

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CURSO DE MESTRADO**

**O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOHN RAWLS.  
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONSENSO SOBREPOSTO.**

**ANDRÉ RICARDO VIANA NUNES**

**Orientadora:  
Professora Doutora Maria Clara Dias**

**Rio de Janeiro  
Abril de 2007**

**ANDRÉ RICARDO VIANA NUNES**

**O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOHN RAWLS.  
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONSENSO SOBREPOSTO.**

**Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal  
do Rio de Janeiro como parte dos  
requisitos para obtenção do título  
de Mestre em Filosofia.**

**Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Clara Dias**

**RIO DE JANEIRO  
Abril, 2007.**

N972 Viana Nunes, André Ricardo.

A Filosofia Política de John Rawls. Considerações sobre o Consenso Sobreposto / André Ricardo Viana Nunes. Rio de Janeiro, 2007.

Viii, 101 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) –  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto  
de Filosofia e Ciências Sociais, 2007.

Orientadora: Maria Clara Dias.

1. Filosofia - Teses. 2. Filosofia – Direito. 3. Filosofia –  
Política. 4. Ética. 5. Rawls, John, 1921- - Crítica e interpretação.  
I. Dias, Maria Clara. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD: 100

# **FOLHA DE APROVAÇÃO**

**André Ricardo Viana Nunes**

**O Pensamento Político de John Rawls.  
Considerações sobre o Consenso Sobreposto**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Rio de Janeiro, 02 de abril de 2007.**

---

**Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Clara Dias (UFRJ)**

---

**Prof. Doutor Wilson Mendonça (UFRJ)**

---

**Prof. Doutor Mario Nogueira (UFOP)**

## **Agradecimentos**

Agradeço a todos os meus amigos, os quais desde minha entrada na graduação em Filosofia da UFRJ, em 1998, têm me ajudado e dado força para sempre ir adiante. Dentre todos os amigos, gostaria de destacar alguns, embora não queira com isso desmerecer os demais. Assim, agradeço ao Michael pelas conversas instrutivas e pela prontidão em me ajudar sempre que precisei. Ao Luciano, sem o qual não teria sido capaz de organizar o projeto de mestrado nos moldes da ABNT. Ao Getúlio que até no último minuto da confecção deste trabalho esteve ao meu lado me orientando. A Rachel por ter me ajudado na tradução do resumo. Por fim, agradeço ao Pablo, Delmo, Marco Aurélio, Geórgia, Gabriel, Joana, amigos e companheiros na jornada filosófica.

Sou muito grato a minha orientadora professora Maria Clara Dias pela paciência e amizade com que me tratou sempre. Foram a sua lucidez, simplicidade, fina inteligência e, principalmente, o modo apaixonado como trata as questões filosóficas com que trabalha que me impulsionaram dentro da vida filosófica.

Agradeço, também, ao professor Fernando Rodrigues por tantos auxílios e orientações tanto na esfera acadêmica quanto nos meandros burocráticos da universidade. Estendo minha gratidão ao professor Wilson Mendonça por aceitar participar da banca de avaliação da minha dissertação de mestrado, bem como ao professor Mário Nogueira, a quem tive o prazer de conhecer quando ainda era aluno deste mesmo programa de pós-graduação, a época ainda doutorando. É uma honra para mim tê-lo como um dos avaliadores da banca.

Finalmente, agradeço a minha família, berço de tudo, onde sempre tenho conforto e incentivo. Agradeço a minha esposa, Cintya Lisbôa, pelo carinho, compreensão e apoio aos estudos.

## **Resumo**

O objetivo deste trabalho é verificar o sucesso da teoria da justiça proposta por John Rawls como uma alternativa à teoria utilitarista. Para tal serão analisadas (1) as críticas de Rawls ao utilitarismo; (2) a alternativa proposta por Rawls baseada na idéia do consenso sobreposto e (3) uma possível reabilitação da perspectiva utilitarista frente as proposições de Rawls.

**Palavras – chave:** Teoria de justiça, Consenso Sobreposto, Utilitarismo, Princípios de Justiça, Liberdade.

## **Abstract**

The aim of this paper is to investigate whether the Theory of Justice of John Rawls is a viable theoretical alternative to the thesis proposed by Utilitarianism. In order to achieve this goal I examine: 1) Rawls' critique to Utilitarianism; 2) how the concept of Overlap Consensus is a viable alternative to Utilitarianism; and 3) whether Utilitarianism may be rehabilitated in face of Rawls propositions.

Key – words: Justice Theory, Overlapping Consensus, Utilitarianism, Principles of Justice, Freedom.

## Sumário

<b>Agradecimentos .....</b>	<b>3</b>
<b>Resumo.....</b>	<b>4</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>5</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1 – A recusa do Utilitarismo.....</b>	<b>12</b>
<b>1.1 – Um breve histórico.....</b>	<b>12</b>
<b>1.2 – Porque Rawls recusa o Utilitarismo?.....</b>	<b>21</b>
<b>Capítulo 2 – Justiça como Equidade.....</b>	<b>27</b>
<b>2.1 – Os Princípios de Justiça.....</b>	<b>32</b>
<b>2.2 – Argumentos a favor dos dois princípios de justiça.....</b>	<b>38</b>
<b>Capítulo 3 – O Liberalismo Político.....</b>	<b>46</b>
<b>3.1 – O Razoável e o Racional.....</b>	<b>55</b>
<b>3.2 – O Consenso Sobreposto.....</b>	<b>59</b>
<b>Capítulo 4 – Algumas críticas ao conceito de Consenso Sobreposto.....</b>	<b>63</b>
<b>Capítulo 5 – A retomada do Utilitarismo.....</b>	<b>75</b>
<b>5.1 – Justiça distributiva e o conceito de pessoa no Utilitarismo.....</b>	<b>78</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>86</b>
<b>Referências.....</b>	<b>92</b>



## INTRODUÇÃO

O impacto causado pela obra de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, lançada em 1971, obrigou o mundo da filosofia política a se debruçar sobre esta nova teoria que tinha como objetivo tentar superar a predominância do *Utilitarismo* na filosofia política anglo-saxã.

