possível colocar ar condicionado em um dos cursos ou cadeiras novas e ventiladores em ambos. Ele, por ser formado no curso X, deseja a melhoria do mesmo. No entanto, empregando o dinheiro dessa forma, o curso Y ficará sem cadeiras e ventiladores. A proposta rawlsiana da posição original pressupõe que o tal reitor pense da seguinte forma: “Se eu não soubesse quais cursos necessitam de verba para reforma, dividiria o montante da forma mais justa sob pena de o meu curso ficar impossibilitado de obter reformas”. Ou ainda: “Se eu fosse professor ou aluno do curso Y comprovaria a falta de equidade nessa tomada de decisão. Os alunos e professores dos cursos X e Y necessitam de boas condições para desenvolverem suas atividades acadêmicas. Não existem motivos razoáveis para beneficiar um curso em detrimento do outro”. Essa “falta de conhecimento” a respeito de si e o entendimento de que os outros também têm interesses realizáveis é que possibilitaria às partes chegarem a princípios de justiça equitativos. Assim, a posição original serve como meio de reflexão e auto-esclarecimento públicos. Para Rawls, isso possibilita estabelecer uma maior coerência entre todos os nossos julgamentos, pois se ninguém levar em consideração qual posição irá ocupar na sociedade em questão, o que as partes escolherem para um indivíduo será o que há de melhor para todos os concernidos.

Quando combinada com o véu de ignorância, portanto, a suposição de interesse próprio racional alcança o mesmo propósito que a benevolência, pois devo identificar-me solidariamente com todas as pessoas na sociedade e levar em conta o

seu bem como se fosse o meu. Dessa maneira, os acordos feitos na posição original dão igual consideração a cada pessoa (KYMLICKA, 2006, p. 82).

2.2 - O Princípio da Liberdade e o Princípio da Diferença

Sabedores de que a posição original, para Rawls, é o meio através do qual é possível chegar a princípios equitativos para uma sociedade democrática moderna, a grande pergunta agora é: “considerando uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, quais princípios são mais apropriados a ela?” (RAWLS, 2003, p. 55). Em outras palavras, quais princípios legitimam e defendem a diversidade dentro de uma sociedade sem desmerecer ou favorecer nenhuma forma de diferença entre os cidadãos, garantindo direitos e liberdades e regulando as desigualdades econômicas? Essa indagação é importante porque para Rawls a teoria da justiça como equidade é caracterizada como um liberalismo político e disso se deduzem dois aspectos fundamentais, a saber: 1) que a diversidade de doutrinas abrangentes dentro de uma sociedade é um aspecto permanente; e 2) que em um regime democrático, o poder político é visto como o poder dos cidadãos, que formam um corpo coletivo.

Sendo seguidos os critérios de isenção e imparcialidade apresentados por Rawls mediante o conceito de Posição Original, ele afirma que, inevitavelmente, os pactuantes chegarão aos dois fundamentais princípios de justiça. Para Rawls, “as partes devem decidir entre os diferentes princípios motivadas por considerações derivadas exclusivamente do bem das pessoas que representam” (RAWLS, 2000, p. 380). Esses princípios são, portanto, oriundos de acordos entre as partes e determinam os termos de cooperação considerados equitativos e baseados nas melhores razões. Rawls, assim, formula os dois princípios⁷³ da teoria da justiça com equidade, que são:

1. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.

⁷³ Cf.: Rawls, 2000, p. 47-8.

2. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.

A justiça das instituições sociais depende de sua conformidade com os dois princípios. O primeiro requer a maior liberdade equitativa compatível com a mesma liberdade para todos. O segundo, o princípio da diferença, só permite essas desigualdades econômicas e sociais se houver vantagem para todos, e em especial para aqueles que estiverem nas piores posições⁷⁴. Os dois princípios de justiça devem obedecer ao que Rawls chama de *Ordem Lexical*. Isso significa que eles têm uma ordem de prioridade que deve ser seguida da seguinte forma: 1) o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo; 2) no segundo princípio, a igualdade equitativa de oportunidade tem prioridade sobre o princípio da diferença, ou seja, a parte *b* tem precedência sobre a parte *a*. Para Rawls “essa prioridade significa que ao aplicar um princípio (ou testá-lo em situações de controle) partimos do pressuposto de que os princípios anteriores já foram plenamente satisfeitos” (RAWLS, 2003, p. 60-1). Dessa forma, o primeiro princípio deve ser inteiramente efetivado antes de se aplicar o segundo. Em uma palavra, o primeiro princípio é absolutamente prioritário e sempre irrevogável.

Antes de detalhar o que pretende cada princípio, vejamos alguns pontos importantes na proposta rawlsiana. Rawls afirma que a estrutura básica da sociedade tem pelo menos duas funções relacionadas com os dois princípios de justiça: uma relacionada com o primeiro princípio e outra relacionada com o segundo. Uma das funções é estabelecer um regime constitucional justo que garanta as liberdades básicas iguais dos cidadãos; e a outra é “promover as instituições de fundo da justiça social e econômica na forma mais apropriada a cidadãos considerados livres e iguais” (RAWLS, 2003, p. 67). Para isso, no entanto, ele afirma que os dois princípios de justiça devem ser aplicados na estrutura básica, obedecendo a uma sequência de quatro estágios. No primeiro deles, como já vimos, as partes adotam os princípios de justiça por trás de um véu de ignorância. Após essa primeira etapa, as limitações geradas pelo véu vão gradativamente diminuindo. O segundo estágio é o da convenção constituinte. O terceiro é o estágio legislativo, no qual “as leis são promulgadas de acordo com o que a constituição o admite e conforme o exigem e o permitem os princípios de justiça” (RAWLS, 2003, p. 68). No quarto estágio acontece a aplicação das normas por parte dos

⁷⁴ “The first requires the greatest equal liberty compatible with a like liberty for all. The second (the difference principle) permit only those inequalities in the distribution of primary economic and social advantages that benefit everyone, in particular the worst-off” (NAGEL, 1975, p. 3).

governantes (e espera-se que essas normas sejam seguidas pelos cidadãos) e a interpretação da constituição e das leis pelos membros do judiciário. “Nesse último estágio, todos têm completo acesso a todos os fatos” (RAWLS, 2003, p. 68). Assim, portanto, conclui Rawls, o primeiro princípio aplica-se ao segundo estágio, ao passo que o segundo princípio, ao terceiro estágio. Diante disso, pergunta Rawls: distinguir entre os elementos constitucionais no primeiro princípio e a justiça distributiva no segundo princípio significa que aquele exprime valores políticos e este não? Para ele, os motivos desta distinção são bastante claros e necessários:

a) os dois princípios incidem sobre diferentes estágios da aplicação de princípios e identificam duas funções distintas da estrutura básica; *b)* é mais urgente estabelecer os elementos constitucionais essenciais; *c)* é muito mais fácil decidir se os elementos essenciais foram realizados; e *d)* parece possível chegar a um acordo sobre quais devam ser esses elementos essenciais, não sobre cada detalhe, é claro, mas em suas linhas gerais (RAWLS, 2003, p. 68-9).

2.2.1 - O princípio da Liberdade

O primeiro é o princípio da liberdade e dos direitos humanos fundamentais. Segundo Thomas Pogge, é aplicado especificamente para a ordem política de uma sociedade e avalia a extensão de certos direitos e liberdades básicos por parte de seus membros. Para ele, Rawls nunca distingue precisamente entre direitos básicos e liberdades básicas e geralmente se refere apenas a liberdades básicas ou apenas a direitos básicos⁷⁵. Assim sendo⁷⁶, as liberdades básicas iguais são especificadas por Rawls mediante uma lista: 1) liberdade de pensamento e de consciência; 2) liberdades políticas, ou seja, direito de votar e participar da política; 3) liberdade de associação; 4) proteção da integridade física e psicológica dos cidadãos; e 5) os direitos e liberdades presentes no assim chamado estado de direito. Ele exige um sistema de reconhecimento constitucional das liberdades básicas iguais completamente adequadas aos interesses fundamentais dos cidadãos como cidadãos. Esses cidadãos, portanto, têm um interesse fundamental nas condições sociais essenciais para o adequado desenvolvimento e exercício de suas duas capacidades morais básicas. Diante disso, Rawls afirma que em uma

⁷⁵ “The first principle applies specifically to the political order of a society and assesses it according to the extent to which it security certain basic rights and liberty to its members [...] Rawls never distinguishes precisely between basic rights and basic liberties [...] he often refers only to basic liberties or only to basic rights” (POGGE, 2007, p. 82).

⁷⁶ Também não será feita aqui essa distinção.

sociedade como a que ele descreve, as concepções do bem são consideradas como dadas e firmemente enraizadas. Para ele,

como há uma pluralidade dessas concepções, cada uma delas, por assim dizer, inegociável, as partes reconhecem que, por trás do véu de ignorância, os princípios de justiça que garantem igual liberdade [...] são os únicos princípios que elas podem adotar [pois com o objetivo de] promover o bem específico daqueles que representam, as partes adotam os princípios que asseguram as liberdades fundamentais (RAWLS, 2000, p. 369-70, 379).

De que forma, no entanto, é possível chegar a essa lista de liberdades básicas? Antes de qualquer coisa é preciso deixar claro o seguinte fato apresentado na teoria rawlsiana. Para Rawls a teoria da justiça como equidade deve ser entendida a partir de três pontos de vista: primeiro, o ponto de vista das partes na posição original; segundo, o ponto de vista dos cidadãos nessa sociedade; e terceiro, o ponto de vista de quem está elaborando a teoria da justiça como equidade e organizando a mesma para que forme um todo coerente. Dito isso, Rawls entende que a lista das liberdades básicas pode ser formulada de duas maneiras, a saber, uma histórica e outra analítica. De acordo com a forma histórica, essa lista é fruto do exame dos vários regimes democráticos e da listagem dos direitos e liberdades que parecem ser os mais fundamentais encontrados nos regimes mais bem sucedidos. Esse tipo de informação, obviamente, está vetado àqueles que se encontram sob o véu de ignorância, “mas está disponível para você e eu elaborarmos a teoria da justiça como equidade” (RAWLS, 2003, p. 63). De acordo com a forma analítica, por sua vez, são avaliadas quais liberdades oferecem condições essenciais para o desenvolvimento das duas faculdades morais dos cidadãos. Para Rawls, “as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento permitem [...] julgar a justiça; [...] A liberdade de consciência e a liberdade de associação permitem que os cidadãos desenvolvam [...] suas concepções do bem” (RAWLS, 2003, p. 64).

Pogge atenta para o fato de que, na formulação do primeiro princípio, Rawls deixa vaga a forma como essa lista de liberdades básicas seria estabelecida. Se houvesse uma noção precisa, afirma Pogge, isso impediria sua flexibilização e, conseqüentemente, sua adaptação a um critério público de justiça para condições específicas no que diz respeito às sociedades atuais, com suas tradições históricas e um tipo específico de política ou regime legal. Para Pogge, Rawls prevê essa adaptação quando formula o primeiro princípio usando um artigo indefinido. Deve haver *um* esquema completamente adequado de direitos e liberdades iguais para todos⁷⁷. Isso claramente sugere que existe não apenas um esquema a ser considerado em

⁷⁷ “Rawls envision such adaptation when he formulates his first principle with the indefinite article. There is to be a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties” (POGGE, 2007, p. 85).

uma sociedade marcada pelo pluralismo. Através do primeiro princípio, então, existem vários caminhos para se chegar à lista proposta por Rawls, contendo um esquema de direitos e liberdades básicas. E, questiona Rawls, se as partes chegarem a várias listas? Rawls afirma que a primeira lista a que chegam as partes pode ser aprimorada e se chegar a uma segunda lista, e assim por diante, sendo que “a fonte dessas escolhas possíveis é a tradição histórica da filosofia moral e política” (RAWLS, 2002a, p. 148). Para Rawls esse processo pode prosseguir indefinidamente. Caso isso aconteça, o poder de análise da reflexão filosófica torna-se incapaz de refletir sobre todas as combinações possíveis dessas liberdades fundamentais. O que deve ser feito então se chegarmos a tal situação? Se isso ocorresse, afirma Rawls,

deveríamos adotar a última lista escolhida e em seguida definir com mais precisão essa lista nas etapas constitucional, legislativa e judiciária, quando estarão acessíveis os conhecimentos gerais relativos às instituições e ao contexto da sociedade em questão (RAWLS, 2002a, p. 147-8).

Nesse sentido, a proteção dos direitos e liberdades básicos tem por objetivo proteger e garantir o pleno exercício das duas faculdades morais básicas: julgar a justiça das instituições e realizar concepções do bem. Em uma palavra, o objetivo de se estabelecer uma lista das liberdades fundamentais que devem ser asseguradas é levar as partes na posição original a se entenderem a ponto de atingir o que Rawls chama *a meta inicial da teoria da justiça como equidade*. “Essa meta é mostrar que os dois princípios de justiça permitem compreender [...] as reivindicações da liberdade e da igualdade em uma sociedade democrática” (RAWLS, 2002a, p. 146) melhor que doutrinas tais como o utilitarismo, o perfeccionismo⁷⁸ e o intuicionismo.

Em Rawls a prioridade da liberdade significa que o primeiro princípio de justiça atribui um caráter especial às liberdades fundamentais e essas não dependem de cálculos referentes ao maior equilíbrio líquido de interesses e valores sociais. Para ele, a prioridade da liberdade significa que “uma liberdade fundamental só pode ser limitada ou negada em nome de uma outra ou de outras liberdades fundamentais [...] e nunca por razões de bem-estar geral” (RAWLS, 2000, p. 349). Rawls afirma que liberdades políticas iguais, por exemplo, não podem ser negadas com o argumento de que, vetadas essas liberdades, haveria um maior crescimento econômico em determinadas áreas da sociedade. Ele admite que, pelo fato de haver várias liberdades fundamentais, umas podem se chocar com outras. Para que isso seja

⁷⁸ “Doutrina que sustenta com Platão, Aristóteles e Nietzsche, que certas concepções do bem são intrinsecamente superiores e merecem que se sacrifiquem por elas, em nome do aperfeiçoamento da espécie humana, os interesses e os direitos de certas pessoas” (RAWLS, 2002a, p. 380).

evitado, ou pelo menos minimizado, deve-se criar um esquema de regras institucionais em que essas liberdades sejam ajustadas de tal forma que se encaixem em um sistema coerente de liberdades. Ora, como as liberdades fundamentais podem ser limitadas ao entrarem em choque entre si, podemos concluir que o primeiro princípio não faz das liberdades básicas um direito absoluto. Como afirma Van Parijs, “a liberdade de expressão e de associação pode ser restrita e regulamentada, mas somente em nome de outras liberdades fundamentais” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 70). Um aspecto importante para Rawls é que não se atribui prioridade alguma à liberdade como tal. “Se assim fosse, o exercício de uma coisa chamada ‘liberdade’ teria um valor preeminente e seria a meta enquanto tal, se não a única, da justiça social e política” (RAWLS, 2002a, p. 145).

Segundo Rawls, para que possamos entender a prioridade das liberdades básicas faz-se necessário apresentar a distinção entre *restrição* e *regulação*. Para ele a prioridade das liberdades não é afetada quando elas são reguladas, pois seu objetivo é que elas se encaixem e se adaptem a um sistema social em uma sociedade democrática baseada na teoria da justiça como equidade. Se essa regulação for garantida, os princípios de justiça serão satisfeitos. “Por exemplo, regras de ordem são essenciais para regular a discussão livre. As pessoas não podem falar todas ao mesmo tempo, ou usar o mesmo foro público ao mesmo tempo para diferentes finalidades” (RAWLS, 2000, p. 350). Rawls conclui afirmando que instituir liberdades fundamentais requer programação e organização social. Apesar de a regulação das liberdades ser necessária, não deve ser confundida com o que Rawls chama de restrições às liberdades. A organização visando ao pleno acesso ao debate público não autoriza, para Rawls, que sejam feitas restrições ao conteúdo do discurso, proibindo, por exemplo, a defesa de certas concepções religiosas, filosóficas ou morais abrangentes, inevitavelmente presentes em sociedades democráticas modernas, ou proibindo as discussões sobre as questões relevantes que nos permitem avaliar a justiça na estrutura básica da sociedade. “O uso público de nossa razão deve ser regulado, mas a prioridade da liberdade requer que isso seja feito, tanto quanto possível, de modo a deixar intacta a esfera central de aplicação de cada liberdade fundamental” (RAWLS, 2000, p. 350).

Em *O Liberalismo Político*, Rawls afirma que alguns críticos, dentre eles os socialistas e os democratas radicais, questionam se as liberdades fundamentais, no final das contas, não se revelariam apenas como uma mera formalidade. Esses críticos, diz Rawls, argumentam que, embora aparente uma igualdade entre os cidadãos mediante os dois princípios de justiça, serão grandes as desigualdades econômicas e sociais se a estrutura básica incluir a ideia de liberdades fundamentais e igualdade equitativa de oportunidades, pois “aqueles com maior

responsabilidade e riqueza podem controlar a elaboração legislativa em benefício próprio” (RAWLS, 2000, p. 381). Rawls rebate as críticas afirmando que se faz necessário distinguir entre as liberdades fundamentais e o valor dessas liberdades. Para Rawls, as liberdades fundamentais garantem aos cidadãos direitos e deveres para fazer o que quiserem, se assim o desejarem, e vetam a ação daqueles que desejam interferir nisso. No entanto, e isso é claro para Rawls, não somente outras pessoas interferem nos direitos individuais, mas também a pobreza, a ignorância e a falta de recursos impedem que os cidadãos desfrutem seus direitos e tirem proveito disso. Para Vita, “a pobreza e a ignorância incapacitam uma pessoa de se valer desses direitos e oportunidades que lhe são institucionalmente garantidos” (VITA, 2007, p. 210). Rawls não considera esses problemas, que são fruto de uma estrutura básica não equitativa, como restrições à liberdade de uma pessoa, mas sim como fatores que “afetam o valor da liberdade, isto é, o proveito que as pessoas tiram de suas liberdades” (RAWLS, 2000, p. 381). Na teoria rawlsiana, esse proveito é especificado não pelo nível de bem-estar ou utilidade de uma pessoa, mas pelo índice de bens primários vistos anteriormente, pois, como afirma Rawls, a privação de bens primários como renda e riqueza, por exemplo, limitam as liberdades e a igualdade equitativa de oportunidades entre os cidadãos.

Apesar de Rawls fazer essa distinção entre liberdades fundamentais e o valor dessas liberdades, ele mesmo afirma que essa é somente uma distinção e que não resolve problemas substanciais quanto à privação das liberdades, por exemplo. O objetivo, portanto, de Rawls é conjugar, valendo-se do primeiro princípio, as liberdades fundamentais com o conceito de bens primários, a fim de promover os nossos fins, ou seja, é a tentativa de garantir a todos os cidadãos direitos e liberdades equitativas. Para ele,

essa garantia significa que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos, seja qual for sua posição social ou econômica, deve ser aproximadamente igual, ou pelo menos suficientemente igual, no sentido de que todos tenham uma oportunidade equitativa de assumir um cargo público e influenciar o resultado de decisões públicas (RAWLS, 2000, p. 383).

Para ele, essa garantia das liberdades equitativas é necessária por alguns aspectos, a saber: 1) assegura a cada cidadão um acesso aproximadamente igual ao uso dos recursos públicos; 2) a ausência dessa garantia pode excluir aqueles que têm menos; 3) é uma tentativa de mostrar que as liberdades básicas não são puramente formais; 4) estabelece uma legislação justa; e 5) assegura que o processo político especificado pela constituição seja acessível a todos em uma base de igualdade aproximada.

2.2.2 - O princípio da diferença

Segundo Vita, em uma teoria de justiça distributiva existem pelo menos três bens relevantes que merecem ser destacados. O primeiro deles são os bens passíveis de distribuição, tais como renda, riqueza, oportunidades educacionais; a segunda classe desses bens são aqueles que não podem ser distribuídos diretamente, mas que são afetados pela distribuição do primeiro grupo apresentado, tais como o conhecimento e o autorrespeito; por último, o terceiro grupo de bens relevantes na justiça distributiva são as capacidades físicas e mentais de cada pessoa. Para ele, a teoria de Rawls está diretamente ligada aos dois primeiros tipos de bens. Como vimos, “a prioridade das liberdades fundamentais tem o sentido de exprimir, na estrutura básica da sociedade, o respeito mútuo que os cidadãos devem ter pelas formas de vida e pelas concepções de bem uns dos outros” (VITA, 2007, p. 235). O segundo princípio, por sua vez, refere-se ao primeiro grupo de bens listados acima, ou seja, aos interesses materiais, à repartição equilibrada dos bens primários, dos encargos, dos deveres e das vantagens sociais.

Se o primeiro mostrava-se vinculado à ideia de liberdade, este se mostra associado à ideia de igualdade. E, se aquele parecia resultar do desconhecimento de cada um quanto à sua concepção do bem, este parece derivar da ignorância de dados, tais como a posição social e econômica, ou os talentos de cada um (GARGARELLA, 2008, p. 25).

Rawls afirma ser necessário fazer certas exigências⁷⁹ à estrutura básica, tais como: *a*) estabelecer um sistema de mercado livre, a fim de ajustar as forças econômicas, na tentativa de impedir uma grande concentração de riqueza; *b*) para que o cidadão tenha capacidade para agir de acordo com as exigências e pressupostos da teoria rawlsiana, sem dúvida nenhuma a sociedade tem de estabelecer oportunidades iguais de educação para todos, independentemente de renda, pois é através do processo educativo que as duas capacidades morais serão plenamente desenvolvidas. O fato de Rawls argumentar que a estrutura básica da sociedade deve satisfazer os dois princípios de justiça é porque eles fornecem⁸⁰: (1) estrutura constitucional para uma política democrática; (2) garantia das liberdades básicas; (3) valores justos de liberdades políticas; (4) justa igualdade de oportunidades; (5) regulação da economia

⁷⁹ Cf.: RAWLS, 2003, p. 62.

⁸⁰ Cf.: STEIN, S. M; HARPER, T. L. Rawls's 'Justice as Fairness': A Moral Basis for Contemporary Planning Theory. *Planning Theory*. www.sagepublications.com Vol. IV/2, 2005. 147-172, jan./jun.

e das desigualdades sociais pelo princípio da reciprocidade⁸¹. Ambos os princípios de justiça asseguram aos cidadãos meios suficientemente seguros para que sejam membros completamente integrados na sociedade em condições equitativas de igualdade.

Van Parijs (2003, p. 70) divide os princípios da justiça não em dois, mas em três: o primeiro é o princípio da liberdade; o segundo seria o princípio da diferença; e o terceiro seria o princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Este último, que tem prioridade sobre o princípio da diferença, não exige que seja garantida para todos os cidadãos a mesma probabilidade de se chegar às mais diversas posições sociais. Seu objetivo é que sejam garantidas as mesmas possibilidades de se chegar a essas posições a cidadãos que possuem os mesmos talentos. Em outras palavras, o objetivo de Rawls não é dar a todos os mesmos cargos e posições, mas é dar a todos o mesmo ponto de partida equitativo, ou seja, dar possibilidades para que todos os cidadãos, independentemente da classe social, raça ou sexo, cheguem aonde pretendem chegar de acordo com seus objetivos, sonhos e expectativas de realizações pessoais. Ao falar de igualdade equitativa de oportunidades, Rawls pretende assegurar a duas pessoas que tenham os mesmos dons e disposição para usá-los, por exemplo, as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de sua classe e *status* social. Isso se dá porque para Rawls “a igualdade equitativa de oportunidades exige não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance equitativa de ter acesso a eles” (RAWLS, 2003, p. 61). Assim, para que a competição possa ser considerada justa, todos devem partir do mesmo ponto. “Se os talentos inatos de duas pessoas são idênticos, as instituições sociais devem trabalhar [...] para dar, a uma e a outra, as mesmas possibilidades de acesso às posições sociais escolhidas” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 71). Daí a importância, segundo Rawls, de garantir que os cidadãos tenham condições de desenvolver suas duas faculdades morais. Uma coisa está diretamente relacionada com a outra.

Mas por que a tese da igualdade equitativa de oportunidades parece ser justa? Para Kymlicka, isso se dá por um motivo muito simples: “porque ela assegura que o destino das pessoas seja determinado mais pelas suas escolhas que pelas suas circunstâncias” (KYMLICKA, 2006, p. 70-1). Em uma palavra, se estou buscando realizar meus objetivos em uma sociedade que proporciona a todos os cidadãos uma igualdade equitativa de oportunidades, ou seja, um ponto de partida igual para todos, minha satisfação ou insatisfação

⁸¹ “(1) a constitutional framework for democratic politics; (2) a guarantee of the basic liberties; (3) fair value of political liberties; (4) fair equality of opportunity; (5) regulation of economic and social inequalities by principles of reciprocity” (Stein; Harper, *Planning Theory*, p. 158)

será fruto do meu desempenho e não da minha cor de pele, do meu *status* social ou da minha influência dentro da sociedade, por exemplo. Em uma sociedade assim caracterizada, diz Kymlicka, o sucesso ou o fracasso das pessoas será resultado de suas próprias escolhas e determinação, ou seja, um e outro são merecidos. Em uma sociedade justa não deve existir a graça, ou seja, não deve haver favores imerecidos para quem quer que seja. Se todos partem do mesmo patamar e com as mesmas possibilidades, as retribuições e conquistas devem ser meritórias. Dessa forma, é considerado justo que determinados indivíduos tenham parcelas desiguais dos bens sociais se, e somente se, esses bem forem ganhos por méritos. Em contrapartida, é considerado injusto se essas diferenças forem imerecidas e devidas às circunstâncias sociais. Para ele, Rawls falha em um ponto nessa argumentação. Kymlicka afirma que Rawls não reconhece como injusta uma outra fonte de desigualdades, qual seja, a desigualdade de talentos naturais. Da mesma forma que é injusto que o destino de alguém seja traçado por desigualdades sociais imerecidas, ele considera igualmente injusto que alguém tenha sucesso por nascer com um QI de 140 e outro seja um fracassado por ser deficiente. “A injustiça em cada caso é a mesma – parcelas distributivas não devem ser influenciadas por fatores que, do ponto de vista moral, são arbitrários” (KIMLICKA, 2006, p. 72). Para ele, Rawls define a pior posição dos cidadãos na sociedade unicamente em função dos bens primários sociais que possuem e não leva em consideração os bens primários naturais.

Ao afirmar que a estrutura básica é o objeto primeiro da justiça e que ela é um sistema público de regras que conduz os homens a agirem juntos para o maior benefício de todos os concernidos sem favorecimento de alguns mediante desigualdades injustas, Rawls afirma que as questões da justiça como equidade devem ser tratadas à luz do que ele chama *Justiça Procedimental Pura*. O objetivo é conceber um sistema social que obtenha um resultado justo. Para que possamos entender o que Rawls chama justiça procedimental pura, vejamos primeiramente os conceitos de: 1) justiça procedimental perfeita; e 2) justiça procedimental imperfeita⁸²:

1 - Para ilustrar o que caracteriza a *justiça procedimental perfeita*, Rawls apresenta o seguinte exemplo. Algumas pessoas estão prestes a dividir um bolo e o objetivo delas é que a divisão seja justa e, para isso, equitativa. Qual procedimento, pergunta Rawls, trará esse resultado? Para ele a solução é fazer com que a pessoa que divide o bolo seja a última a pegar um pedaço sendo permitido a todas as outras pegar seus pedaços antes dela. Certamente essa pessoa dividirá o bolo em partes iguais com o objetivo de assegurar o maior pedaço possível

⁸² Cf.: RAWLS, 2002b, p. 89-95.

para si. Esse exemplo, para Rawls, aponta para duas características fundamentais da justiça procedimental perfeita. “Primeiro, há um critério independente para uma divisão justa, um critério definido em separado e antes de o processo acontecer. E, segundo, é possível criar um procedimento que com certeza trará o resultado desejado” (RAWLS, 2002b, p. 91). Rawls admite que a justiça procedimental perfeita é rara, principalmente em situações de escolha mais concretas, mas o que ele pretende deixar claro é que há um padrão para decidir qual resultado é justo e qual o procedimento que conduzirá a ele.

2 - Rawls usa como exemplo um processo criminal para ilustrar a *justiça procedimental imperfeita*. Em um julgamento o que se espera é que o réu seja considerado culpado somente se ele realmente tiver culpa no crime do qual é acusado. Embora os envolvidos no processo façam a acareação dos fatos com o objetivo de chegar à verdade dos acontecimentos, Rawls entende parecer impossível determinar quais regras devem ser seguidas a fim de se chegar ao resultado esperado. Esse exemplo caracteriza o que Rawls chama *justiça procedimental imperfeita* porque, “mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida e os processos conduzidos de forma justa e adequada, pode-se chegar a [um] resultado errado” (RAWLS, 2002b, p. 92). Assim, um inocente pode ser considerado culpado e um culpado, declarado justo. Ainda que haja um critério para conduzir a um resultado correto, não há um meio que garanta a condução a ele.

Diferentemente dos dois casos citados acima, a *justiça procedimental pura* não tem um critério independente para o resultado correto. O que há, na verdade, é um procedimento justo que leva a um resultado justo desde que esse procedimento seja corretamente aplicado. Em outras palavras, e valendo-me de um exemplo utilizado por Rawls, se certo número de pessoas se juntam com o objetivo de fazer uma série de apostas justas, a distribuição do dinheiro após a última aposta será justa qualquer que seja essa distribuição. Para isso, vale ressaltar que Rawls pressupõe que os jogadores estejam dispostos a fazer apostas de forma voluntária e que não trapaceiem. Em outras palavras, o objetivo de Rawls com a justiça procedimental pura aplicada à sociedade tem como pressupostos pessoas livres e iguais, razoáveis e racionais, que encarem a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, garantindo aos concernidos uma igualdade equitativa de oportunidades obtida mediante a aplicação do segundo princípio de justiça a uma estrutura básica justa. Rawls afirma que o papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidades é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de *justiça procedimental pura*. Para Rawls,

a vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é mais necessário controlar a infundável variedade de circunstâncias nem as posições relativas

mutáveis de pessoas particulares [...]. É a organização da estrutura básica que deve ser julgada, e julgada a partir de um ponto de vista geral (RAWLS, 2002b, p. 93).

Para ele, na justiça procedimental pura, a distribuição de vantagens não é avaliada por meio de uma quantia disponível de benefícios ou pelas necessidades dos indivíduos, mas ocorre de acordo com um sistema público de regras, que determina o que é produzido, quanto é produzido e por que meios é produzido. Diante de tal conjuntura, afirma Rawls, a estrutura básica da sociedade deve ser organizada de tal forma que, quando todos seguem as normas de cooperação publicamente reconhecidas, “as distribuições específicas daí resultantes são consideradas justas (ou pelo menos, não-injustas), quaisquer que venham a ser” (RAWLS, 2003, p. 71). Assim, é possível que indivíduos e associações façam o que quiserem dentro do que permitem as normas das instituições, pois estão sendo guardados os princípios da teoria da justiça como equidade.

Para Rawls o nível de justiça social não é medido tendo como modelo aqueles mais abastados dentro da sociedade. “Numa sociedade bem-ordenada, todos os membros, especialmente os menos privilegiados, devem participar da cooperação social”⁸³. Ao apresentarmos o segundo princípio da teoria da justiça como equidade, uma questão vem à tona a qualquer que seja o leitor: Quem são os menos favorecidos? Em que são baseados os critérios para que se possa definir essa classe de cidadãos? Para Pogge, na teoria rawlsiana esses questionamentos estão ligados à noção de bens primários. O princípio da diferença, diz Pogge, trabalha com um índice de bens primários que, uma vez definidos, permitem uma medida precisa e estimativas mais sólidas⁸⁴. Como vimos anteriormente, são condições necessárias para que os cidadãos possam desenvolver suas duas faculdades morais. Em outras palavras, são necessidades dos cidadãos para que possam desenvolver uma vida plena. Dessa forma, os dois princípios de justiça propostos por Rawls têm a função de avaliar como a estrutura básica da sociedade reparte esses bens primários entre os cidadãos. Segundo ele, as desigualdades a que se refere o princípio da diferença são desigualdades nas expectativas dos bens primários dos cidadãos ao longo de toda a vida deles. “Numa sociedade bem-ordenada, em que todos os direitos e liberdades básicos dos cidadãos e suas oportunidades equitativas estão garantidos, os menos favorecidos são os que pertencem à classe de renda com expectativas mais baixas” (RAWLS, 2003, p. 83). Mas o que significa, pergunta Rawls, dizer que as desigualdades de renda e de riqueza têm que elevar ao máximo o benefício para os

⁸³ NEDEL, J. *O princípio da diferença na teoria da justiça de John Rawls*. In OLIVEIRA, N; SOUZA, D (Org). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 361.

⁸⁴ “The difference principle works with a primary goods index that, once defined, permits precise measurements and more solid estimates” (POGGE, 2007, p. 118).

menos favorecidos? Rawls afirma que o que deve ser feito é a comparação entre as maneiras de cooperação social e optar por aquele esquema no qual os menos favorecidos estão em melhor situação do que em qualquer outro. Assim, o sistema mais efetivo será aquele que der maior retorno para os menos aquinhoados.

Dito isso, detenhamo-nos agora naquilo que Rawls entende por *princípio da diferença*. Segundo Vita, com esse princípio, Rawls pretende neutralizar as desigualdades entre os cidadãos, resultantes da fortuna social ou genética. Vita afirma que o princípio da diferença trata de “assegurar uma distribuição equitativa (não necessariamente igual) de recursos escassos e somente admitir desigualdades que sejam aceitáveis segundo um critério de justiça” (VITA, 1993, p. 48). O problema aqui não é o da igualdade em si, mas o de como definir quais as desigualdades que podem ser justificadas. No pensamento rawlsiano não é considerado justiça ou injustiça o fato de os indivíduos nascerem em determinadas classes na sociedade ou se têm mais ou têm menos talentos. Para Rawls, isso é algo considerado natural. Agora, o que ele considera justiça ou injustiça está relacionado com a forma como as instituições sociais lidam com essas diferenças. O princípio da diferença, portanto, tem o objetivo, “tanto quanto possível, de neutralizar os efeitos da distribuição natural (isto é, arbitrária) de recursos e talentos” (VITA, 1993, p. 48).