Os argumentos de Rawls eram sobretudo bem armados e fugiam do lugar comum das críticas que eram feitas ao utilitarismo. Logo sua obra ganhou a notoriedade devida, e suas idéias, a força de um terremoto devastador que sacudiu o mundo utilitarista.

Cabia aos defensores do *Utilitarismo* fugir do xeque armado pela teoria que Rawls apresentara.

O ponto central de sua crítica atingiu áreas frágeis do ideário utilitarista. A força da liberdade como exigência da justiça e a indiferença frente à complexidade da pessoa são dois destes pontos frágeis. A indiferença quanto ao modo como podem ser distribuídas as vantagens obtidas com a cooperação de todos é outro ponto frágil. Tais fragilidades exigiam uma resposta convincente dos defensores do *Utilitarismo*.

Contudo, ainda que os argumentos de Rawls se dirigissem contra o *Utilitarismo*, não foram só os autores defensores de tal doutrina que começaram a levantar objeções a tal monumental obra.

Filósofos, economistas e outros pensadores eminentes do gabarito de Amartya Sen, Robert Nozick, Bernard Williams e outros logo apontaram falhas que, ao contrario de anular a obra, só a fortaleciam em sua cruzada contra o domínio utilitarista.

Das críticas de H.L.A. Hart e outros surge a necessidade de rearranjo dos argumentos, de modo a responder e fortalecer a teoria frente as críticas feitas.

Dentre essas críticas, duas que tiveram um grande apelo e motivaram extensas e importantes revisões foram feitas com respeito à idéia da liberdade e com relação a caracterização da teoria de justiça, que assumia um caráter mais voltado para uma visão abrangente, o que dificultaria sua aceitação entre cidadãos que vivem em uma sociedade marcada pelo que o próprio Rawls vai chamar *fato do pluralismo razoável*, que vem a ser a existência de diversas doutrinas abrangentes razoáveis e incompatíveis entre si.

Com base nessa segunda crítica, Rawls escreverá seu livro *O Liberalismo Político*, onde tenta refutar a idéia de que sua teoria de justiça seja uma doutrina abrangente. De fato, a forma como *Uma Teoria de Justiça* havia sido estruturada permitia que esse tipo de interpretação fosse feita. A correta interpretação, no entanto, segundo mostra *O Liberalismo Político* de Rawls é ver a teoria da justiça como equidade como uma concepção política, sendo esta o alvo de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis.

Com *O Liberalismo Político* e a argumentação em torno do consenso sobreposto, Rawls chega ao ápice de sua proposta política de justiça. Agora, todo o arcabouço teórico está montado e sua teoria está pronta para ser utilizada. Contudo, verifica-se que há certa fraqueza nos argumentos em favor de tal consenso. É nesta fraqueza que este trabalho procura se concentrar mostrando que dificilmente um consenso nos moldes que Rawls propõe seria possível. Assim, caso não se verifique a força do argumento do consenso, sua teoria não conseguiria a estabilidade social requerida para qualquer teoria de justiça.

A prova dessa possível instabilidade social, decorrente da impossibilidade do consenso, se constitui no objetivo principal deste trabalho.

Uma vez que não se consiga a estabilidade desejada, abre-se o caminho para que se possa argumentar a favor do *Utilitarismo* como uma alternativa ainda plausível de

teoria de justiça, desde que seja possível responder as duras críticas feitas por Rawls a este.

Essa é a trajetória argumentativa deste trabalho, o qual tem por estrutura a seguinte distribuição:

No capítulo 1 é feita uma abordagem histórica das três principais doutrinas clássicas utilitaristas. Os autores privilegiados são, por ordem, Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Henry Sidgwick.

A razão para tal abordagem histórica dessa doutrina e da escolha desses autores se justifica na medida em que Rawls elege a doutrina clássica, notadamente a produzida por Sidgwick, como a principal formulação dos princípios utilitaristas, sendo a partir delas que se desdobram todo o aparato argumentativo de Rawls contra tal doutrina.

Nesse primeiro capítulo não há a pretensão de esgotar tais doutrinas em uma análise profunda de cada uma delas, ao contrário, pretende-se tão somente apresentar suas principais idéias e formulações de modo a introduzir as críticas de Rawls ao *Utilitarismo* a qual será feita dentro deste capítulo em um subtópico.

No capítulo 2 é apresentada a teoria de justiça de Rawls, o modo como são desenvolvidos os dois princípios de justiça e os artifícios abstratos usados, quais sejam, a *posição original* e o *véu da ignorância*. É feita ainda uma defesa dos princípios de justiça, mostrando alguns argumentos a favor de tais princípios.

A idéia desse capítulo é tão somente introduzir a teoria da justiça de Rawls, seguindo a linha de apresentação e argumentação do próprio Rawls. Não há ainda nenhuma crítica ou pretensão de crítica que seja feita ao propósito maior da obra de Rawls e não é feita nenhuma defesa de princípios contrários aos que o autor de *Uma Teoria da Justiça* apresenta. Todavia, a partir do capítulo 4 são feitas críticas ao projeto

apresentado na teoria de justiça de Rawls, de modo que, entre outras coisas, a exigência da prioridade da liberdade é posta em xeque.

No capítulo 3 é apresentado o liberalismo político de Rawls.