Rawls parte do pressuposto de que a cooperação social é sempre benéfica e produtiva e que sem ela nada seria feito em uma sociedade considerada democrática. O princípio da diferença, portanto, exige que “por maiores que sejam as desigualdades em termos de renda e riqueza, e por mais que as pessoas queiram trabalhar para ganhar uma parte maior da produção, as desigualdades existentes devem efetivamente beneficiar os menos favorecidos” (RAWLS, 2003, p. 90). Se isso não acontecer, afirma ele, as desigualdades não devem ser permitidas. Se, na nossa sociedade, os homens têm mais direitos que as mulheres, essas desigualdades só seriam justificadas se fossem mais vantajosas para as mulheres e se fossem aceitáveis do ponto de vista delas. De acordo com o pensamento de Rawls, as pessoas que pactuam são “capazes de escolher os caminhos que beneficiam seus interesses individuais em um quadro de cooperação que finalmente a todos beneficia” (GRONDONA, 2000, p. 145). Podemos citar como exemplo o seguinte: você se torna um empresário e cria uma fonte de renda para mim que será maior do que a que eu teria se não houvesse esse emprego. Assim, se me comparo a você, estou em pior situação do que estava antes do pacto, pois você está agora bem além de mim. No entanto, se me comparo a mim mesmo, estou melhor do que era antes do pacto. Em outras palavras, a pretensão de Rawls é a de que as desigualdades entre os cidadãos devem beneficiar a todos, tantos aos outros como a nós mesmos, mas os menos

favorecidos, particularmente, devem estar em uma melhor posição do que estariam em quaisquer outras situações. Daí o motivo de Rawls considerar o princípio da diferença, fundamentalmente, um princípio de reciprocidade. Nas palavras de Rawls, “na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para a vantagem de todos” (RAWLS, 2002b, p. 90). A noção de cooperação é importante na teoria do Rawls porque ela define a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, ou seja,

deixando de lado o egoísmo e a inveja, os indivíduos estão dispostos a encontrar o melhor sistema de cooperação. Eles agem movidos pela melhor razoabilidade que consiste em perguntar quais são os termos justos da cooperação social entre cidadãos que se caracterizam como livres e iguais⁸⁵.

O princípio da diferença não pretende que todos os cidadãos tenham o mesmo rendimento ou a mesma riqueza. Para compreendê-lo, apresentaremos o seguinte exemplo⁸⁶. Imaginemos três sociedades, sendo que cada uma delas é composta por três grupos sociais, com seus respectivos índices econômicos, tal como apresentado abaixo.

Sociedade I	Sociedade II	Sociedade III
A 10	A 13	A 25
B 10	B 9,5	B 11
C 20	C 22,5	C 36

O princípio de diferença, para John Rawls, não se aplica a um modelo institucional já dado, mas oferece um critério de escolha entre diferentes quadros institucionais. Seu objetivo, portanto, é que comparemos os três modelos de sociedade e observemos que posição ocupa o grupo dos menos favorecidos em cada uma dessas sociedades. Após isso, devemos escolher o modelo institucional em que os menos favorecidos estejam em melhor situação. No nosso exemplo, seria a *Sociedade III*, pois *B* tem um índice 11, enquanto nas sociedades I e II os menos favorecidos apresentam índice 10 e 9,5 respectivamente. Apesar de a sociedade escolhida não ser a que tem a menor diferença entre as classes sociais, ela é aquela na qual os menos favorecidos terão as maiores expectativas. Dessa forma, “o princípio da diferença [...] oferece a única interpretação possível para um igualitarismo não-invejoso” (VITA, 2007, p. 252).

⁸⁵ RAMOS, C. A. A fundamentação política da ideia de pessoa e de sociedade no liberalismo de J. Rawls e a crítica comunitarista. In OLIVEIRA, N; SOUZA, D (Org.). Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 509-10.

⁸⁶ Exemplo adaptado de VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 73.

2.3 - Três Justificativas

O que leva os cidadãos a aceitar a teoria da justiça como equidade? Sob que condições são guiados a aderir a esses princípios? O que justifica todo esse empreendimento? Faz-se necessário que abandonem suas convicções e aceitem princípios comuns? Para que compreendamos a aceitação dos dois princípios por parte dos cidadãos, analisemos o que Rawls entende por Equilíbrio Reflexivo, por Consenso por Justaposição e por Regra *Maximin*.

2.3.1 - Equilíbrio Reflexivo

Um pré-requisito para se falar de Equilíbrio Reflexivo na teoria de Rawls é entender que os cidadãos são livres e iguais e possuidores das duas faculdades morais anteriormente apresentadas. Para Rawls, a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista aceito por todos. Os cidadãos sabem: 1) que a estrutura básica da sociedade respeita esses princípios; e 2) que têm um senso de justiça que lhes permite aplicar os princípios justos publicamente reconhecidos. Portanto, parece razoável que as partes optem pelos dois princípios de justiça que garantem a todos uma total liberdade, acesso equitativo aos bens primários e uma posição social segundo sua qualificação, formação e/ou capacidade. Os participantes da posição original, submetidos ao véu de ignorância, firmam um contrato de uma ordem social justa. Esse acordo tem de ser feito tendo por base a noção de Equilíbrio Reflexivo - Thomas Pogge ressalta que o estado de equilíbrio reflexivo não é necessariamente permanente⁸⁷ – que é alcançado quando alguém considera cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que as sustentam. Segundo Rawls, os juízos refletidos são alcançados quando a nossa capacidade de julgamento pode ser plenamente exercida e não é afetada por influências distorcidas. Tanto a teoria da justiça como equidade, afirma Rawls, como quaisquer outras teorias devem passar por essa avaliação. Ou seja, devemos procurar ver:

⁸⁷ “Such a state of reflexive equilibrium is not necessarily permanent” (POGGE, 2007, p. 165).

até que ponto a doutrina, tomada como um todo, alia e articula entre si nossas convicções mais firmes e mais ponderadas, em todos os níveis de generalidade, depois de um exame sério, uma vez feitos todos os ajustes e revisões que pareçam necessários. Uma doutrina que satisfaça esse critério é a doutrina que, na medida em que podemos agora estar seguros dela, é a mais razoável para nós (RAWLS, 2002a, p. 75).

Para Vita, isso nos dá a possibilidade de rejeitar uma concepção de justiça que em certos casos “possa justificar a escravidão ou a servidão [...], a intolerância religiosa ou o preconceito racial ou ainda aceite a violação de direitos e liberdades políticos em troca da maximização da utilidade geral” (VITA, 1993, p. 46). No entanto, os juízos que fazemos sobre algo pode chocar-se com o de outras pessoas e até mesmo com as nossas próprias concepções, pois nossos juízos nem sempre são coerentes. A grande questão para Rawls é a seguinte: “como podemos tornar nossos 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?” (RAWLS, 2003, p. 42).

Para a teoria rawlsiana, todos os nossos juízos são passíveis de ter certa razoabilidade. Em contrapartida, como nossos juízos entram em conflito com o dos outros, alguns deles precisam ser revistos ou mesmo suspensos, a fim de que seja possível atingirmos um acordo razoável no que diz respeito à justiça política. Rawls divide em duas concepções o que ele entende por juízos reflexivos: um restrito, o outro amplo. Imaginemos que nos deparamos, por exemplo, com uma questão a ser discutida dentro da sociedade e que essa questão não exige revisões e se apresenta como aceitável na medida em que é apresentada. Para ele, “quando a pessoa em questão adota essa concepção e a ela alinha seus outros juízos, dizemos que essa pessoa está em equilíbrio reflexivo restrito” (RAWLS, 2003, p. 42). É considerada *restrita* quando é procurada a concepção de justiça que menos exige revisões e não se levam em consideração outras concepções ou a força dos argumentos que as sustentam⁸⁸. Por *equilíbrio reflexivo amplo*, por outro lado, Rawls entende aquele equilíbrio que é alcançado “quando alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos argumentos que as sustentam.” (RAWLS, 2003, p. 43). Para ele, essa pessoa considerou as principais concepções de justiça política que estão presentes na tradição filosófica e pesou os argumentos que as sustentam, sejam eles filosóficos ou não⁸⁹. Para Pogge, a noção de equilíbrio reflexivo amplo seria uma incorporação, por assim dizer, de vários equilíbrios

⁸⁸ “A reflexive equilibrium that arise through reflection on merely one’s own prior convictions is narrow” (POGGE, 2007, p. 165).

⁸⁹ “A process of reflection that also pays careful attention to the moral conceptions advanced by others – in one’s own and in foreign intellectual traditions – and thereby gives these a chance to influence one’s own convictions and systematizations results in a wide reflexive equilibrium” (POGGE, 2007, p. 165)

reflexivos restritos. Assim, 1) se uma sociedade bem-ordenada, tal como Rawls propõe, é uma sociedade dirigida por uma concepção pública de justiça; 2) se os cidadãos reconhecem essa concepção pública de justiça; 3) Rawls conclui que o equilíbrio reflexivo também é geral, pois “a mesma concepção é afirmada nos juízos refletidos de todos” (RAWLS, 2003, p. 43). Em uma palavra, a pretensão de Rawls é afirmar que a concepção de justiça mais razoável é aquela que se ajusta a todas as nossas convicções refletidas, demonstrando, assim, o caráter prático de sua teoria. Nas palavras de Vita, a filosofia política pode dedicar-se a um empreendimento prático, a saber:

conceber princípios primeiros de justiça para as instituições básicas da sociedade que exprimam nossa autopercepção como pessoas morais livres e iguais e a ideia intuitiva de que a sociedade entre pessoas que assim se concebem deve ser um sistema equitativo de cooperação social (VITA, 1993, p. 44).

2.3.2 - Consenso por Justaposição

“Como é possível haver uma sociedade estável e justa, cujos cidadãos livres e iguais são profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e até incompatíveis?” (RAWLS, 2000, p. 179). Como foi visto anteriormente, Rawls não tem a pretensão de separar o homem de sua realidade histórica, nem afirma que isso seja possível. E, para tanto, é introduzido o conceito de *consenso por justaposição*, que, a meu ver, está diretamente relacionado com o que vimos acerca do equilíbrio reflexivo. Segundo Rawls⁹⁰, a necessidade de apresentar uma noção de consenso por justaposição se dá para que uma sociedade considerada bem-ordenada seja considerada mais realista no que diz respeito às suas condições históricas e sociais, já que estamos falando de uma sociedade democrática marcada inevitavelmente pelo fato do pluralismo, que é, segundo Rawls, uma condição social que não findará⁹¹. Justamente por isso, ele afirma, embora em uma sociedade assim caracterizada todos os cidadãos “afirmem a mesma concepção política de justiça, não supomos que eles o façam sempre pelas mesmas razões” (RAWLS, 2003, p. 45). Mesmo que os cidadãos defendam diferentes concepções de religião, filosofia etc., para Rawls isso não impede que a concepção política da sociedade seja um ponto de vista aceito por todos. Esse

⁹⁰ RAWLS, J. *The idea of an Overlapping Consensus*, 1987. In *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, 1999. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

⁹¹ “This diversity of doctrines – the fact of pluralism – is not a mere historical condition that will soon pass away; it is, I believe, a permanent feature of the public culture of modern democracies” (RAWLS, 1987, p. 425).

acordo a respeito de qual concepção política deve ser adotada não acontece a partir das doutrinas abrangentes defendidas pelos cidadãos, mas pelo que Rawls chama *Overlapping Consensus: Consenso por Justaposição*. Segundo Rawls,

a unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política; e a estabilidade é possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade, e as exigências da justiça não conflitam gravemente com os interesses essenciais dos cidadãos (RAWLS, 2000, p. 179-80).

Para Rawls, tal consenso existe em uma sociedade quando a concepção política de justiça que governa as suas instituições básicas é aceita por cada uma das doutrinas abrangentes, que perduram nessa sociedade ao longo das gerações.

Para ele, em razão da garantia das liberdades fundamentais e, conseqüentemente, das duas faculdades morais do indivíduo, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada defendem dois pontos de vista distintos, mas relacionados um com o outro:

- 1- **A concepção política de justiça que todos afirmam:** Rawls afirma que ela possui três características fundamentais: *a)* suas exigências estão limitadas à estrutura básica; *b)* sua aceitação não pressupõe teorias abrangentes; e *c)* suas ideias fundamentais são extraídas da cultura política pública.
- 2- **Uma, ou algumas, das várias doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes existentes no seio da sociedade:** Para Rawls, muitas vezes é a partir dessas doutrinas abrangentes que os cidadãos afirmam a concepção política de justiça.

“Como podemos defender nossa doutrina abrangente e, ao mesmo tempo, afirmar que não seria razoável usar o poder estatal para obter a adesão de alguém a ela?” (RAWLS, 2000, p. 184). Apesar de os cidadãos terem cada um uma concepção de bem particular, o objetivo de Rawls é apresentar a viabilidade de se ter um consenso a respeito de uma concepção política, no caso a teoria da justiça como equidade, justaposto a essa diversidade de concepções abrangentes. Para ele, a ideia de um consenso por justaposição permite-nos entender como um regime constitucional caracterizado pelo fato pluralismo pode, apesar de suas profundas divisões, obter estabilidade e unidade social por meio do reconhecimento público de uma concepção política de justiça razoável⁹². Rawls afirma que a adesão a esse conceito é viável porque não é mais possível que uma comunidade como um todo defenda uma única doutrina

⁹² “The idea of overlapping consensus enables us to understand how a constitutional regime characterized by the fact of pluralism might, despite its deep divisions, achieve stability and social unity by the public recognition of a reasonable political conception of justice” (RAWLS, 1987, p. 422-3).

(a não ser pelo uso da força⁹³, o que descaracterizaria a teoria da justiça como equidade). Portanto, para que um regime democrático possa ser duradouro e coeso faz-se necessário um apoio livre e voluntário, pelo menos envolvendo a maioria dos cidadãos.

Rawls atenta para o fato de que um consenso por justaposição nem sempre é possível justamente pelo fato do pluralismo. No entanto, a noção de um consenso justaposto, para ele, parece ser bastante aceitável, uma vez que os cidadãos cooperarão com uma base política justa a qual possibilitará que realizem seus desejos, pois terão a certeza de que não irá interferir nas atividades individuais dos cidadãos. A ideia de um consenso justaposto a uma concepção política é apresentar como, apesar da diversidade de doutrinas, uma convergência a respeito de uma concepção política de justiça pode ter êxito através de uma unidade social sustentada por um equilíbrio⁹⁴. Vale ressaltar, porém, que, apesar dessa liberdade garantida às pessoas por meio da realização dos dois princípios de justiça, não é permitido a elas fazer o que bem entenderem. Os cidadãos são livres para seguir, por exemplo, a religião que entendem ser a mais coerente com suas crenças. O que essa liberdade política não lhes dá é o direito de realizar práticas tais como o sacrifício de pessoas em nome de uma determinada divindade, a usurpação financeira em nome de bênçãos materiais e/ou celestiais (vale lembrar a venda de indulgências durante a Idade Média), dentre outras. E, ainda, determinadas práticas políticas, como o prejuízo de alguns em nome do benefício de outros, devem ser completamente vetadas. Em uma palavra, o cidadão é livre dentro dos limites prescritos por meio dos dois princípios da teoria da *justiça como equidade*.

Nosso exercício do poder político é inteiramente apropriado somente quando está de acordo com uma constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum (RAWLS, 2000, p. 182).

Rawls entende que quando esses conceitos então presentes na mente dos cidadãos e, por um processo educativo, as práticas propostas pela teoria da justiça como equidade se tornam aceitáveis sem maiores problemas por parte dos cidadãos, pois eles entendem que a cooperação social é melhor tanto para o indivíduo como para o grupo como um todo, o fato do pluralismo não é mais o pluralismo na sua forma “crua” ou geral. O pluralismo é encarado como pluralismo razoável, pois é visto, segundo Rawls, não como uma condição

⁹³ “A public and workable agreement on a single general and comprehensive conception could be maintained only by of the oppressive use of state power” (RAWLS, 1987, p. 425).

⁹⁴ “But thee point of the idea of an overlapping consensus on a political conception is to show how, despite a diversity of doctrines, convergence on a political conception of justice may be achieved and social unity sustained in long-run equilibrium, that is, over time from one generation to the next” (RAWLS, 1987, p. 426).

desafortunada da vida humana, a qual admite doutrinas irracionais, absurdas e agressivas, mas vê a diversidade como resultado das faculdades da razão humana em instituições livres e duradouras. É, então, nesse contexto que ele afirma o liberalismo político, pois entende que os cidadãos, como vimos, são razoáveis e racionais e encaram a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social.

Ao articular uma concepção política de tal maneira que ela possa conquistar um consenso sobreposto, não a adaptamos à irracionalidade existente, mas ao fato do pluralismo razoável, que resulta do exercício livre da razão humana em condições de liberdade (RAWLS, 2000, p. 190).

Rawls afirma que, dentre algumas objeções que podem ser feitas ao consenso justaposto, a mais recorrente pode ser a seguinte: ainda que um consenso seja viável, garantindo certa estabilidade, a ideia de unidade política fundamentada em um consenso sobreposto deve ser rejeitada, pois, afirmam, abandona a esperança de uma comunidade política e promove apenas o que podemos chamar *modus vivendi*. Mas por que, afinal, o consenso sobreposto não é caracterizado como *modus vivendi*? Rawls dá a seguinte explicação. Essa expressão é usada para caracterizar um tratado entre Estados que têm objetivos e interesses que conduzem a um conflito. Na formulação desse tratado, seria interessante que cada Estado se propusesse a garantir o acordo proposto e que não traria vantagens a nenhum dos dois a violação do pacto. De início, o tratado poderá ser assinado, pois estão envolvidos nesse trâmite os interesses de uma nação⁹⁵. No entanto, cada Estado tem seus interesses particulares e, se as condições mudarem, é exatamente o que farão. Resumidamente, essa seria a caracterização do que se entende por *modus vivendi*. Isso acontece, para Rawls, quando o consenso social está baseado em interesses pessoais, de grupos ou de negociação política. Caracteriza-se, portanto, uma unidade social apenas aparente e uma estabilidade fugaz. Diferentemente disso, o consenso por justaposição defendido na teoria rawlsiana apresenta duas características distintas:

Primeiro, o objetivo do consenso, a concepção política de justiça, é ele mesmo uma concepção moral; e, segundo, a concepção política de justiça é endossada por razões morais, isto é, ela inclui concepções de sociedade e de cidadãos enquanto pessoas, assim como princípios de justiça, e uma visão das virtudes políticas por meio das quais esses princípios se encarnam no caráter humano e são expressos na vida pública (RAWLS, 2000, p. 193).

Para ele, um consenso por justaposição não é um simples consenso que reconhece certas autoridades ou se conforma com alguns arranjos institucionais baseados no interesse

⁹⁵ “On the *modus vivendi* model, the institutional order that emerges is then a compromise between different groups, reflecting bargaining equilibrium that accommodates the values and interests of each group according to its relative strength or threat advantage” (POGGE, 2007, p. 36).

individual ou coletivo⁹⁶. As considerações feitas a respeito da ideia de um consenso são, segundo Rawls, capazes de nos levar a considerar quais são as concepções de justiça mais apropriadas tendo em vista um consenso estável. Segundo Kukathas e Pettit, Rawls está convencido de que os dois princípios da justiça como equidade são justos e proveitosos para os cidadãos, e “serão publicamente reconhecidos como justos em qualquer sociedade onde sejam apresentados. Dessa forma, reforçarão o sentido da justiça, trazendo estabilidade” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 73).

2.3.3 - A Regra *Maximin*

Diante da posição original, as partes têm um grande número de alternativas no que diz respeito aos princípios de justiça a escolher. Rawls admite duas possibilidades por meio das quais é possível escolher os princípios justos. A primeira consiste em uma lista de opções. Essa lista de concepções de justiça divide-se em cinco categorias⁹⁷. A primeira categoria contém os princípios da justiça como equidade. As demais contêm as concepções teleológicas clássicas, como o utilitarismo, as concepções mistas, como as variantes do utilitarismo e concepções intuicionistas, e concepções egoístas, como o princípio de que todos devem seguir os *meus* interesses. Rawls entende que os méritos dessas concepções tradicionais são suficientes para a escolha da teoria da justiça como equidade. A segunda possibilidade por meio da qual é possível escolher princípios justos consiste em argumentar a favor de uma estratégia que as partes deveriam adotar como método de escolha entre essas opções, dadas as condições de incerteza na posição original. Para Rawls, os dois princípios seriam escolhidos se as partes na posição original adotassem a estratégia de escolha *maximin*⁹⁸ em condições de incerteza. De acordo com Rawls, a regra *maximin* (extrair o máximo do mínimo) é caracterizada por identificar o pior resultado de cada alternativa possível e adotar a alternativa cujo pior resultado é melhor do que os piores resultados de todas as outras alternativas. Em outras palavras, “você *maximiza* o que conseguiria se terminasse na posição *mínima* ou pior” (KYMLICKA, 2006, p. 84, destaques do autor). Ou seja, devemos ordenar as possibilidades

⁹⁶ “An overlapping consensus, therefore, is not merely a consensus on accepting certain authorities, or on complying with certain institutional arrangements, founded on a convergence of self or group-interests” (RAWLS, 1987, p. 432).

⁹⁷ Cf.: KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 52-64.

⁹⁸ “*Maximum minimorum*, in Latin” (POGGE, 2007, p. 68).

em função dos piores resultados possíveis e adotar o melhor dentre eles. “O enfoque nos piores resultados tem a vantagem de nos forçar a considerar quais são realmente nossos interesses fundamentais quando se trata da configuração da estrutura básica” (RAWLS, 2003, p. 140).

Segundo Kukathas e Pettit, a regra *maximin* é uma estratégia atraente para quem tem uma perspectiva conservadora ou pessimista. Os autores apresentam duas outras estratégias de escolha e a razão pela qual não são adotadas. A primeira delas é a *estratégia maximax*. De acordo com ela, devemos ordenar as alternativas em função do melhor resultado possível. Devemos, portanto, adotar “a alternativa cujo melhor resultado é melhor do que o melhor resultado de qualquer das outras. Se o *maximin* é uma estratégia para pessimistas, o *maximax* é próprio dos otimistas incuráveis” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 55). Essa estratégia, segundo os autores, seria rejeitada por Rawls com razão, isso porque adotá-la leva-nos a apostar tudo desde que haja uma chance, por menor que seja, de tirarmos a sorte grande. Adotar essa estratégia na posição original poderia, por exemplo, conduzir-nos a escolher princípios de justiça que aprovassem uma monarquia ditatorial, desde que houvesse uma única chance de eu ser esse rei-ditador e todas as outras pessoas serem minhas servas incondicionais. A segunda estratégia defende a maximização da utilidade esperada, ou seja, devemos ordenar as alternativas com base nas estimativas dos ganhos prováveis. “Essa estratégia de maximizar a utilidade esperada não é pessimista nem otimista; [en]quadra-se com a atitude de um jogador racional” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 55). A estratégia de jogador racional, para Rawls, não tem sentido pelo fato de não haver o conhecimento dessas probabilidades no interior da posição original. Adotar esse princípio seria, portanto, inconsequente.

Álvaro de Vita apresenta argumentos por meio dos quais Rawls adota o princípio *maximin* em detrimento do princípio de utilidade média. Para ele, ao admitirmos que a escolha mais racional para as partes na posição original é a adoção de um princípio de maximização da utilidade média, as instituições sociais não teriam motivação suficiente para dar estabilidade a esse princípio. Em última instância, o princípio da maximização da utilidade média poderia exigir, por exemplo,

que os mais destituídos deveriam aceitar a redução de suas expectativas de vida, e os benefícios maiores garantidos aos mais abastados e aos mais talentosos, se isso se mostrasse ser, como muitas vezes é o caso, uma condição para a maximização da utilidade agregada ou média (VITA, 2007, p. 195).

Segundo Vita, uma sociedade assim ordenada seria inconsistente do ponto de vista motivacional. Para ele, Rawls recusa esse princípio com base no imperativo categórico kantiano, o qual afirma que não devemos tratar os outros como meios, mas tão-somente como fins em si mesmos. Rawls afirma que ao concordarmos com o princípio de utilidade média colocamos em risco os “direitos e liberdades sem uma razão suficiente, a saber, a de almejar um nível de bem-estar ainda mais alto” (RAWLS, 2003, p. 147).

A regra *maximin* é escolhida por Rawls por motivos, a meu ver, bastante aceitáveis. Senão vejamos: 1) através do critério *maximin* as partes adotam princípios de justiça para uma sociedade como se os seus lugares nessa sociedade fossem escolhidos pelos seus piores inimigos, pois isso garantiria a imparcialidade exigida pela posição original. Ao imaginar semelhante situação, o mais razoável a ser feito é seguir um raciocínio pessimista, ou seja, minimizar as perdas para o caso de sermos os menos favorecidos nessa sociedade. Dessa forma, não há razões para adotar princípios discriminatórios, tendo em vista que estamos debaixo de um véu de ignorância; 2) ao adotar o *maximin*, uma pessoa não teria razões para preocupações com seu rendimento mínimo, pois esse critério lhe asseguraria o necessário, não valendo a pena, portanto, correr riscos em busca de maiores benefícios. As condições da posição original “levariam as partes a darem-se por satisfeitas com o pior que lhes coubesse com o *maximin*, sem terem tendência a procurar [algo] melhor, tornando-as conservadoras” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 57); 3) as partes na posição original representam linhagens familiares ininterruptas, “fato que as faz pensar duas vezes antes de rejeitar o *maximin*” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 59); e 4) apresentarei aqui uma objeção feita ao critério *maximin* e a resposta dada por Rawls⁹⁹. O resultado mais provável de viajarmos de férias com nosso carro é curtir as praias do nosso litoral. O pior resultado, porém, é morrermos em um acidente de trânsito nas estradas brasileiras (o que não é tão difícil de acontecer hoje em dia). Se ficarmos em casa não sofreremos o acidente de carro, teremos momentos de descanso e, na pior das hipóteses, podemos receber a visita daquele parente indesejado que nos cansará com sua conversa chata. De acordo com o critério *maximin*, é melhor correr o risco da visita que correr o risco da morte. No entanto, afirmam Kukathas e Pettit, isso vai contra a intuição, pois “qualquer regra de escolha sensata manda-nos correr o risco pequeno para colhermos um proveito razoável. Se o *maximin* não consegue fazê-lo, porque devemos aceitá-lo como regra de escolha?” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 58). Para Rawls¹⁰⁰, o *maximin* é uma regra que

⁹⁹ Cf.: KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 57-8.

¹⁰⁰ RAWLS, J. *Some Reasons for the Maximin Criterion*, 1974. In *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, 1999. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

só tem aplicação em certos problemas de escolha em grande escala e as deficiências no que diz respeito às pequenas escolhas são irrelevantes. Rawls não afirma que os princípios escolhidos na posição original devam ser aplicados na vida quotidiana, porquanto ela é concebida para garantir a neutralidade do que nela for escolhido¹⁰¹. Concebida dessa forma, a posição original se caracteriza como uma situação em que a regra do *maximin* se aplica.

¹⁰¹ “The application of the maximin criterion to optimal income taxation is, then, perfectly in order, since an income tax is part of the basic structure. But the maximin criterion is not meant to apply to small-scale situations, say, to how a doctor should treat his patients or a university its students. For these situations different principles will presumably be necessary. Maximin is a macro not a micro principle” (RAWLS, 1974, p. 226).

CAPÍTULO 3

A PROPOSTA LIBERTÁRIA COMO UMA ALTERNATIVA À TEORIA DE RAWLS

Robert Nozick, nascido em 1939, foi contemporâneo de John Rawls em Harvard, período em que este publicou *Uma Teoria da Justiça*. Três anos mais tarde, em 1974, Nozick publicou seu mais conhecido livro, intitulado *Anarquia, Estado e Utopia*. Esta obra ganhou espaço como uma crítica à teoria utilitarista, ao modelo anarquista norte-americano, à teoria da justiça de Rawls e estabeleceu uma utopia capitalista cuja justificação fundamental seria nunca utilizar os indivíduos como simples meios. Com isso, Nozick passou a ser conhecido como um defensor do que ele chama o *Estado Mínimo* e do assim chamado *Libertarismo*. Vejamos, portanto, aspectos gerais do teoria libertária e, mais especificamente, o pensamento nozickiano propriamente dito.

3.1 - CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A TEORIA LIBERTÁRIA

O cerne do pensamento libertário está centrado na dignidade de cada ser humano, que não pode ser restringida em nome de nenhuma necessidade coletiva.

Essa dignidade reside no exercício soberano da liberdade de escolha no âmbito de um sistema coerente de direitos. O libertarismo pretende, assim, articular de maneira consequente uma ideia cujo atrativo, hoje, não se submete em nada ao ideal utilitarista de uma sociedade feliz: uma sociedade justa é uma sociedade livre (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 37).

Para os libertários não é possível compreender o que é uma sociedade livre sem antes formular um sistema coerente de direitos de propriedade. A liberdade consiste em poder fazer o que se deseja e, para tanto, tornam-se indispensáveis os direitos de propriedade, pois somente assim é possível fazer o *que se quer com o que se quer e onde se quer*. O libertarismo afirma que o indivíduo possui também pleno direito de si, tendo total propriedade do seu corpo e obtendo o poder de barrar tudo o que poderia ser feito dele. Por ter direito sobre o próprio corpo, o indivíduo, consequentemente, afirmam os libertários, é senhor dos seus talentos. Caso queira, pode vender seus órgãos, estragar sua saúde ou pôr fim à sua própria existência.

Para um libertário, portanto, não se cogita de aceitar a obrigação legal de fazer serviço militar, frequentar a escola, apertar o cinto de segurança, fazer parte de um júri e prestar socorro a uma pessoa em perigo. Também não se cogita de proibir a eutanásia, a prostituição, a blasfêmia, o negativismo, as perversões sexuais e o comércio de órgãos, sob a condição – é claro – de que nenhuma coerção seja exercida para obter a participação de alguém (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 39).

Segundo Van Parijs, há três restrições, apenas, sobre esse direito de propriedade de si:

1) Apesar de cada um ter o direito de se destruir, não tem o direito de se vender como escravo. Para os libertários, o ideal de uma sociedade livre é incompatível com a presença de pessoas dominadas por outras de forma irreversível. 2) O paternalismo não é tido como inconveniente quando se trata de crianças. Pais, ou não, têm o direito de restringir a liberdade de crianças somente na medida em que eles contribuem para colocá-las em situação de exercer elas próprias sua liberdade. 3) Uma sociedade livre não pode ser uma sociedade em que assassinos, violadores e pedófilos circulam pelas cidades, maltratando as pessoas com toda impunidade.

Outro aspecto se torna claro na teoria libertária. Já que, segundo os libertários, devemos ter plena propriedade de nós mesmos, e que nosso corpo é constituído de moléculas alheias a ele, não podemos sobreviver sem uma superfície sobre a qual nos apoiar, e nem podemos sobreviver sem respirar um ar do qual não somos proprietários. Em conclusão, a teoria libertária não pode ter a “pretensão de oferecer uma caracterização de uma sociedade justa sem acrescentar ao princípio de propriedade de si princípios que rejam a propriedade dos objetos exteriores” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 40). Se os princípios de propriedade de si determinam os direitos de propriedade sobre seres humanos, o princípio de justa circulação rege os direitos de propriedades sobre os objetos. A fim de reger essas regras de propriedade, a teoria libertária elenca três princípios básicos¹⁰²:

1. **Princípio da Propriedade de Si:** todo indivíduo mentalmente capaz tem direito absoluto a dispor de sua pessoa, inclusive dos talentos que recebeu e cultivou, contanto que não utilize esse direito para renunciar a própria liberdade.
2. **Princípio da Justa Circulação:** a justiça de um direito de propriedade é estabelecida quando este foi obtido por transferência voluntária, tácita ou explícita, com ou sem compensação material ou monetária, da pessoa que era anteriormente seu proprietário legítimo.
3. **Princípio da Apropriação Original:** o titular inicial de um direito de propriedade sobre um objeto é o primeiro a ter reivindicado a sua propriedade, eventualmente

¹⁰² Cf.: VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 42.

sob a condição de ter pago uma taxa cujo montante é fixado, seja pela cláusula lockiana (direito de todos a um destino pelo menos equivalente ao que teria sido no estado natural), seja pelo critério painiano de justiça (direito igual de todos ao valor dos produtos da terra).

3.2 – DAS AGÊNCIAS DE PROTEÇÃO AO ESTADO

Em *Anarquia, Estado e Utopia*, Robert Nozick apresenta três grandes subdivisões, que seguem o título do livro. O autor inicia sua obra com uma afirmação categórica: “Indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer com os indivíduos (sem lhes violar os direitos)” (NOZICK, 1991, p. 9). Tão forte é o alcance desses direitos, diz Nozick, que a grande questão a ser colocada é: o que o Estado pode fazer (se é que pode fazer algo)? Assim, portanto, o cerne da obra nozickeana é analisar a natureza do Estado no que diz respeito às suas funções legítimas e suas justificações. Desde o prefácio de sua obra, Nozick apresenta a tese central de sua teoria, a qual o autor procurará defender e justificar ao longo de sua argumentação. Ele apresenta a seguinte afirmação:

Nossa principal conclusão sobre o Estado é que um Estado mínimo, limitado às suas funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização de cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que o Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas, e que não se justifica; e que o Estado mínimo é tanto inspirador quanto certo (NOZICK, 1991, p. 9).

O autor afirma ainda que o Estado não pode usar sua máquina coercitiva para 1) obrigar os cidadãos a ajudar os outros; e 2) proibir que as pessoas realizem o que desejam mesmo que essa proibição seja para seu próprio bem ou proteção. Para Grondona¹⁰³, aqui se resume a perspectiva filosófica de Nozick, qual seja, que os indivíduos são tão valiosos que devem ser respeitados e nenhum argumento pode refutar isso. Essa dignidade do homem é tamanha que ele não pode aceitar que nenhum de seus direitos seja violado. Seria, portanto, uma evocação à máxima kantiana de que o *homem é fim em si mesmo*. Segundo Sahd¹⁰⁴, “os direitos inalienáveis dos indivíduos no Estado mínimo são considerados justos, pois constituem a

¹⁰³ Cf.: GRONDONA, 2000, p. 159-171.