Dentro do quadro do liberalismo são apresentadas as discussões sobre os conceitos de razoável e racional. Tais conceitos são vitais no entendimento e funcionamento da estabilidade social. Ser capaz de elaborar planos racionais de vida (planos possíveis de serem executados) e transformá-los em planos razoáveis (planos que se ajustem às exigências de igual liberdade e direito) é uma exigência feita aos indivíduos que estabelecem o contrato que regerá sua sociedade, sem a qual a força da estabilidade estaria perdida.

O liberalismo político de Rawls traz ainda a figura do consenso sobreposto que é criada para reforçar a estabilidade social. Mesmo uma sociedade formada por cidadãos razoáveis é marcada pelo que Rawls chama de *Pluralismo Razoável*, ou seja, a crença distinta em diferentes concepções abrangentes incompatíveis entre si e plenamente razoáveis. Este fato ameaça a estabilidade na medida em que, na administração da justiça, pode não haver razões para desacreditar em uma concepção própria de justiça e acreditar em outra. Assim, o que quer que seja que funcione como padrão de justiça não pode ser uma concepção abrangente. Dado isto, Rawls enfatiza o fato de que sua teoria de justiça não é uma concepção abrangente, mas, ao contrário, uma concepção política de justiça.

Neste capítulo então, são essas as idéias tratadas. E conforme dito acima, se constitui no objetivo principal deste trabalho mostrar que o consenso não funciona e a estabilidade social não é alcançada, na forma em que é pretendido pela teoria de justiça de Rawls.

No capítulo 4 são abordadas algumas críticas ao consenso sobreposto de Rawls. Começando por Amartya Sen e suas críticas ligadas à interpretação da liberdade e a estreita definição do termo político, o qual, segundo Sen é usado de modo a caracterizar somente sociedades democráticas ocidentais, deixando de fora aquelas sociedades que por não serem democráticas não poderiam entrar no acordo previsto por Rawls, embora sejam estas, e menos as outras, que mais precisem de justiça. O capítulo segue com algumas ponderações feitas por Peter Steinberger, as quais apontam problemas com uma interpretação metafísica e moral dos argumentos de Rawls em seu liberalismo político.

O capítulo 5 é uma tentativa de retomar o *Utilitarismo* respondendo as principais críticas feitas por Rawls contra tal doutrina.

A partir da análise da obra de Sidgwick é esboçada uma resposta para a questão sobre a suposta não preocupação, por parte do *Utilitarismo*, com a maneira como as vantagens sociais são distribuídas na sociedade e com relação a falta de seriedade com que a diferença entre as pessoas é tratada.

Ainda no capítulo 5, como um subtópico, finalizando esse trabalho, é feita uma tentativa de reforçar a idéia de que o *Utilitarismo* tem uma resposta para a questão da justiça distributiva, e ainda, reforçar a idéia e o conceito de pessoa dentro do sistema utilitarista. Para tanto, é feito uma abordagem da filosofia de John Stuart Mill e Henry Sidgwick, com os quais pretendo que tais questões recebam respostas, senão plenamente satisfatórias, pelo menos adequadas.

Com tais respostas, então, será possível, tal como assinalado no capítulo 4, reafirmar a doutrina utilitarista clássica como uma teoria de justiça plausível para a sociedade, nos moldes pretendidos pelas sociedades democráticas liberais.

## **1 – A RECUSA DO UTILITARISMO**

Neste capítulo são apresentadas as principais formulações da teoria utilitarista clássica. Muitos autores modernos revisaram e ampliaram a análise e conceituação do utilitarismo clássico. Novas e diferentes concepções de *Utilitarismo* surgiram dessas análises. Contudo, a opção por privilegiar os autores clássicos – Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Henry Sidgwick – se dá pelo fato do próprio Rawls entender que tais doutrinas contêm as melhores formulações do *Utilitarismo*. Dentre as três, o *Utilitarismo* de Sidgwick é o eleito como a doutrina melhor formulada e sobre ela recairão as análises e críticas formuladas por Rawls.

Ainda neste capítulo serão analisados os motivos que levam Rawls a negar o *Utilitarismo* como uma teoria política capaz de organizar a sociedade de forma justa.

Embora este trabalho não concorde com as críticas levantadas por Rawls contra o Utilitarismo não será feito nenhum esforço no sentido de fornecer respostas a tais críticas neste capítulo. Por outro lado, a pretensão é de tão somente apresentar a maneira e a força com que Rawls as enumera. Possíveis respostas serão apresentadas no capítulo 5.

### **1.1 – Um breve histórico**

O *Utilitarismo*, enquanto teoria moral e política, ocupou o cenário acadêmico anglo-saxão desde o século XIX e, desde então, influenciou fortemente a economia normativa.

Sendo uma teoria de apelo quase irresistível, conquanto se cola às nossas intuições morais mais simples em sua apresentação, o *Utilitarismo* sobreviveu a constantes e múltiplas críticas realizadas ao longo do tempo.

Preconizado por autores como Beccaria, Helvetius e Hume, teve em Jeremy Bentham seu fundador.

O livro *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, de Bentham, veio sistematizar e apresentar a teoria utilitarista como uma outra resposta à questão sobre a submissão da obediência civil. Tal questão era respondida com um apelo a noção de direito natural onde mesmo que o governante falhasse em seu cumprimento do contrato, o cidadão estaria em posição de obrigação para com aquele, dado o Contrato Original que regia a relação de ambos.