¹⁰⁴ SAHD, L. F. N. A. S. *Robert Nozick e as teorias do não-sacrifício e do direito de reivindicar*. In CARVALHO, M.C. (Org). *O Utilitarismo em foco*. Florianópolis: Editora UFSC, 2007, p. 233-258.

condição necessária e suficiente para poder afirmar a máxima de Kant” (SAHD, 2007, p. 234).

Na primeira parte do livro, Nozick discute com os anarquistas. Para eles, afirma Nozick, não só ficaríamos muito melhor vivendo sem a presença de um Estado, como também que a existência de qualquer Estado “necessariamente violentaria os direitos morais da pessoa e, por conseguinte, [seria] em si mesmo imoral” (NOZICK, 1991, p. 20). Ou seja, para manter o monopólio do uso da força e da proteção, o Estado tem que violar direitos individuais, o que é, para os anarquistas, imoral. Em uma palavra: para os anarquistas, o Estado é sempre inferior à anarquia, pois ele viola os direitos morais dos cidadãos. Se o Estado não existisse, Nozick pergunta, seria necessário inventá-lo? Por que temos o Estado e não a anarquia? Nas palavras de Nozick, “a questão fundamental da filosofia política, que precede qualquer outra sobre como o Estado deve ser organizado, é se ele deve ou não realmente existir. Por que não temos a anarquia?” (NOZICK, 1991, p. 18). Para ele, se chegarmos à conclusão de que a teoria anarquista é válida, caracteriza-se o fim da tarefa da filosofia política. Assim, por conseguinte, deve-se iniciar a reflexão político-filosófica examinando essa alternativa teórica. Vale ressaltar que, segundo Grondona, a anarquia não tem para os anglo-saxões as mesmas conotações que têm para nós¹⁰⁵. Para os anglo-saxões, o pior seria a tirania e não a anarquia, isso porque, afirma Grondona, eles confiam na autodisciplina.

Encontramo-nos, portanto, em um dilema: se devemos analisar “por que não a anarquia?” de qual situação anárquica partiremos? A solução utilizada por Nozick é, obviamente, a do não-Estado, ou seja, “uma situação na qual as pessoas atenderiam em geral às restrições morais e, da mesma forma, atuariam como moralmente deveriam. Essa suposição não é absurdamente otimista” (NOZICK, 1991, p. 20). Essa situação de Estado de natureza é, segundo Nozick, a melhor situação anárquica que poderíamos esperar. Assim, continua o autor, se pudermos de alguma forma demonstrar que o Estado 1) seria superior até mesmo à melhor alternativa anárquica, ou que 2) seria fruto de um processo moralmente justificável, ou que 3) seria caracterizado como um melhoramento caso surgisse, isso forneceria um fundamento que seria considerado racional à existência do Estado, fato que o justificaria. “Esse estudo colocará a questão de saber se todas as ações que pessoas têm que empreender para estabelecer e administrar o Estado são ou não em si mesmas moralmente permissíveis” (NOZICK, 1991, p. 20). Segundo Nozick, não adiantaria chegar à compreensão do Estado

¹⁰⁵ Mariano Grondona concluiu a obra aqui referida na Faculdade de Direito e Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires, portanto, o “nós” refere-se aos sul-americanos, pois, segundo ele, atribuímos um valor pejorativo ao termo *anarquia* pelo fato de termos vivido muito tempo nela.

partindo de um ponto de vista arbitrário. Seu objetivo, portanto, é apresentar como um Estado surgiria (se é que é possível que isso ocorra, afirma Nozick) como alternativa ao Estado de natureza. Devemos ter em mente, é claro, que essa é uma situação hipotética apresentada pelo autor. “Uma vez que considerações de filosofia política e de teoria política explicativa convergem sobre o Estado de natureza de Locke, começaremos com isso”. (NOZICK, 1991, p. 23).

De acordo com a teoria do Estado de natureza proposta por Locke, afirma Nozick, os indivíduos são livres para fazer o que sentem vontade, utilizar seus bens da maneira como bem quiserem. Há, porém, limites na lei da natureza os quais estabelecem a proibição de prejudicar terceiros no que diz respeito à sua vida, saúde, liberdade ou propriedade. Mesmo tendo esses limites estabelecidos, alguns certamente irão transgredi-los. Os lesados, dessa forma, podem defender-se contra os transgressores exigindo destes tanto quanto necessário para reparar suas perdas. Eles ainda têm o direito de punir os infratores naquilo que for necessário para impedir sua violação. Citando Locke, Nozick afirma existir algumas inconveniências no Estado de natureza: 1) os homens não devem julgar em causa própria, pois os que assim o fazem sempre se utilizarão do benefício da dúvida para supor que estão com a razão; 2) “superestimarão o volume de dano ou prejuízo que sofreram, e as paixões os levarão a tentar punir mais do que proporcionalmente os demais e exigir indenização excessiva” (NOZICK, 1991, 26) imputando-lhes uma punição superior aos danos sofridos; 3) as exigências de respeito aos direitos da pessoa resultará em rixas que, por sua vez, acarretará retaliações sem fim, não havendo como pôr fim a tais contendas.

Nesse Estado de Natureza, diz Nozick, assim como um indivíduo pode, pessoalmente, exigir respeito aos seus direitos, pode também outros indivíduos juntar-se a ele em busca desse ideal. Um grupo de pessoas pode aliar-se a um indivíduo com o objetivo de impedir um ataque ou perseguir um agressor, por exemplo. “Grupos de indivíduos podem, assim, formar associações de proteção mútua” (NOZICK, 1991, p. 27). Em outras palavras, no Estado de natureza, os indivíduos só podem resolver seus problemas de duas maneiras: ou 1) por iniciativa própria, ou 2) formando associações de proteção mútua. A solução mais viável, por assim dizer, segue o que diz o ditado, e Nozick o cita, *a união faz a força*. Nesses serviços prestados por tais agências estão serviços judiciais tais como detecção dos culpados, sua apreensão, julgamento etc. Para ele, várias agências podem oferecer proteção em um mesmo território. Por um lado as agências de proteção apontam para uma solução, qual seja, a de proteger um grupo de pessoas. Por outro lado, porém, Nozick aponta uma série de dificuldades ocasionadas quando da criação dessa agência. Na primeira delas, e diga-se de

passagem que é bem natural que ocorra, qualquer membro poderá recorrer a seus colegas afirmando que seus direitos foram violados. Dada a multiplicidade de intenções de cada indivíduo, nenhuma agência de proteção irá querer ficar à disposição de membros “rabugentos ou paranóicos, para não dizer dos membros que poderiam tentar, sob o disfarce de autodefesa, usar a associação para violar os direitos de terceiros” (NOZICK, 1991, p. 27). Outra dificuldade apresentada por Nozick se dará na medida em que dois membros de uma mesma associação entrarem em conflito, cada um deles apelando aos demais membros que venham em seu socorro. Caso a associação adote a política da não-intervenção, essa medida semearia a discórdia no grupo, o que poderia ocasionar o esfacelamento da associação. E o que aconteceria se clientes de diferentes agências entrassem em conflito? Nozick chega a algumas conclusões: 1) As agências podem chegar a um acordo a respeito de quem seria o culpado. 2) Se as conclusões acerca do culpado forem diferentes, é muito provável que a solução seja dada mediante o uso da força, porquanto não há uma instância superior à qual possam recorrer.

Nesse caso, ou uma das agências acaba prevalecendo, e então todos aderem à agência vitoriosa; ou elas admitem o empate, e então dividem o território em diferentes áreas, cada qual com uma única agência de proteção; ou elas chegam a uma solução federativa, na qual se estabelece uma hierarquia de tribunais, cada qual com suas próprias atribuições e jurisdição, com direito a recurso a uma instância superior e final¹⁰⁶.

Diante das dificuldades apresentadas no seio das agências de proteção, afirma Nozick, os indivíduos irão preferir colocar seus litígios nas mãos de alguém, ou algo, que seja neutro no julgamento ou, na pior das hipóteses, menos envolvido. Em Nozick, portanto, o Estado nasce de um monopólio do poder. Dessa forma, quando há várias agências em um mesmo espaço geográfico, é possível que ocorra luta entre elas pela hegemonia do poder. A solução natural vista por Nozick é que uma delas se torne a dominante e se imponha ante as demais. Assim, portanto, nasce o Estado. Em outras palavras:

O Estado surge como um resultado não desejado, mas inevitável, de processos de tipo “mão invisível”, isto é, das associações ou agências de proteção dos direitos morais que os próprios indivíduos promovem passa-se, seguindo uma motivação egoísta e racional, às “agências de proteção dominante” e ao *Minimal State*. (SAHD, 2007, p. 244).

Só o Estado, diz Nozick, tem poder para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes. Assim, diante de um litígio qualquer, no qual as partes não conseguem chegar a uma

¹⁰⁶ ARAÚJO, C. *Nozick e o Estado*. In OLIVEIRA, M.A.; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org.) *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 277.

solução, os litigantes recorrerão ao sistema judiciário do Estado, pois não terão outro recurso permitido pelo sistema judiciário do Estado que seja distinto do próprio sistema do Estado.

Como afirma Araújo¹⁰⁷, o que Nozick tem em mente é um Estado que possui duas características fundamentais, a saber: 1) exercer o monopólio do uso da força em um determinado território e 2) proteger os direitos de todos nesse território. Consequentemente, afirma Nozick, da anarquia gerada por grupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, autointeresse etc., “surge algo que se assemelha muito a um Estado mínimo ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos” (NOZICK, 1991, p. 31). Para Nozick, “só o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes. O Estado não permite que alguém mais faça cumprir as decisões de outro sistema” (NOZICK, 1991, p. 29). Dessa forma, quando ocorre contenda entre os indivíduos e estes não encontram solução para o problema, os concernidos desejosos de que suas alegações sejam resolvidas recorrerão ao sistema judiciário do Estado como único meio imparcial capaz de resolver querelas.

Vale ressaltar que, para Nozick, a Associação de Proteção Dominante, *estritamente falando*, difere do Estado. Para ele, o esquema da associação dominante parece permitir que algumas pessoas façam valer seus próprios direitos. Ela não protege todos os indivíduos presentes em seu território, mas somente aqueles que pagam pelo serviço. Com isso, diferentes níveis de proteção podem ser adquiridos. O Estado, por sua vez, apresenta algumas características peculiares:

1) - Reivindica o monopólio de decidir quem e quando se pode usar a força; “reserva-se o direito exclusivo de transferir a outrem a legitimidade e permissibilidade de qualquer uso de força dentro de suas fronteiras; e arroga-se também o direito de punir todos os que violam seu reivindicado monopólio” (NOZICK, 1991, p. 39). Assim, portanto, uma condição necessária para a existência do Estado, afirma o autor, é a declaração de que ele punirá todos aqueles que usarem a força sem sua permissão expressa. Para que essa punição ocorra, ele terá não somente que descobrir, mas também provar quem é o transgressor utilizando algum procedimento especificado de prova.

2) - De acordo com a concepção que se tem de Estado, todas as pessoas que vivem dentro de suas fronteiras têm sua proteção. Um Estado com tais características, diz Nozick, pode muito bem ser encarado como detentor de um caráter redistributivo na medida em que algumas pessoas pagariam mais que outras para que as demais pudessem obter proteção.

¹⁰⁷ Cf.: ARAÚJO, 2003, p. 272-286.

Nozick irá se opor à concepção de redistribuição por parte do Estado alegando ser um desrespeito e um ato imoral para com os cidadãos. Assim, conclui Nozick,

Parece que a agência de proteção dominante em um território não só carece do necessário monopólio sobre o uso da força, mas não consegue também fornecer proteção a todos em sua jurisdição. Em vista disso, a agência dominante parece ficar aquém da condição de Estado (NOZICK, 1991, p. 41).

Dado o fato do monopólio do poder, do uso da força e punição por parte do Estado, os anarquistas afirmam que o mesmo viola as restrições morais indiretas dos indivíduos. Por restrições morais indiretas, Nozick entende a não-violação dos direitos. Para Nozick, as restrições indiretas refletem o princípio kantiano de que “indivíduos são fins e não apenas meios” (NOZICK, 1991, p. 46). Assim, já que os indivíduos são únicos, são também invioláveis. Perguntaria o anarquista, “por que direito, então, podem o Estado e seus servidores reclamar um direito exclusivo (um privilégio) com relação à força e impor esse monopólio?” (NOZICK, 1991, p. 67). A esse argumento anarquista, Nozick dá a seguinte resposta: Com o surgimento de uma única agência de proteção dominante e na medida em que ela faz uso das retrocitadas características constituintes de um Estado, este emerge do Estado de natureza sem que os direitos dos cidadãos sejam violados. O Estado nasce, por assim dizer, naturalmente, por um processo tipo “mão-invisível”.

Em outras palavras, tentemos aqui expor a proposta nozickeana frente à crítica anarquista. Suponhamos, ele nos pede, que um grande número de pessoas vive sob a proteção de uma agência. Por outro lado, uma certa quantidade de indivíduos resolve viver independentemente, ou seja, não viver debaixo do regime da agência e resolver seus próprios problemas. A agência e seus membros poderiam tomar a decisão de isolar os independentes. O território geográfico ficaria, como afirma Nozick, semelhante a um queijo suíço. Ao adotar essa medida, surgem alguns problemas. Nozick afirma que esse isolamento teria um efeito contrário caso o independente, a fim de tomar satisfações com malfeitores existentes dentro das agências, tivesse recursos para transpor as barreiras impostas pela agência. Esse independente, continua, pede que a agência não intervenha na sua prestação de contas com o cliente, pois este merece o devido castigo. “Se a agência tentasse punir um independente que tivesse punido um cliente, sem levar em conta se seu cliente de fato violou os direitos do primeiro, não estará o independente exercendo seus direitos ao defender-se contra a agência?” (NOZICK, 1991, p. 72-3). Um independente, afirma Nozick, poderia ser proibido de fazer justiça com as próprias mãos, por assim dizer, porque seu procedimento seria arriscado em dois sentidos, já de alguma forma explicitados: ocorreria o risco de 1) punir uma pessoa

inocente, e/ou 2) puni-la em excesso. Assim, se houvesse muitos independentes, podendo todos eles punir erroneamente, seria criada uma situação perigosa para todos. Para ele, “ninguém tem o direito de usar um procedimento relativamente duvidoso para decidir se pune ou não outra pessoa. Usando-o não está em condições de saber se a outra pessoa merece castigo e não tem o direito de castigá-la” (NOZICK, 1991, p. 123). Por esses motivos, afirma Nozick, somente o Estado deve exercer esta função. Nesse sentido, ele conclui que “quando apenas uma agência exerce realmente o direito de proibir outros de usar seus procedimentos duvidosos para impor justiça privada, isso a torna o Estado *de fato*” (NOZICK, 1991, p. 160).

Para Nozick, é plausível concluir que uma agência dominante seja seu Estado, mas desde que este seja caracterizado por certo espaço geográfico e quantidade de pessoas. Se assim não for, um anarquista pode alegar que seu metro quadrado de terra é seu Estado e ali exercer o uso da força como bem lhe entender ou que os três únicos habitantes de uma determinada ilha do tamanho de um quarteirão façam o mesmo. O que o autor não especifica, e afirma que fazê-lo seria inútil, é o tamanho mínimo e a quantidade mínima de pessoas necessárias para a caracterização de um Estado. “Cada território terá uma agência dominante ou um número de agências federalmente afiliadas, constituindo em essência uma única¹⁰⁸”.

3.3 - DO ESTADO MÍNIMO À CRÍTICA A JOHN RAWLS

Nozick afirma que o “Estado mínimo é o mais extenso que se pode justificar. Qualquer outro mais amplo viola os direitos da pessoa” (NOZICK, 1991, p. 170). Para compreender o que o autor entende por Estado mínimo, façamos um paralelo entre este e o que o próprio Nozick apresenta como Estado ultramínimo. Neste, por exemplo, a minha agência, que é dominante, protege a mim e àqueles que são sócios, ficando de fora os assim chamados não-sócios. Para ilustrar imaginemos um Estado que protege apenas aqueles que com ele contribuem. Vale ressaltar que a ênfase do Estado ultramínimo é na proteção da não violação dos direitos e não na segurança. Nozick, aqui, procura livrar-se da acusação de defender a ideia de redistribuição, afirmando que os não-contribuintes também devem ser protegidos. “O Estado que protege os contribuintes e estende sua proteção aos não-contribuintes já não é ultramínimo, mas mínimo, porque abrange a todos” (GRONDONA,

¹⁰⁸ “Each territory will have either one dominant agency or a number of agencies federally affiliated, so as to constitute, in essence, one” (NOZICK, 1974, p. 118).