A teoria utilitarista veio trazer um novo fundamento para esta questão da obediência e da desobediência civil, através de seu princípio moral máximo. É bem conhecida a frase célebre que abre o livro de Jeremy Bentham, *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, onde ele anuncia que a natureza nos colocou, enquanto gênero humano, sob o domínio de dois senhores soberanos, sendo eles a dor e o prazer. Já nessa afirmação fica claro o afastamento de Bentham e da Teoria Utilitarista do modelo de fundamentação da obediência e desobediência ao governo baseado numa determinação de caráter contratualista, de base metafísica, tal como proposto pela teoria do Direito Natural.

A pretensão de Bentham ao efetuar esta mudança na fundamentação do ordenamento político era a de oferecer uma base mais factual, mais próxima da experiência ordinária dos homens que a dada pelo Direito Natural.

Bentham sugere que a obediência ao Estado deve se dar na medida em que este proporcione ao cidadão a maior felicidade possível, e se isso for feito por meio de um contrato, terá sido por observar que este meio é o mais propício para trazer à luz a referida felicidade.

Apoiado numa fórmula moral já bem conhecida, posto que enunciada anteriormente por Hutcheson e Beccaria, qual seja, *a maior felicidade para o maior*

*número*, Bentham enuncia o Princípio da Utilidade como regra máxima do agir moral e de orientação política e jurídica para a sociedade e Governo.

O Princípio da Utilidade é exposto nos seguintes termos:

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. (Bentham, 1979, p. 3).

O Princípio de Utilidade é, nas palavras de Bentham, “*a norma que distingue o que é reto do que é errado*” (Bentham, 1979, p.3), deste modo, age não somente sobre o governo, por meio de seus representantes, e a sociedade em geral, mas também sobre o indivíduo particular. Contudo, não é o indivíduo o alvo principal do princípio benthamiano, posto que não é o interesse de sua empreitada filosófico política promover o egoísmo já tão forte na natureza humana, ao contrário, quer com seus esforços promover a reconciliação entre o interesse individual e o interesse da sociedade. Assim sendo, Bentham destaca que o Princípio da Utilidade é dirigido com mais ênfase à atuação do legislador, de sorte que este, na formulação e aplicação da lei, agiria corretamente sempre que sua ação estivesse em consonância com a Lei maior, ou seja, com o Princípio da Utilidade.

No desenvolvimento desse princípio, e para sua aplicação, é acrescentado um *cálculo dos prazeres* que pretende auxiliar àquele que vai estender esta norma sobre si ou sobre a sociedade. A *dor* e o *prazer* são apresentados como fins da ação, fins a serem obtidos ou evitados. Na mesma medida em que esses sentimentos se apresentam como fins, existem, com força análoga, enquanto meios para uma ação. É neste sentido, de meios, que o legislador deve observar e fazer uso deles, dado que a Lei é um instrumento para se alcançar um bom fim. As variáveis de tal cálculo são: 1) Intensidade; 2) Duração; 3) Certeza ou Incerteza; 4) Proximidade ou Longinquidade no



tempo; 5) Fecundidade; 6) Pureza (até aqui para medir ações de indivíduos particulares); 7) Extensão (no caso de ações que incidam sobre duas ou mais pessoas)<sup>1</sup>.

Cabe aqui uma ressalva feita pelo próprio Bentham com relação à aplicação deste cálculo. Ciente de que tal método não é de uso imediato e fluente, Bentham adverte:

Não se pode esperar que o referido método possa ser seguido a rigor antes de qualquer julgamento moral, ou antes de qualquer ação legislativa ou judicial. Todavia, o método como tal pode ser sempre mantido diante dos olhos; e, na medida em que o processo atualmente seguido nessas ocasiões se aproximar dele, na mesma medida tal processo se aproximará da exatidão. (Bentham, 1979, p.18)

O uso do cálculo não é objetivo e não tem a pretensão matemática que lhe atribuem, serve apenas para guiar o raciocínio daquele que pretende investigar a validade de sua ação, seja ele uma pessoa particular, seja uma entidade sócio-política.

Obviamente que tanto o Princípio da Utilidade quanto o cálculo dos prazeres de Bentham foram alvos de intensas críticas de intelectuais de dentro e de fora da escola utilitarista. Uma das mais influentes críticas a este modo de conceitualizar o *Utilitarismo* é feita justamente por um dos mais brilhantes membros desta Escola, a saber, John Stuart Mill.

O *Utilitarismo* de Jeremy Bentham é apresentado por Mill como um Utilitarismo Hedonista, ou seja, seu fundamento está na mera obtenção e apreciação do prazer (felicidade) pelo indivíduo. Assim, a fórmula explicitada pelo Princípio de Utilidade benthamiano diz respeito unicamente à maximização do prazer e minimização da dor, entendidos dor e prazer em seu sentido mais amplo. Por esse caminho, tanto faz se o prazer em questão a ser maximizado é o de tomar uma xícara de café ou de ter a apreciação artística aumentada por meio da educação ou, como em um exemplo

---

<sup>1</sup> Para um maior esclarecimento acerca dessas variáveis, ver Jeremy Bentham, *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, coleção *Os Pensadores*, pp. 16-18.

apresentado pelo próprio Bentham, se a quantidade de prazer envolvida é a mesma, tanto faz fazer poesia ou jogar pushpin. A qualidade do prazer não está em questão.

Mill reformará a posição de Bentham enriquecendo o *Utilitarismo* com a discussão e demonstração de que não é a mera satisfação de um prazer que leva o homem ao estado de felicidade, mas a satisfação de prazeres mais dignos da condição de humanos que se tem. A posição de Mill quanto ao problema da diferenciação dos prazeres se funda na exigência da razão humana.

Não contente com o modo como Bentham trata a questão das diferenças entre prazeres, de modo meramente quantitativo, o que levava os críticos a afirmar que tal posição degrada a condição humana, posto que nos coloca em pé de igualdade com os animais, Mill criará na defesa do princípio utilitarista uma diferenciação qualitativa entre os prazeres.

Desde Epicuro, já se assinalava à crítica de que a valorização do prazer enquanto mera sensação nos aproximava dos animais inferiores. Contudo, Mill, segue em sua argumentação mostrando que os seres humanos possuem faculdades mais elevadas que os demais animais, e que por isso mesmo, não se sentem satisfeitos quando só podem satisfazer seus desejos mais primários. O argumento prossegue mostrando que os prazeres mentais são superiores aos físicos e, uma vez que isto seja verdade, é verdade também, que existem prazeres que são mais valiosos e desejáveis que outros. Aqui, Mill reconhece uma dificuldade: que critério usar para reconhecer qual prazer é mais digno que outro? A resposta a essa questão é dada pela experiência prática de alguém que tenha já experimentado os prazeres em questão. É essa pessoa, ou esse expediente que Mill apresenta como juiz adequado para a solução do conflito.

Algumas vezes se estabelece um conflito onde a natureza dos prazeres são tais que ambos são de ampla aceitação e dignidade. Nesses casos, o que fazer? Aponta Mill

como solução uma observação que mostre qual dos prazeres em questão emprega as mais altas faculdades em sua apreciação. Este é o caminho para a solução de tal dilema.

Ao demonstrar que para diferentes prazeres, os seres humanos tendem a optar por aqueles que sejam mais compatíveis com seu status natural, dado que sua condição de ser humano implica em uma racionalidade superior aos demais animais, Mill assinala que em geral o indivíduo irá optar pelo prazer mais refinado ainda que este venha em menor quantidade que o prazer mais grosseiro, ou, até mesmo, preferirá abrir mão do prazer a ter que se degradar em sua natureza para desfrutar um prazer qualquer. É conhecida a afirmação de Mill onde diz que é preferível ser um Sócrates insatisfeito que um porco satisfeito.

Podemos então, para efeito de apresentação em linhas gerais, definir o Princípio da Utilidade proposto por Mill, como sendo aquele princípio que aprova ou desaprova as ações na medida em que estas tendam a produzir maior soma de felicidade/ prazer (ou afastar a dor/desprazer) para o maior número possível de pessoas, sendo que por prazer/felicidade fica entendido, não meramente a satisfação primária dos desejos físicos (corporais) ou de qualquer prazer indistintamente, mas daqueles prazeres que se coadunam com a nobreza intelectual do ser humano.

Como um último autor importante na formulação clássica do *Utilitarismo*, passamos agora a analisar brevemente a concepção que nos oferece Henry Sidgwick.

Em sua obra *Os Métodos da Ética*, Sidgwick nos oferece uma análise detida e profunda dos métodos empregados na determinação do correto agir moral, dentre os quais se destacam *o Egoísmo Hedonista, o Intuicionismo e o Utilitarismo ou Hedonismo Universalista*.

O *Egoísmo Hedonista* é apresentado como tendo por máxima moral a seguinte asserção: cada indivíduo procura o seu próprio prazer ou felicidade individual. Tal princípio é conhecido como Princípio da Prudência ou Egoísmo Racional.

Aparentemente há uma proximidade entre a máxima egoísta e o princípio utilitarista, o qual busca maximizar a felicidade do maior número possível de pessoas. Tal aproximação é sentida na medida em que nos parece ser natural que antes de desejarmos a felicidade de todos os indivíduos, desejamos a nossa própria felicidade, de maneira que, a máxima egoísta seria uma pré-condição para o princípio utilitarista. Contudo, Sidgwick argumenta que não há nenhuma conexão entre a máxima egoísta e o princípio utilitarista, pois “...from the fact that every one actually does seek his own happiness we cannot conclude, as an immediate and obvious inference, that he ought to seek the happiness of other people.”<sup>2</sup>

O *Intuicionismo* com o qual Sidgwick se ocupa, principalmente, é definido como a visão ética que reconhece como fim último da ação moral sua conformidade a certas regras incondicionalmente prescritas pelo dever.

No Capítulo VIII, do Livro I, de sua obra *Os Métodos da Ética*, o autor apresenta três visões ou fases do Intuicionismo.

A primeira fase diz respeito a um Intuicionismo preocupado em afirmar que a ação correta é determinada pelo simples olhar para ação em questão, sem considerar as conseqüências envolvidas, ou seja, nossa intuição moral nos fornece a resposta adequada ao problema no momento mesmo em que nos defrontamos com ele, não sendo de modo algum necessário que se leve em conta qualquer conseqüência resultante de nossa ação.

---

<sup>2</sup> Em todo o livro II e no livro III, capítulo XIV, de sua obra *Métodos de Ética*, Sidgwick faz uma discussão sobre a relação entre as teorias utilitarista e do egoísmo racional, onde mostra diferenças de perspectiva e de fundamentação entre essas teorias. Para nosso propósito aqui, não é necessário alongar a discussão sobre as diferenças entre as máximas de tais teorias.

Comentando essa fase, Sidgwick escreve que dificilmente tal atitude poderia se ligar ao dever, dado que não existe nenhum sistema moral que não leve em conta as conseqüências de uma ação na determinação de sua justiça ou injustiça. Se de fato o que vale é a intuição pura e simples acerca da ação, não seria possível, ou pelo menos não valeria a pena, a construção de um sistema ético.

A segunda fase diz respeito à capacidade dos homens para discernir certas regras morais gerais, as quais estão implícitas em seu raciocínio moral, sendo os homens capazes de enunciá-las ainda que modo grosseiro.