2000, p. 168). Para Nozick, afirma Sahd, a noção de Estado permite superar o problema da redistribuição: a agência dominante iria prestar seus serviços mesmo para aqueles que não pagassem por eles, ou mesmo para os que pagassem menos, para proteger melhor seus associados. “De modo que, sem pretendê-lo, por um tipo de ‘mão invisível’, chega-se obrigatoriamente ao Estado Mínimo” (SAHD, 2007p. 245). Kymlicka afirma que os libertários que defendem as liberdades de mercado exigem limitações ao uso do Estado para a política social. “Portanto eles se opõem ao uso do esquema de tributação redistributiva para implementar uma teoria liberal de igualdade” (KYMLICKA, 2006, p. 119). A tributação redistributiva é criticada por Nozick justamente porque se caracteriza, para ele, como uma violação dos direitos dos indivíduos. Segundo Nozick, as pessoas têm direito de fazer o que quiserem com seus bens, mesmo que a opção escolhida não seja a melhor maneira de assegurar a produtividade. O governo, portanto, não tem o direito de interferir no mercado, mesmo que seja com o fim de aumentar sua eficiência. “Como as pessoas têm direito de dispor de suas posses como julgarem melhor, a interferência governamental é equivalente ao trabalho forçado – uma violação, não da eficiência, mas de seus direitos morais básicos” (KYMLICKA, 2006, p. 121).

Gargarella distingue¹⁰⁹ as chamadas *liberdade positiva e liberdade negativa*. No caso da teoria de Nozick, o Estado deve assegurar a liberdade negativa das pessoas, ou seja, o Estado deve garantir que ninguém interfira nos direitos básicos de cada cidadão, tais como a vida e a propriedade. Já com a liberdade positiva, o Estado não deve se preocupar, pois “ele não tem a obrigação de fornecer nada aos indivíduos para que possam levar adiante seus planos de vida” (GARGARELLA, 2008, p. 37). Para Nozick, se você for forçado, seja pelo Estado, seja por alguém, a contribuir para o bem-estar de terceiros, seus direitos estarão sendo violados. A teoria de Rawls dá importância à liberdade positiva das pessoas criticada por Nozick. Na teoria de Nozick, se possuo a mim mesmo, possuo meus talentos, e se possuo meus talentos, possuo qualquer coisa que produza por meio deles. “A exigência de tributação redistributiva dos talentosos para os desfavorecidos viola a posse de si mesmo” (KYMLICKA 2006, p. 134). Segundo Gargarella, o liberalismo rawlsiano considera que ninguém merece as capacidades e talentos que possui e, diante disso, os talentos naturais de cada indivíduo fazem parte de um acervo comum. Assim, Rawls defende, por exemplo, que os mais talentosos ponham seus talentos a serviço dos menos talentosos, como foi explanado anteriormente quando tratamos do princípio da diferença, o qual defende que as desigualdades existentes na

¹⁰⁹ Cf.: GARGARELLA, 2008, p. 37-40.

estrutura básica somente são permitidas se houver um maior favorecimento para os menos afortunados.

O que para Rawls representa um sistema institucional justo, constitui para Nozick um sistema temível: segundo Nozick, quando parte do esforço de alguns é [designada] a melhorar o destino dos outros, deturpa-se o princípio da autopropriedade, a tal ponto que ganha sentido falar de uma nova forma de escravidão, defendida em nome da justiça (GARGARELLA, 2008, p. 39).

Segundo Nozick, Rawls deseja que imaginemos os menos favorecidos da sociedade dizendo o seguinte: *Escutem, bem aquinhoados. Vocês irão ganhar se cooperarem conosco. Se quiserem nossa cooperação, terão que aceitar termos razoáveis. Nós cooperaremos com vocês apenas se ganharmos tanto quanto seja possível. Os termos da nossa cooperação devem nos dar uma parcela máxima de tal forma que se nos fosse dado mais, ficaríamos com menos.* O quão generosos são esses termos, diz Nozick, só podem ser entendidos se imaginarmos os mais bem aquinhoados fazendo uma proposta oposta, mas simétrica: *Escutem, menos favorecidos. Vocês irão ganhar se cooperarem conosco. Se quiserem nossa cooperação, terão que aceitar termos razoáveis. Nós cooperaremos com vocês apenas se ganharmos tanto quanto seja possível. Os termos da nossa cooperação devem nos dar uma parcela máxima de tal forma que se nos fosse dado mais, ficaríamos com menos.* “Se esses termos parecem absurdos, como são, por que os propostos por aqueles menos dotados não parecem também? Por que não deveriam os mais bem dotados tratar essa última proposta como indigna de consideração?” (NOZICK, 1991, p. 213). O que Rawls pensa a respeito dos mais favorecidos, diz Nozick, não dá margem para que eles tenham motivos para queixar-se. Ao afirmar que o bem-estar de todos depende da cooperação social, e sem ela ninguém poderia ter uma vida satisfatória, poderia algo semelhante ser dito também aos menos favorecidos por alguém que propusesse qualquer outro princípio, mesmo que fosse o de maximizar a posição dos mais bem aquinhoados.

Nozick conclui, então, que a teoria de Rawls chega a um processo **P** para gerar princípios de justiça. Esse processo envolve as pessoas que estão na posição original e que, por trás do véu de ignorância, concordam com os princípios de justiça. Segundo Rawls, afirma Nozick, quaisquer princípios que resultem desse processo **P** serão considerados princípios de justiça. Esse processo **P**, porém, não pode, diz Nozick, gerar princípios processuais tão fundamentais como princípios de justiça. Isso se dá porque **P**, na proposta de Rawls, tem que gerar princípios de estado final ou resultado final. Assim, ainda que o princípio da diferença seja aplicado a um processo institucional em andamento e contínuo, será sempre um princípio de resultado final, mas não um princípio do tempo corrente.

O princípio de diferença determina como deve resultar o processo em andamento e proporciona um critério padronizado externo que ele tem que satisfazer. É rejeitado todo e qualquer processo que não consegue passar no teste do critério. O mero fato de um princípio regular um processo institucional em andamento não o transforma em princípio processual. Se o fizesse, o princípio utilitarista seria também um princípio processual e não o princípio de resultado final que é. (NOZICK, 1991, p. 224-5).

Tanto Rawls como Nozick, diz Kymlicka, apresentam pontos comuns em suas críticas ao utilitarismo. Ambos concordam em tratar as pessoas como iguais, buscando limites às formas de usar os outros como meios de realizar seus fins. Eles divergem justamente em quais direitos são os mais importantes quando o objetivo é tratar os indivíduos como fins em si mesmos. “Para Rawls, um dos direitos mais importantes é o direito a certa parcela dos recursos da sociedade. Para Nozick, por outro lado, os direitos mais importantes são os direitos sobre si próprios” (KYMLICKA, 2006, p. 133), ou seja, os direitos referentes à posse de si mesmo. De acordo com a argumentação de Kymlicka, há diversas maneiras por meio das quais os liberais respeitam os direitos dos indivíduos. Por exemplo, aceitam que o indivíduo é possuidor legítimo de seus talentos e livre para usá-los da maneira como bem entenderem. A questão central para os liberais, porém, é a seguinte: como é uma questão de sorte bruta as pessoas terem os talentos que têm, seus direitos a seus talentos não incluem o direito de auferir recompensas desiguais do exercício desses talentos.

Como os talentos são imerecidos, não é uma negação da igualdade moral o governo considerar os talentos das pessoas [...] como fundamento possível para reivindicações de compensação. As pessoas que nascem naturalmente desfavorecidas têm um direito legítimo sobre os favorecidos e os naturalmente favorecidos têm uma obrigação moral para com os desfavorecidos (KYMLICKA, 2006, p. 134).

Rawls considera injusto, afirma Kymlicka, que os naturalmente desfavorecidos morram de fome somente porque não têm nada a oferecer aos outros nessa espécie de “escambo”, ou que crianças não tenham direito à escola e assistência médica públicas simplesmente porque são oriundas de famílias pobres. Para Rawls, o papel de um Estado justo é minimamente reparar as desigualdades existentes na estrutura básica de uma sociedade. Isso porque nessa estrutura básica existem camadas da sociedade nas quais os cidadãos não escolheram viver com o equivalente a menos de R\$ 1,00 por dia, ou ter que andar quilômetros diariamente para levar os filhos à escola (quando há escola), ou ainda comer farinha com palma¹¹⁰ cozida, uma vez por dia, tendo isso como a única coisa a comer. O objetivo da teoria da justiça como equidade é dar condições justas para que os cidadãos tenham uma vida digna

¹¹⁰ Planta típica da Caatinga.

e se vejam como iguais dentro de uma sociedade. Kymlicka afirma que os igualitários liberais, como é o caso de Rawls, dão preferência à tributação das trocas livres para compensar os desfavorecidos natural e socialmente. Para Nozick, porém, isso é considerado injusto porque as pessoas são donas de suas posses e, nesse sentido, podemos dizer que “ser titular significa ter um direito absoluto de dispor delas como quiser, contanto que isso não envolva força nem fraude” (KYMLICKA, 2006, p. 123). Assim, para Nozick, somos livres para gastar e usar o que temos da maneira que quisermos e ninguém, nem mesmo o governo, tem o direito de tirar esses bens de nós, mesmo que seja para impedir que os menos favorecidos morram de fome.

Por que, pergunta Nozick, não podemos violar os direitos das pessoas tendo em vista um bem social maior? Cada indivíduo, afirma, por vezes suporta dores e sacrifícios em benefício de um bem maior no futuro. Por exemplo, fazemos exames de rotina para prever ou inibir alguma irregularidade na nossa saúde, poupamos nosso dinheiro tendo em vista maiores rendimentos futuros, pessoas fazem dietas e exercícios físicos com o objetivo de ter uma velhice sem maiores problemas, etc. Por que, ele pergunta, analogamente não podemos atribuir os mesmos raciocínios aos indivíduos? Por que o sacrifício de alguns não pode ser empregado para um benefício geral? Sua resposta é categórica: “Nada justifica o sacrifício de um pelos demais” (NOZICK, 1991, p. 48). Em Nozick, afirma Vita, um Estado justo em relação aos seus cidadãos nada mais é do que um Estado que respeita a conduta individual. Para ele, um Estado não tem o direito de forçar uma pessoa mais privilegiada a contribuir com um menos privilegiado a fim de que este tenha seu bem-estar aumentado. Nozick não admite que os mais privilegiados sejam utilizados como instrumento para beneficiar os menos favorecidos. Podemos concluir, então, que, para Nozick, o segundo princípio da justiça como equidade de Rawls defende uma grande injustiça, pois ao usar uma pessoa dessa forma não se leva a sério o fato de ela ser única. Para Nozick, ninguém tem o direito de forçá-la a isso.

Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre bem social geral disfarçam essa situação. (Intencionalmente?) Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua a vida de que dispõe. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-la a isso – e ainda menos o Estado ou o Governo, que alegam que lhe exige a lealdade (o que outros indivíduos não fazem) e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente neutro entre seus cidadãos (NOZICK, 1991, p. 48).

Em sua crítica à teoria da equidade de Rawls, ou seja, à sua contribuição no que diz respeito à cooperação social, Nozick nos propõe o seguinte exemplo: imagine que existem

mais 364 pessoas adultas no seu bairro. Algumas destas resolvem criar um sistema de alto-falantes comunitário com fins de entretenimento público. Assim, elaboram uma lista com os nomes dos encarregados para o manuseio do sistema, um para cada dia do ano. Neste dia, o designado deve transmitir música, divulgar notícias, divertir as pessoas, etc. Chegado o seu dia, pergunta Nozick, você está obrigado a aceitar sua vez? Você se beneficiou do serviço, ficou inteirado das notícias da cidade, deu boas risadas das piadas contadas no ar. Enfim, se beneficiou da cooperação dos outros. Apesar disso, você deve atender à convocação e se colocar à disposição no dia que lhe é designado? Para Nozick, embora você tenha se beneficiado com esse sistema, pode considerar que 364 dias de entretenimento proporcionado por outras pessoas não valem renunciar a um único de seus dias. Você talvez preferisse não ter o serviço e não contribuir com um dia a tê-lo e ter que dar um dia do seu trabalho. “Se todos os dias uma pessoa diferente na rua varre-a de ponta a ponta, tem você que fazer o mesmo quando chegar a sua vez?” (NOZICK, 1991, p. 112). No pensamento de Rawls, no entanto, podemos tomar como justificação o Dilema do Prisioneiro anteriormente citado. Rawls afirmaria que se todos decidissem não varrer a rua, não demoraria muito até não poderem mais abrir as portas de suas casas. Outra solução seria o pagamento de imposto para a coleta periódica do lixo. Nozick, porém, o acusaria de defender taxaço redistributiva, pois uns seriam obrigados a pagar pelo que outros não fazem. Para Nozick, “não podemos, qualquer que seja nossa finalidade, agir de modo a conceder benefícios a pessoas e em seguida exigir (ou tomar) um pagamento” (NOZICK, 1991, p. 113).

Assim, portanto, por respeitar essa individualidade, o direito em um Estado mínimo não nos diz o que devemos fazer, mas somente estabelece o que não devemos fazer. Dessa forma, o indivíduo pode fazer o que bem lhe interessar, realizar qualquer concepção de vida boa que desejar desde que, é claro, 1) respeite a integridade física de terceiros; 2) não viole propriedades legitimamente adquiridas; e 3) cumpra os contratos voluntariamente acordados. Se a teoria de Rawls, afirma Nozick, for levada às últimas consequências, o Estado teria a obrigação de exigir dos cidadãos que transplantassem órgãos do corpo para aqueles que estão em situação desfavorável.

Uma aplicação do princípio de maximizar a posição dos que se encontram numa pior poderia muito bem implicar redistribuição obrigatória de partes corporais [...] ou matar algumas pessoas ainda com pouca idade para lhe usar os corpos como material necessário para salvar as vidas de pessoas que, não sendo por isso, morreriam jovens (NOZICK, 1991, p. 233).

Por exemplo, o indivíduo que possui dois olhos bons deve transferir um deles para que um cego possa ver. Aquele que não tem problemas renais deve abrir mão de um rim para que o

outro tenha uma vida melhor. Dar uma perna a quem não tem nenhuma corroboraria com a auto estima do beneficiado, e assim por diante. Além disso, dos textos de Nozick podemos concluir, de acordo com as implicações dele próprio, que Rawls torna-se refém de sua própria crítica. Em outras palavras, a crítica de Rawls ao utilitarismo acaba, por assim dizer, voltando-se contra ele próprio, pois Rawls, para Nozick, não leva a sério a diferença entre as pessoas, uma vez que uns serão considerados como meios em favor de outros. Para Nozick, nem “a teoria de Rawls – e o liberalismo igualitário de modo geral – faz justiça à distinção entre as pessoas. O liberalismo igualitário, como o utilitarismo, não leva os direitos individuais a sério” (VITA, 2007, p. 35).

3.4- AQUISIÇÃO INICIAL DE PROPRIEDADE

Segundo Fleischacker¹¹¹, a teoria da Justiça Distributiva trata de como uma sociedade ou um grupo deve distribuir seus recursos, que são escassos, entre indivíduos que têm necessidades e demandas conflitantes. Apesar de a questão da justiça distributiva ser retratada desde Platão e Aristóteles (no sentido aristotélico, as pessoas seriam recompensadas de acordo com seus méritos), só muito recentemente, afirma o autor, as pessoas passaram a tratar a distribuição dos recursos da estrutura básica de uma sociedade como uma questão de justiça e considerar que a “justiça deveria exigir uma distribuição de recursos que satisfizesse as necessidades de todos” (FLEISCHACKER, 2006, p. 4). Para ele, no sentido moderno, a justiça distributiva recorre ao Estado para garantir que a propriedade seja distribuída por toda a sociedade, a fim de que todos possam minimamente suprir faltas causadas, por exemplo, por uma imperfeição de mercado. Assim, portanto, na concepção moderna de justiça distributiva

supõe-se que todos mereçam determinados bens independentemente de mérito; não se supõe que considerações de mérito entrem em cena até que determinados recursos básicos (habitação, assistência à saúde, educação) tenham sido distribuídos a todos” (FLEISCHACKER, 2006, p. 9).

As duas questões que mais têm preocupado os teóricos políticos desde Rawls são: “(1) Que bens devem ser distribuídos?; e (2) Quanto desses bens todos devem ter?” (FLEISCHACKER, 2006, p. 169). No Estado mínimo, segundo Nozick, não há redistribuição porque nunca houve uma distribuição e ninguém tem um direito a quaisquer “bens materiais

¹¹¹ Cf.: FLEISCHACKER, S. *Uma breve história da justiça distributiva*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

além daqueles que adquiriu como propriedade privada [...] Ninguém tem qualquer direito a bens que se destinam a colocar essa pessoa em uma determinada condição material” (FLEISCHACKER, 2006, p. 173-4). O que deve ser seguido quando nos referimos a propriedades são os três princípios retrocitados.

Para Nozick, as teorias que defendem princípios de justiça distributiva estão interessadas em preencher a lacuna de “a cada um segundo suas _____”. Esse espaço pode ser preenchido, conforme o caso, com “mérito moral”, “esforço”, “necessidades”, etc. A proposta de Nozick vai justamente na contramão dessas:

De cada um segundo o que ele resolver fazer, a cada um o que ele faz por si mesmo (talvez com ajuda contratada de outros) e o que os outros resolvem fazer por ele e dar-lhe parte daquilo que receberam antes (de acordo com esta máxima) e ainda não gastaram ou transferiram. (NOZICK, 1991, p. 180).

Em Nozick, princípios padronizados de justiça distributiva, ou seja, princípios de resultado final, implicam a apropriação dos atos das outras pessoas.

O Estado mínimo, afirma ele, trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados para outros meios. Este é o único Estado que respeita a individualidade e permite que sejam escolhidas as formas de vida que mais satisfaçam e contribuam para a realização dos nossos fins. Interpretando Nozick, Sahd afirma que como cada homem é um ser valioso e pode ter um projeto de vida que faça a diferença no mundo, vale a pena dar-lhe a liberdade e assegurar sua existência. Já que “uma pessoa não pode ser sacrificada, pois seria o sacrifício de uma vida com projetos, ela não deve também ser usada como recurso para outra pessoa” (SAHD, 2007, p. 240). Para Nozick, o importante, no fim das contas, não é saber que temos liberdade, mas saber o que de fato podemos fazer com ela. Segundo Vita¹¹², no pensamento de Nozick há a defesa de que cada indivíduo tenha a sua vida distinta de todas as demais. E, justamente por isso, “não se justifica sacrificar os interesses mais fundamentais de algumas pessoas em benefício do total maior de utilidade” (VITA, 2007, p.35) que poderia ser alcançado.

Segundo John Rawls, uma sociedade justa necessita de um Estado interventor, ou seja, “um Estado cujas instituições fundamentais deveriam contribuir para a primordial tarefa de igualar as pessoas em suas circunstâncias básicas” (GARGARELLA, 2008, p. 33). Já na teoria de Nozick encontramos uma argumentação diferente da defendida pelo igualitarismo rawlsiano. O Estado nozickiano, denominado pelo próprio autor como *Estado Guarda-Noturno*, é consideravelmente menos intervencionista frente àquele desenvolvido por Rawls,

¹¹² Cf.: VITA, 2007, p. 34-43.

pois, para Nozick, sua função seria exclusivamente proteger as pessoas contra o roubo, a fraude, o uso ilegítimo da força e garantir, por assim dizer, o cumprimento dos contratos acordados pelos cidadãos. Em suma:

Nozick defenderá uma sociedade organizada como um “ambiente para a utopia” – um ambiente no qual quem queira viver de acordo com as normas liberais, conservadoras, comunistas, socialistas poderá fazer isso contanto que saiba respeitar os direitos dos demais (GARGARELLA, 2008, p. 34).

Nozick não se opõe à noção de igualdade, mas ao estabelecimento de regras que pretendem impô-la. “O que parece incorreto é que sejam impostas aos outros, contra sua vontade, normas igualitárias” (GARGARELLA, 2008, p. 44). Assim, para Nozick, justamente pelo fato de as pessoas serem diferentes entre si – tese defendida por Rawls quando este trata do fato pluralismo, o que, para Nozick, mais uma vez não é levado a sério – qualquer tentativa de igualá-las terminará frustrada, pois a idéia de liberdade rompe com qualquer norma igualitária. A menos que a liberdade seja suprimida ou se recorra constantemente a intervenções do Estado, o fim dessa regulação igualitária será inevitável.

Segundo Nozick, no que diz respeito à teoria da propriedade, o objeto da justiça consiste na tematização de três tópicos-chave. O **primeiro** deles diz respeito à *aquisição inicial das propriedades*, ou seja, à apropriação de coisas não possuídas. Isso inclui, diz o autor, a conceitualização do processo de como as coisas não possuídas podem vir a sê-lo. O **segundo** diz respeito à *transferência de propriedades* de uma pessoa para outra. Isso implica a tematização de alguns questionamentos tais como: De que forma uma pessoa pode transferir propriedades para outra? Como uma pessoa pode adquirir uma propriedade de outra? Nozick afirma que esse tópico “abrange descrições gerais de troca voluntária, de doação e (no outro extremo), de fraude, bem como referências a detalhes convencionais particulares estabelecidos em uma dada sociedade” (NOZICK, 1991, p. 171). Assim, Nozick conclui apresentando três princípios básicos no que diz respeito à questão da justiça na propriedade¹¹³:

1. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a essa propriedade.
2. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça em transferências, de alguém mais com direito à propriedade, tem direito à propriedade.
3. Ninguém tem direito à propriedade exceto por aplicações (repetidas) de 1 e 2.

¹¹³ Cf.: NOZICK, 1991, p. 172.

Diferentemente da proposta apresentada por Rawls quanto à teoria da aquisição, ele afirma que “o princípio completo de justiça distributiva diria simplesmente que uma distribuição é justa se todos têm direito às propriedades que possuem segundo a distribuição” (NOZICK, 1991, p. 172). Para ele, uma distribuição é justa se, por meios legítimos, for proveniente de outra distribuição justa. Em outras palavras, as primeiras transferências legítimas são especificadas pelos princípios de justiça na aquisição. O que quer que surja de uma situação justa, diz Nozick, é em si justo.

Da mesma forma que regras corretas de inferência preservam a verdade, [...] do mesmo modo, os meios de transmissão de uma situação para outra, especificado pelos princípios de justiça nas transferências, são preservadores da justiça, e qualquer situação que realmente decorra de transições repetidas, de acordo com o princípio, de uma situação justa, é em si justa (NOZICK, 1991, p. 172).

Nozick admite que nem todas as relações de propriedade são geradas de acordo com os dois princípios: da justiça na aquisição e da transferência. Isso porque algumas pessoas roubam, defraudam, escravizam, impedem alguns de viver como querem se utilizando da força, etc. Mesmo que nenhum desses modos de transmissão seja permissível, afirma Nozick, alguns podem vir a adquirir propriedades através desses meios, que não encontram respaldo no princípio de justiça na aquisição. Com isso, por causa de injustiças passadas, Nozick apresenta o **terceiro** tópico: *a reparação da injustiça na propriedade*, ou seja, compensar qualquer distribuição de propriedade que tenha sido realizada de forma que os princípios anteriores (um ou ambos) tenham sido violados. Para Nozick, somente nesse caso ações redistributivas são moralmente justificáveis. Assim, já que as propriedades estavam distribuídas injustamente por causa da violação dos princípios, o que o terceiro princípio defende é uma reparação apenas aparentemente redistributiva. Se houve injustiça em aquisições passadas, ele pergunta, o que deve ser feito a fim de corrigi-las? Que obrigações têm aqueles que cometeram a injustiça para com aqueles que a sofreram? Nozick afirma não conhecer uma abordagem teórica que trate exaustivamente essas questões. O que ele propõe é o que chama de *Princípio de Reparação*. Esse princípio utiliza informações históricas a respeito de situações anteriores e de injustiças anteriormente praticadas na sociedade a fim de, detectada alguma irregularidade na aquisição, fazer a devida reparação. Para ele, a teoria da justiça do direito à propriedade é histórica, ou seja, uma distribuição é justa ou não dependendo de como ela ocorreu. Em outras palavras, o que Nozick propõe é a conhecida *Justiça Retificadora*. Segundo Nozick, a interpretação de Rawls é incapaz de produzir um direito a coisas ou uma concepção histórica de justiça distributiva, isso porque “todo o procedimento de pessoas que escolhem princípios na posição inicial de Rawls pressupõe que

não seja correta qualquer concepção histórica sobre o direito a coisas ou a propriedades” (NOZICK, 1991, p. 219). A objeção básica de Nozick consiste no fato de que enquanto a teoria libertária reconhece que as coisas são sempre pertencentes a alguém, a teoria de Rawls trata os bens, “cuja distribuição levanta questões de justiça, como maná dos céus, como bens a que ninguém à partida tem direito, do ponto de vista da posição original” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 103).

Ao tratar da justiça nas aquisições e transferências de bens, Nozick apresenta o exemplo de *Wilt Chamberlain*¹¹⁴ com o objetivo de mostrar que qualquer plano redistributivo “será constantemente perturbado por doações e trocas livres, e portanto essa redistribuição será impossível sem que haja uma interferência constante na capacidade das pessoas para doar ou trocar bens” (FLEISCHACKER, 2006, p. 175). Suponhamos, sugere Nozick, que foi realizada uma determinada distribuição de recursos em um Estado que defende uma tese *X* de justiça distributiva, denominada *D*¹. Talvez as parcelas destinadas a cada indivíduo sejam iguais, ou até mesmo varie de acordo com algum critério. Agora suponhamos que o jogador de futebol Kaká, que atualmente joga no Real Madrid da Espanha, assina contrato com o time do Flamengo, RJ, (fato que o tornará campeão em bilheteria) com o seguinte acordo: para cada jogo realizado, 25 centavos do preço de cada ingresso serão destinados ao Kaká (para esse exemplo, desconsideremos aqui os bens que o jogador já possui). Começado o campeonato, as pessoas vão em massa aos estádios em todo Brasil para ver o atleta jogar. Ao comprarem os ingressos, os 25 centavos são arrecadados em um depósito destinado ao Kaká. Pela categoria do atleta, as pessoas consideram justas as contribuições a ele destinadas.

Vamos supor que, em uma temporada, um milhão de pessoas comparecem aos jogos em que ele toma parte. [Kaká] termina o campeonato com \$ 250.000, uma soma muito maior do que a renda média e maior mesmo do que qualquer pessoa auferir. Tem ele direito a essa renda? Essa nova distribuição, *D*², é injusta? (NOZICK, 1991, p. 181).

As pessoas em *D*¹, afirma Nozick, tinham direito ao controle dos recursos que possuíam e cada uma dessas pessoas, voluntariamente, resolveu dar uma porcentagem do seu dinheiro ao atleta. Com isso, pergunta o autor, se *D*¹ era uma distribuição justa e as pessoas voluntariamente passaram para *D*², *D*² também não deverá ser considerada justa? Se as pessoas, continua ele, tinham o direito de usar os recursos da maneira que bem entendessem, não estaria incluído também o direito de dar ao atleta ou trocar com ele? Diante disso, conclui, já que todas as pessoas tinham sua parcela legítima em *D*¹, não há nada que outra pessoa tenha que alguém possa reivindicar.

¹¹⁴ Farei aqui uma adaptação do exemplo de Nozick usando uma realidade nossa.

Nenhum princípio de estado final ou distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem interferência contínua na vida das pessoas. [...] A fim de manter o padrão, teríamos que ou interferir continuamente para impedir que pessoas transferissem recursos como quisessem ou continuamente (ou periodicamente) interferir para tomar de algumas delas recursos que outras decidiram por alguma razão transferir para elas (NOZICK, 1991, p. 183).

Kymlicka resume do seguinte modo a teoria de Nozick no que diz respeito à aquisição inicial justa¹¹⁵:

1. As pessoas possuem a si mesmas.
2. O mundo inicialmente não pertence a ninguém.
3. Você pode adquirir direitos absolutos sobre uma parcela desproporcional do mundo desde que não piore a condição dos outros.
4. Pode-se dizer que é relativamente fácil adquirir direitos absolutos sobre uma parcela desproporcional do mundo.

Para Kymlicka, a tese central na teoria de Nozick, no que diz respeito à teoria da titularidade, pode ser entendida da seguinte forma: se todos os indivíduos são titulares dos bens que possuem atualmente, podemos afirmar que uma distribuição justa se dá simplesmente pela troca livre entre as pessoas. Em outras palavras,

qualquer distribuição que resulte de uma situação justa por meio de transferências livres é, por sua vez, justa. O governo tributar essas trocas contra a vontade de qualquer um é injusto, mesmo que os tributos sejam usados para compensar os custos extraordinários das deficiências naturais imerecidas de alguém (KYMICKA, 2006, p. 122).

Segundo Sahd, em Nozick ninguém pode interferir na propriedade de um indivíduo sem o seu consentimento, mesmo que redunde em bem maior. No entanto, pergunta Sahd, “Quando as pessoas têm direitos à propriedade? Qual o fundamento da aquisição da propriedade privada moralmente justificada?” (SAHD, 2007, p. 245). Para Nozick, afirma, o direito à propriedade deve ser obtido não por necessidade ou por merecimento. Ele propõe o seguinte exemplo¹¹⁶: imaginemos que uma pessoa muito rica acabou de receber uma herança. É provável que ela não necessite dessa fortuna herdada nem mesmo tenha feito algum esforço para merecê-la. Somos, no entanto, “inclinados a dizer que a herança é sua por direito, isto é, que o herdeiro é autorizado, habilitado a ela. É nessa teoria da titularidade da justiça que Nozick se detém” (SAHD, 2007, p. 246). Dessa forma, não são as características pessoais que decidem quanto à justiça das posses, mas como foi obtida tal propriedade.

¹¹⁵ Cf.: KYMLICKA, 2006, p. 143.

¹¹⁶ Cf.: SAHD, 2007, p. 246.

Nozick é um defensor da assim chamada cláusula lockiana, a qual afirma que uma pessoa só pode tomar posse de algo se deixar quantidade suficiente e de qualidade equivalente aos outros, contemporâneos e de gerações futuras. Em outras palavras, a cláusula lockiana “impede que a Terra e seus recursos naturais se reduzam a um vasto *self-service* gratuito em que o primeiro a chegar é também o primeiro a ser servido”¹¹⁷. Não seguir o que dita a cláusula, diz Van Parijs, permite que qualquer um possa se apoderar de uma fonte única no deserto e cobrar preços elevadíssimos por uma única gota retirada dela. É para evitar esse tipo de situação, afirma Van Parijs, que Nozick defende que a apropriação de uma parte qualquer da natureza só pode ser feita se não deteriorar a sorte de ninguém. Dessa forma, as desigualdades presentes na vida dos cidadãos de uma determinada sociedade seriam originárias de transações voluntárias a partir de uma apropriação original moralmente justificável, ou seja:

Segundo Locke, um indivíduo torna-se proprietário de alguma coisa que era previamente de uso comum misturando nela seu trabalho – o trabalho é a atividade que transmite a propriedade que cada um tem de si próprio para recursos externos, gerando direitos exclusivos sobre o que antes pertencia ao estoque de coisas que Deus oferecera à humanidade em comum (VITA, 2007, p. 70).

Para Nozick, portanto, a apropriação de um recurso natural é ilegítima se, e somente se, “os que são assim privados da possibilidade de se apropriar dele se encontrarem em situação pior do que a que teriam num estado natural, isento de todo direito de propriedade, em que tudo é acessível a todos” (VAN PARIJS; ARNSPERGER, 2003, p. 44). Segundo Vita, as cláusulas de Locke e Nozick não são úteis para avaliar a justiça de uma dada distribuição de recursos porque não há nenhum sistema econômico capaz de satisfazê-las. Vita afirma que nenhum processo de apropriação – principalmente em uma sociedade capitalista, para a qual Nozick escreve – surgiu por essa empreitada lockiana, mas de uma apropriação violenta e da privatização do que anteriormente pertencia ao uso comum, bem como da “*proletarização*” forçada de camponeses e artesãos, da colonização e da escravidão de africanos e indígenas” (VITA, 2007, p. 73).

Kymlicka afirma que em Nozick a única tributação legítima é aquela que é destinada para manter as instituições de fundo que ajudam a manter o sistema de livre troca. O que se pode concluir da teoria da titularidade de Nozick, afirma Kymlicka, é que: 1) se o Estado mínimo é limitado a interferir na vida dos indivíduos apenas no que diz respeito à proteção contra força, roubo, fraude e imposição de contratos; 2) e que qualquer Estado mais amplo lhes violaria os direitos; 3) podemos inferir que nesse Estado não haveria educação pública,

¹¹⁷ VAN PARIJS, P. *O que é uma sociedade justa?* Tradução de Cíntia Carvalho. São Paulo: Ática, 1997, p. 21.

serviço de saúde público, transportes, estradas ou parques. Todas essas obras a cargo do Estado inevitavelmente envolvem a “tributação coercitiva de algumas pessoas contra sua vontade, violando o princípio *de cada um, como escolher, para cada um, como escolhido*” (KYMLICKA, 2006, p. 123).

Mas por que Nozick apresenta essas condições? Por um motivo muito simples, já, de alguma forma, comentado anteriormente: caso sejam violados esses direitos relacionados com a nossa conduta, estaremos tratando os outros não como fins em si mesmos, mas meramente como meios, não respeitando a inviolabilidade individual. Para Vita, essa característica do pensamento nozickiano é fruto de uma interpretação “particularmente forte” do imperativo categórico kantiano. Ou seja, em Kant devemos agir de forma tal que tratemos a *humanidade*, em nós mesmos ou em outros, não como meio, mas sempre como fim em si mesma. Em Nozick, por outro lado, devemos considerar invioláveis *todas as circunstâncias* – e não somente a humanidade – da vida de uma pessoa. Isso envolve desde “seus talentos naturais à posse de recursos externos” (VITA, 2007, p. 38). Sem essa interpretação forte do imperativo kantiano, afirma Vita, ficaria difícil sustentar a afirmação nozickeana de que quando uma pessoa é privada de parte de sua renda por motivação redistributiva essa pessoa na verdade estaria sendo usada como meio e não como fim. Isso equivale a “desrespeitar aquilo que em uma pessoa está acima de qualquer preço, sua humanidade” (VITA, 2007, p. 38).

O Estado mínimo, conclui Nozick, é o único moralmente legítimo e moralmente tolerável, e o que melhor realiza as aspirações utopistas de incontáveis sonhadores e visionários.