Nesta segunda fase, cabe ao moralista arranjar essas intuições em um sistema, definindo e explicando tão propriamente quanto possível o funcionamento dessas regras de modo a eliminar a vagueza e prevenir qualquer conflito. Contudo, observa Sidgwick, mesmo sendo nós quem formamos com nossos pensamentos um tal sistema intuicionista, é muito difícil que haja acordo sobre a razão de se agir ou não em função desse sistema, e frequentemente será requerida uma base filosófica mais profunda para ocupar o vazio deixado pela fraca fundamentação da ação moral nesta fase. Com essa exigência, se forma a terceira e última fase proposta por Sidgwick na análise da formação do pensamento moral intuicionista, a qual aceita como correta essa pura dedução prática feita na segunda fase do intuicionismo, mas exige para si uma fundamentação mais filosófica.

É bastante difícil negar, e na verdade, segundo o exposto por Sidgwick em sua explicação sobre o método intuicionista da moral, não é necessário negar que o intuicionismo se revista de um certo ar de verdade. Contudo observamos que em questões de justiça ou de averiguação da verdade, a mera intuição não resolve os conflitos nascidos na análise do caso, sendo necessário para o propósito do estabelecimento de uma palavra final o recurso a algum outro princípio que não o intuicionista, no caso defendido por Sidgwick, o Princípio Utilitarista. Assim, cabe ao utilitarista mostrar ao intuicionista que seu principio, embora esteja certo e seja coerente (assumindo que assim o seja) necessita de um princípio ulterior que o auxilie e dirija nas demandas nascidas de sua aplicação na sociedade.

Resta-nos falar do *Hedonismo Universalista ou Utilitarismo*. Conquanto já nos ocupamos de maneira breve deste ponto nas respostas ao Egoísmo e ao Intuicionismo, apenas enunciaremos o modo como Sidgwick conceitua tal teoria.

No Capítulo I do Livro IV, Sidgwick define o *Utilitarismo* da seguinte maneira: “*By Utilitarianism is here meant the ethical theory, that the conduct which, under any given circumstances, is objectively right, is that which will produce the greatest amount of happiness on the whole; that is, taking into account all whose happiness is affected by the conduct*”. (Sidgwick, 1982, p.411).

Não há muito neste momento que se diga sobre o *Utilitarismo* de Sidgwick, no entanto, a partir da definição e da distinção feita entre as outras duas teorias e esta, é importante salientar o papel que o também chamado Hedonismo Universalista ocupa no âmbito da discussão ética promovida por Sidgwick.

Na tentativa de definição de um princípio superior para resolver as demandas geradas pelos confrontos morais entre os indivíduos, Sidgwick aceita como respostas razoáveis tanto o Egoísmo quanto o Intuicionismo, fazendo apenas a ressalva que tanto um quanto outro não são suficientemente completos para definir em última instância qual é a correta ação a ser feita. É neste momento que se apresenta o Princípio Utilitarista, como um último e definitivo recurso no tribunal moral.

O Princípio Utilitarista flutua sobre os demais princípios morais, sendo somente acessado em casos últimos de definição moral. Para todos os demais casos não há a estrita necessidade de se recorrer a ele, podendo as circunstâncias serem definidas em função de outros princípios que, para o caso em questão, se mostrem mais conducentes ao fim máximo da ética utilitarista, qual seja, a maior quantidade possível de felicidade para o todo. Tal posição é mostrada por Sidgwick na seguinte passagem:

Finally, the doctrine that Universal Happiness is the ultimate *standard* must not be understood to imply that Universal Benevolence is the only right or always best  *motive* of action. For, as we have before observed, it is not necessary that the end which gives the criterion of rightness should always be the end at which we consciously aim: and if experience shows that the general happiness will be more satisfactorily attained if men frequently act from other motives than pure universal philanthropy, it is obvious that these other motives are reasonably to be preferred on Utilitarian principles. (Sidgwick, 1982, p.413)

Assim, como podemos observar, não é necessário para Sidgwick que o motivo da ação seja sempre a benevolência universal ou o Hedonismo Universalista. Pode ser o caso que o melhor motivo, o que mais conduz a um estado de felicidade tal como determinado na teoria utilitarista, seja mesmo um motivo egoísta ou intuicionista ou de qualquer outra natureza.

Diferentemente de Bentham e de Mill, portanto, Sidgwick aceita para o agir moral qualquer motivo, desde que conduza aos fins propostos pela teoria Utilitarista. Seria mesmo impensável que o motivo da ação pudesse se originar de um outro sistema que não o utilitarista para os dois filósofos citados.

Uma vez que tenhamos passado em revista, ainda que superficialmente, as três principais formulações teóricas sobre o *Utilitarismo*, podemos agora analisar os motivos pelos quais Rawls entende ser tal teoria ineficaz enquanto teoria de justiça.

## 1.2 – Porque Rawls recusa o Utilitarismo?

É muito conhecida a frase onde Rawls define seu objetivo em relação à superação do Utilitarismo: “Meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e conseqüentemente a todas as suas diferentes versões.” (Rawls, 2002, p. 24). Muito embora o interesse de Rawls seja suplantado o *Utilitarismo* em todas as variantes, sejam elas modernas ou clássicas, é com relação à doutrina clássica, notadamente a de Sidgwick, que o autor de *Uma Teoria de Justiça* volta suas baterias. A razão dessa escolha é devido ao fato de, segundo o julgamento de Rawls, ser a doutrina apresentada por tal autor a mais bem formulada, clara e acessível.

Acerca das críticas de Rawls ao *Utilitarismo*, nos diz Julio Esteves em seu artigo *As Críticas ao Utilitarismo por Rawls*: “As críticas de **Rawls** são interessantes sobretudo por não se concentrarem nas conhecidas dificuldades inerentes à tentativa de quantificação da felicidade e de hierarquização qualitativa dos prazeres, mas em outros aspectos do utilitarismo.”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@ETHIC1-6.PRN.pdf>. acesso em 31/08/2006.