O Estado mínimo trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados de certas maneiras por outros como meios, ferramentas, instrumentos ou recursos. Trata-nos como pessoas que têm direitos individuais, com a dignidade que isso pressupõe. Tratando-nos com respeito ao acatar nossos direitos, ele nos permite, individualmente ou em conjunto com aqueles que escolhermos, determinar nosso tipo de vida, atingir nossos fins e nossas concepções de nós mesmos, na medida em que sejamos capazes disso, auxiliados pela cooperação voluntária de outros indivíduos possuidores da mesma dignidade (NOZICK, 1991, p. 357-8).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos, ao longo de nossa exposição, que a questão da tolerância e da cooperação mútua é algo pertinente e um tema do qual uma teoria político-filosófica não deve passar ao largo. Seja para defender esses termos, como no caso de Rawls, seja para, de alguma forma, questioná-los, como no caso de Nozick, essa é uma questão fundamental ao nos perguntarmos sobre “O que é uma Sociedade Justa e como podemos chegar a ela?”.

As propostas de Nozick são bastante atraentes. Dentro da Filosofia Política um dos temas centrais e recorrentes é a questão da Liberdade. Como vimos, a tese fundamental de sua doutrina é a formulação de uma concepção filosófica na qual a liberdade seja garantida sob todos os aspectos. Para Nozick, o indivíduo possui total direito de si próprio, tendo total propriedade do seu corpo e poder para impedir tudo o que poderia ser feito contra ele. Por ter esse direito, o indivíduo é também senhor dos seus talentos. Caso queira, pode vender seus órgãos, estragar sua saúde ou pôr fim à sua própria existência. Não deve ser obrigado ao serviço militar, à cooperação social e nem à tributação, pois essas obrigatoriedades violam os direitos individuais. Segundo Nozick, esse Estado, o Estado Mínimo, é o mais amplo possível e único que tem um projeto justo a fim de ser endossado pelos cidadãos, pois é também o único que respeita e leva a sério os direitos individuais. O Estado rawlsiano, para ele, é muito amplo e por isso viola os direitos dos cidadãos obrigando-os a práticas, por vezes, contrárias às suas vontades.

Certos pontos na teoria de Nozick, porém, conduzem a alguns questionamentos. 1) Já que a tributação é uma violação dos direitos dos cidadãos, nesse Estado não haverá serviços sociais públicos tais como escolas, postos de saúde, pavimentação, sistema de água e esgoto. Se aplicarmos aqui a argumentação encontrada no Dilema do Prisioneiro, como ficaria essa cidade uma vez que eu somente coopero com esses serviços públicos se eu quiser? E se todos resolverem fazer o mesmo? Se todos pensarem que o montante gasto com esses serviços é suficiente para realizarem outros empreendimentos que lhes tragam maior retorno futuro? 2) Já que o Estado mínimo é resultado de uma agência de proteção dominante e a ele todos devemos recorrer como instância imparcial de regulação de injustiças, se o Estado cometer um engano ou omissão, a quem recorreremos? Teremos direito de resistir às suas injustiças? Que direitos teremos quando formos enganados pelo Estado? De que forma faremos isso? Em última instância, a teoria de Nozick não pressupõe cidadãos dispostos a cooperar para o bem-

estar de todos? Não pressupõe que cidadãos razoáveis estejam à frente do governo a fim de minimizar as injustiças e/ou enganos cometidos pelo Estado?

Imaginemos agora a seguinte situação. Certo rapaz começa a sentir dores por todo o corpo. Seu estado agrava-se desde o momento em que começa a ter febre, vômito, manchas avermelhadas na pele e mal estar constante. Passados dois ou três dias, a situação piora quando um pouco de disenteria começa a se manifestar. Preocupados com sua saúde, os pais dele resolvem levá-lo ao médico a fim de fazer exames e detectar os fatores causadores de seu estado de debilidade somática. Logo que chega ao hospital, o médico solicita uma bateria de exames e o coloca em estado de observação. Após algumas horas, sai o resultado dos exames constatando que o rapaz está acometido de dengue. De imediato, o médico receita alguns medicamentos necessários e repouso absoluto para uma melhor recuperação. O enfermo, por sua vez, se vê diante de duas possibilidades: 1) Concordar que está debilitado, que as soluções apresentadas pelo médico são viáveis e que a melhora de sua saúde depende de ele seguir a receita médica; 2) Pensar que o médico não deve se intrometer em sua vida, que ele faz dela o que bem entender, que sua vida deve ser ditada por suas próprias regras e que ele não vai tomar nenhum remédio. Apesar de o médico dar um diagnóstico e apresentar possíveis soluções para o problema do paciente, este não terá sua saúde reabilitada se não seguir as instruções daquele. Detectar o problema e apresentar soluções não implica que devemos obrigar os indivíduos a agir de tal forma que os solucionem e muito menos implica que os mesmos irão se sensibilizar e mudar de atitude a fim de que a situação seja revertida. Apesar do diagnóstico, a situação somente será resolvida se os indivíduos se disponibilizarem a fazê-la.

Nosso objetivo nesse trabalho foi apresentar a teoria de John Rawls destacando o que para ele são os reais problemas da sociedade e sua possível solução. Os problemas são: 1) as desigualdades sociais presentes na estrutura básica da sociedade; 2) o individualismo presente nas sociedades contemporâneas; 3) pessoas que são menos favorecidas socialmente por causa da sorte, nascimento, capacidades pessoais limitadas, falta de oportunidades, etc.; 4) devido ao fato do pluralismo social, não é mais possível eleger um único procedimento moral proveniente de doutrinas abrangentes, sejam morais, religiosas ou filosóficas, sendo necessário para tanto a tolerância por parte dos cidadãos. Diante disso, a solução: realizar um experimento mental no qual os indivíduos se encontram em uma posição por meio da qual são garantidas a imparcialidade e a justiça. Nessa posição, não são levados em consideração o *status* social, o poder de convencimento, de burla, de fraude e assim por diante. Contra essa proposta, podemos argumentar, porém, que é de fácil refutação, pois nada garante que a

sociedade irá se tornar o que Rawls tem proposto, ou seja, se tornar uma sociedade em que seus cidadãos estão dispostos a agir altruística e tolerantemente com o objetivo de se ter um maior benefício para o grupo como um todo. De fato, nada garante, a não ser esperar pela boa vontade dos cidadãos para cooperar. Por outro lado, ela não deve ser desprezada simplesmente porque os indivíduos não estão dispostos a por essa proposta em prática. O diagnóstico foi dado, a solução foi apresentada. Alguns poderão alegar: “Os indivíduos são egoístas e não abrem mão de seus interesses em prol do bem comum! Os interesses individuais são os que realmente buscam!”. Temos que concordar, então, que o real problema não está centrado na teoria de Rawls, mas na indisponibilidade dos cidadãos.

Apresentamos a teoria rawlsiana em seus aspectos fundamentais com o objetivo de obtermos argumentos em favor de uma Sociedade Justa mediante o Altruísmo e a Tolerância, mesmo que esses estejam inseridos em um sistema social irremediavelmente marcado pelo pluralismo. Nesse sentido, a teoria rawlsiana deve ser encarada como um todo harmônico. Sendo assim, não é possível, para Rawls, falar de indivíduo racional sem levar em consideração a sua razoabilidade. Não podemos tratar da exequibilidade dos princípios de justiça sem ter em mente as justificativas aqui apresentadas, ou mesmo a disposição para a cooperação por parte dos indivíduos, necessária, segundo o autor, para se ter uma sociedade vista como um sistema equitativo de cooperação social.

A proposta de Rawls deve ser entendida levando em consideração que 1) seu foco é a Estrutura Básica da Sociedade, 2) que há a pressuposição de indivíduos razoáveis e racionais, 3) que a sociedade contemporânea é marcada irremediavelmente pelo fato do pluralismo, 4) que a apreciação da crítica ao Utilitarismo é de fundamental importância, pois é no contexto anglo-saxão, marcado por essa doutrina, que Rawls está inserido, 5) que a posição original com seus princípios de justiça e suas motivações são o cerne de sua teoria. Nesse sentido, podemos dizer que a teoria de Rawls deve ser encarada como uma rede de pontos completamente interligados e fundamentais para o bom entendimento de sua proposta.

Procuramos apresentar no último capítulo desse trabalho a teoria de Nozick justamente para confrontarmos a proposta rawlsiana com outra bastante distinta da sua. Nosso objetivo não foi desmerecer a teoria libertária, mas obter maiores argumentos em favor da cooperação social, do altruísmo, da tolerância, da responsabilidade para com o outro etc. A teoria da justiça como equidade nos é apresentada como um princípio altruísta, não egoísta. Seu objetivo é assegurar princípios tais como as liberdades básicas de associação e de consciência, de expressão, etc. Seu objetivo não é, como afirma Nozick, fundar uma forma legitimada de escravizar os cidadãos. Muito pelo contrário. Rawls pensa uma sociedade na qual todos

tenham a possibilidade de concretizar seus desejos e aspirações, na qual a diversidade continue prevalecendo. Não obstante, ele também pensa em uma sociedade na qual as injustiças sociais sejam minimamente aplanadas. O objetivo da teoria da justiça como equidade é dar condições justas para que os cidadãos tenham uma vida digna e se vejam como iguais dentro de uma sociedade. No entanto, como há grande diversidade entre as pessoas, algumas regras devem ser estabelecidas, alguns limites devem ser estipulados. Isso geralmente implica que alguém tem que ceder em alguma parte. Apesar de Nozick ser veementemente contra esse princípio rawlsiano, isso é visto com frequência nas mais simples relações sociais e não somente em teorias de justiça distributiva. Até mesmo no seio de uma família, ainda que seja composta somente por um casal, ambos terão que abrir mão de alguma coisa em prol de uma convivência mais harmônica. Tentemos imaginar uma cidade com quase quatro milhões de pessoas, como é o caso de Fortaleza, em que todos resolvem simplesmente fazer o têm em mente desde que não roubem, descumpram os contratos ou invadam propriedades alheias. Sem tolerância não há relação social, não há diálogo. É isso que Rawls percebe e é a isso que ele pretende dar uma solução. Para Rawls, portanto, em uma sociedade justa deve haver cooperação, deve haver altruísmo, deve haver a disponibilidade de não pensar somente em si próprio. Em outras palavras, seu objetivo é argumentar a favor de uma sociedade na qual os indivíduos são vistos como livres e iguais, razoáveis e racionais, membros plenamente cooperativos da sociedade e dispostos a fazer dela um sistema equitativo de cooperação social mesmo às custas de alguns interesses, pois acreditam que há um maior favorecimento para o todo quando as políticas públicas são pensadas não individualmente, mas coletivamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, C. *Nozick e o Estado*. In OLIVEIRA, M.A; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org.) *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 272-286.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ARRUDA, J.M. *Carl Schmitt: política, Estado e direito*. In OLIVEIRA, M.A; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org) In *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 56-86.

AWH, R.Y. *Microeconomia: Teoria e Aplicações*. Tradução de José Ricardo Azevedo. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1979.

BONELLA, A. E. *Utilitarismo e Ética*. In OLIVEIRA, N; SOUZA, D (Org). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.75-86.

BURDEAU, G. *O Estado*. Tradução de Maria Ermantina P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CARVALHO, M. C. *Utilitarismo: Ética e Política*. In OLIVEIRA, M.A; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 191-213.

CARVALHO, M. C. *O Utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora UFSC, 2007.

CONCHE, M. *O fundamento da moral*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CONSTANT, B. *Escritos de Política*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DANIELS, N. *Reading Rawls*. New York: Basic Books, 1975.

DWORKIN, R. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____ *Levando os direitos a sério*. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FINNIS, J. *Lei Natural e Direito Natural*. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FLEISCHACKER, S. *Uma breve história da justiça distributiva*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREEMAN, S. *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003.

GARGARELLA, R. *As Teorias da Justiça depois de Rawls: Um breve manual de Filosofia Política*. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GONZALEZ, J. *Uma História Ilustrada do Cristianismo: A Era dos Gigantes*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1978.

GRONDONA, M. *Os pensadores da Liberdade: de John Locke a Robert Nozick*. Tradução de Ubiratan de Macedo. São Paulo: Mandarim, 2000.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Sperber, G; Soethe, P. A; Mota, M. C. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João P. Monteiro; Maria B. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HUGON, P. *História das Doutrinas Econômicas*. 13ª ed. São Paulo: Atlas, 1976.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

KUKATHAS, C; PETTIT, P. *Rawls: Uma Teoria da Justiça e seus críticos*. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.

KYMLICKA, W. *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Tradução de Magda Lopes; Marisa Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.

MANIN, B. *Legitimidade e deliberação política*. In WERLE, D. L.; MELO, R. S. (Org) *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, 2007, p. 15-45.

MENDES, S. S. *Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls*. 10ª ed. Rio de Janeiro: E-Papers, 2006.

MENDONÇA, W. P. *Reasoning with rights and goods: Deontology in Rawls*. In OLIVEIRA, N.; SOUZA, D (Org). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 319-39.

MOLLER, J. E. *A justiça como equidade em John Rawls*. Porto Alegre: S.A. Fabris, 2006.

NAGEL, T. *Rawls on Justice*. In DANIELS, N. (Org). *Reading Rawls*. New York: Basic Books, 1975.

NEDEL, J. *A Teoria Ético-Política de John Rawls*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

_____. *O princípio da diferença na teoria da justiça de John Rawls*. In OLIVEIRA, N.; SOUZA, D (Org). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 359-372.

NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

_____. *Anarquia, Estado e Utopia*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OLIVEIRA, M. A; AGUIAR, O; SAHAD, L. F. N. A. S. (Org). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, N. A. Rousseau e Rawls: *contrato em duas vias*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

OLIVEIRA, N; SOUZA, D (Org). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

PAIVA, M; MOREIRA, M. E. (Org). *Cultura. Substantivo Plural*. São Paulo: Editora 34, 1996.

PEGORARO, O. A. *Ética é Justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIMENTEL, E. A. *Dilema do Prisioneiro: da Teoria dos Jogos à Ética*. Belo Horizonte: Argumentum, 2007.

POGGE, T. *John Rawls: His life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press, 2007.

PRZEWORSKI, A. *Deliberação e Dominação Ideológica*. In WERLE, D. L; MELO, R. S. (Org.) *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, 2007, p. 277-97.

QUINTANEIRO, T; OLIVEIRA, M; OLIVEIRA, B. *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

RAMOS, C. A. *A fundamentação política da ideia de pessoa e de sociedade no liberalismo de J. Rawls e a crítica comunitarista*. In OLIVEIRA, N; SOUZA, D (Org.). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 501-39.

RAWLS, J; HABERMAS, J. *Debate sobre el Liberalismo Político*. Tradução de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998.

RAWLS, J. *Two Concepts of Rules*, 1955. In *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, 1999. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Some Reasons for the Maximin Criterion*, 1974. In *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, 1999. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *The idea of an Overlapping Consensus*, 1987. In *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, 1999. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Liberalismo Político, O*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman, 1999. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Direito dos Povos, O*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta; Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *História da Filosofia Moral*. Tradução de Ana Aguar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RICOEUR, P. *Leituras I: Em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

ROCHA, E. G. *O que é Etnocentrismo?* São Paulo: Brasiliense, 2007.

ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SAHD, L. F. N. A. S. *A Demoktesis de Robert Nozick*. *Philósophos*. www.revistas.ufg.br/index.php/phiposophos/article/view/3712/3468 Vol. 11/1, 2006. 145-157, jan./jun.

_____. *Robert Nozick e as teorias do não-sacrifício e do direito de reivindicar*. In CARVALHO, M.C. (Org). *O Utilitarismo em foco*. Florianópolis: Editora UFSC, 2007, p. 233-258.

SCANLON, T.M. *Rawls on Justification*. In *The Cambridge Companion to Rawls*. By FREEMAN, S. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 139-67.

SCHEFFLER, S. *Rawls and Utilitarianism*. In *The Cambridge Companion to Rawls*. By FREEMAN, S. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 426-59.

SEN, A. *Sobre Ética e Economia*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. *Desenvolvimento como Liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *Desigualdade Reexaminada*. Tradução de Ricardo D. Mendes, 2ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

STEIN, S. M; HARPER. T. L. Rawls's 'Justice as Fairness': A Moral Basis for Contemporary Planning Theory. *Planning Theory*. www.sagepublications.com Vol. IV/2, 2005. 147-172, jan./jun.

TOCCHETTO, D. G. *Julgamentos de Justiça Distributiva em John Rawls e Robert Nozick: Uma Investigação Experimental*. Porto Alegre - RS. 210 f. Dissertação de Mestrado em Economia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

VILLEY, M. *O Direito e os Direitos Humanos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VAN PARIJS, P. *O que é uma sociedade justa?* Tradução de Cíntia Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.

VAN PARIJS, P; ARNSPERGER, C. *Ética econômica e social*. Tradução de Penteadó, N; Perine, M. São Paulo: Loyola, 2003.

VITA, A de. *Justiça Liberal: Argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. *Democracia e Justiça*. In OLIVEIRA, N. F; SOUZA, D. G (Org.) *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 645-67.

_____. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O que há de errado com o Utilitarismo de Preferências?* In CARVALHO, M.C. (Org). *O Utilitarismo em foco*. Florianópolis: Editora UFSC, 2007, p. 201-31.

_____. *O liberalismo igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WEIL, E. *Filosofia Política*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.