Fugindo à regra de ataque ao sistema utilitarista, a qual sempre fazia menção à dificuldade em se mensurar felicidade ou prazer e mesmo em medir níveis de satisfação entre pessoas, Rawls vai certo ao que considera ser o ponto crítico central desta teoria. Logo no primeiro ponto de seu livro *Uma Teoria da Justiça*, Rawls apresenta sua idéia principal, com a qual forja a crítica mais bem aceita e de maior dificuldade já apresentada a teoria utilitarista, qual seja, a relativização da importância da liberdade dentro do sistema utilitarista.

Partindo de uma interpretação do conhecido princípio utilitarista, tal como afirmado por Sidgwick, onde se observa que uma sociedade está bem ordenada na medida em que suas instituições estão planejadas para obter o maior saldo líquido de satisfação conseguido a partir da soma das participações individuais de seus membros, Rawls observa que em tal sistema todos os esforços estão concentrados para buscar a maximização da felicidade ou satisfação, mas não há nenhuma menção à segurança dos indivíduos quanto a sua liberdade, ou melhor, quanto às suas liberdades.

Rawls inicia seu livro *Uma Teoria da Justiça* com uma afirmação que se funda na história das Teorias de Contrato Social e no direito natural, onde a questão da liberdade, em seu livro, se liga a justiça de modo primordial. Afirma Rawls que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem estar da sociedade como um todo pode ignorar.” (Rawls, 2002, p. 4).

Como visto acima, a intenção de Rawls é apresentar uma teoria que vá adiante do que o Utilitarismo propôs, superando-o e tomando seu lugar como teoria de organização social em seu sentido mais amplo.

Esse primeiro ponto de destaque visa de saída marcar uma diferença fundamental que vai perpassar toda a crítica rawlsiana ao *Utilitarismo*, fundamentando sua teoria.



A inviolabilidade alegada é algo constitutivo do indivíduo e deve ser observado pela sociedade como uma característica marcante tanto desse indivíduo quanto, por extensão, da própria sociedade.

Tanto uma teoria quanto a outra afirmam haver um valor inerente à natureza do indivíduo que deve ser observado e respeitado, sendo para o *Utilitarismo*, grosso modo, o prazer/satisfação, e para a Teoria da Justiça de Rawls, a liberdade. A diferença está não só no valor mesmo, mas, principalmente na fundamentação desse valor. Rawls invoca a justiça como fundamento maior para o valor da liberdade individual na sociedade e para a inviolabilidade da mesma. O *Utilitarismo* invoca o sentimento de prazer e dor, portanto, algo da própria natureza humana<sup>4</sup>, como fundamento, afirmando ser este o guia principal das ações humanas, e mesmo para o estabelecimento da justiça, sendo o bem maior a ser observado.

Essa diferença no fundamento dos valores mostra que o *Utilitarismo* trata a justiça como um derivado, e, portanto, como algo de valor secundário, em relação à idéia de bem social, a qual é dada pela afirmação e maximização do sentimento de prazer e minimização do sentimento de dor. Esta atitude é típica, para Rawls, das teorias teleológicas, as quais definem a idéia de bem as expensas da idéia de justiça e então, define como justo tudo aquilo que maximiza o que foi predefinido como bem.

Acerca desse raciocínio, nos diz Rawls: “É natural pensar que a racionalidade consiste em maximizar algo e que, em questões morais, o que deve ser maximizado é o bem.” (Rawls, 2002, p. 26). A partir disto, temos duas conseqüências a que Rawls nos chama atenção. A primeira é que tal teoria considera nosso julgamento de valor como resultado de uma operação intuitiva, onde, novamente, uma vez definido o que é o bem,

---

<sup>4</sup> Neste ponto é bom lembrar a afirmação de Jeremy Bentham em seu livro *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, p.3, (Coleção *Os Pensadores*) onde faz a advertência quanto ao fato de a natureza nos ter colocado sob o domínio de dois senhores soberanos, a saber, a dor e o prazer. A determinação da natureza é final e não admite recurso.

precisamos apenas, para estabelecimento do que é justo, maximizar isto que chamamos de bem. A segunda nos mostra que o bem é definido sem qualquer indagação sobre ser ele justo ou injusto, até mesmo porque é da definição de bem que decorre a de justo. Isso pode comprometer a teoria com questões que nosso senso comum entende já historicamente como algo injusto, provocando uma contradição entre nossos juízos intuitivos e a teoria moral ou de justiça em uso.

Em contraposição a este fundamento, a teoria de justiça de Rawls inverte a ordem de prioridades estipulada pela teoria utilitarista. Assim, vale lembrar que a justiça ganha um valor fundamental e independente no estabelecimento e proteção de um outro valor também primordial à teoria, a saber, a liberdade.

A contradição externada em algum momento entre nossas intuições quando o justo se fundamenta pela maximização de um bem, mostra a necessidade de considerar a justiça em separado e com maior relevância na defesa dos interesses dos indivíduos. Daí afirmar Rawls que “a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por todos.” (Idem, p. 30).

A crítica central, então, que John Rawls faz ao *Utilitarismo* é a negação do valor da liberdade. E por que a liberdade é negada dentro do *Utilitarismo* na visão de Rawls? Um primeiro motivo é a própria gênese da teoria.

A gênese do *Utilitarismo* é encontrada na maximização/minimização do sentimento de prazer e dor. É a partir dessa observação que se ordena a sociedade. Todos os demais princípios estão submetidos a este princípio maior de maximização/minimização. Incluído aí o princípio da liberdade, ou seja, é possível e permissível que se abra mão da liberdade ou das liberdades individuais sempre que o princípio utilitarista assim o exigir, de modo que as liberdades individuais não estão protegidas, mas claramente subsumidas ao princípio da utilidade.

Um segundo motivo é o fundamento da teoria. O *Utilitarismo* é fundamentado em uma Lei intrínseca à própria natureza humana. Bentham, conforme já dito, faz referência à natureza ter nos colocado sob o domínio soberano dos sentimentos de dor e prazer. Isto não é algo que possamos discutir. É assim e ponto final. Nossa vontade não se manifesta em nada com relação a isso, ao contrário, se subordina.

Ao contrário do Utilitarismo, a teoria de justiça de Rawls é baseada em um contrato social, onde as partes estão conscientes até dos limites de seu conhecimento. Desse modo, os acordos que são feitos para esse contrato são frutos da vontade e do exame da situação pelos contratantes. Nenhuma Lei é imposta a ninguém, a não ser por força do contrato realizado entre as partes, sendo, portanto, estabelecida com o unânime consentimento e conhecimento de todos.

Um terceiro motivo seria o fato de, sendo a sociedade organizada em função do princípio utilitarista, a satisfação de qualquer desejo deve ser levada em conta, mesmo desejos que se direcionem a privação da liberdade de alguns para maior satisfação de todos os outros. Como a liberdade não é um princípio originador, mas derivado do princípio utilitarista, na hipótese de se promover mais e melhor a satisfação social por meio da privação da liberdade tal deve ser feito.

Na teoria de justiça apresentada por Rawls, bem ao contrário do princípio utilitarista, é a liberdade o princípio fundamental, e tal princípio é aceito de antemão por todos, de modo que não é possível que alguém que sinta qualquer tipo de prazer ou que deseje em qualquer medida a perda da liberdade de um único indivíduo, visando a promoção de seu bem estar ou felicidade, ter seu desejo atendido, pois o mesmo vai diretamente contra o princípio aceito.

Um último comentário interessante a esse respeito é quanto ao fato do “Utilitarismo não levar a sério a diferença entre as pessoas” (Rawls, 2002, p.30).

Rawls argumenta que o Utilitarismo parte da idéia da junção dos desejos de todos os envolvidos em um só indivíduo, para que se torne mais fácil a administração e conseqüente satisfação de tais desejos, ou pelo menos daqueles que mais se aproximarem do ideal do Princípio da Utilidade. A razão disto está no fato de se defender, dentro da teoria utilitarista, que não há nada mais comum do que um homem tomar por racional a maximização da realização do seu sistema de desejos, sendo também natural que a sociedade maximize seu saldo líquido de satisfações obtidas com relação a todos os seus membros. Assim, o princípio de escolha racional de um só homem é alçado a toda sociedade. Esse raciocínio conduz a criação da figura do Observador Imparcial, o agente que concentra em si, de modo desinteressado, todos os sistemas de desejos das pessoas. Esse Observador imparcial é definido por Rawls do seguinte modo:

Dotado de poderes especiais de solidariedade e imaginação, o Observador Imparcial é o 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 a satisfação o legislador ideal tenta então maximizar com os ajustes das regras do sistema social. (Rawls, 2002, p. 29)

Seguindo essa descrição da figura do Observador Imparcial, vemos que as pessoas ali envolvidas não têm a possibilidade de efetivamente realizarem seus projetos de vida. O máximo que podem fazer é submeter os mesmos à apreciação desse observador para que então seja medida a pertinência desse desejo particular em função do desejo maior da sociedade. Não há a liberdade de empreender a própria vida e a qualquer momento o projeto de vida de alguém pode ser frustrado, ainda que em bom andamento, em função da realização da satisfação maior da sociedade, segundo o conselho e ação desse mesmo observador.

Com a ação do observador, dissolve-se a individualidade, deixa de existir a diferença e todos passam a ter um mesmo peso, um mesmo tratamento, uma mesma

falta de perspectiva e grande incerteza quanto ao futuro. Podemos observar, também, que com esse raciocínio, conforme assevera Rawls, o *Utilitarismo* não tem tanta preocupação, exceto de modo indireto, com a maneira pela qual o produto obtido na e pela sociedade vai ser distribuído entre seus cooperadores. Uma vez que seja mais racional, ou seja, mais útil do ponto de vista do princípio da utilidade, distribuir o produto dos esforços de todos para alguns, isso não implicaria nenhuma injustiça, visto estar fundamentado na própria exigência do princípio utilitarista.

Na justiça como equidade, com a prevalência da liberdade, surgida do acordo mútuo entre os contratantes, sob certas condições especiais, cada indivíduo tem assegurado seu direito de empreender sua vida e realizar seu projeto pessoal, desde que este se encontre em consonância com os princípios acordados no contrato original.

Diante desses fatos, Rawls recusa o *Utilitarismo* como uma teoria capaz de organizar a sociedade e garantir os valores fundamentais tão necessários ao desenvolvimento do projeto de vida de cada um. Para o lugar da teoria utilitarista, Rawls irá propor sua teoria de justiça como equidade, cuja análise será feita na seqüência.

## 2 – JUSTICA COMO EQUIDADE.

Neste capítulo, a teoria de justiça de Rawls será apresentada de modo a esclarecer como se chega aos princípios de justiça. Para tanto é feita uma abordagem dos dois principais artifícios abstratos que Rawls elege para promover a escolha de seus princípios de justiça. Tais artifícios abstratos são: a *posição original* e o *véu da ignorância*.

Após a apresentação dos princípios de justiça, é feita uma defesa de tais princípios contra o princípio utilitarista. Novamente, convém lembrar que, embora o presente trabalho não concorde com as críticas feitas ao princípio utilitarista, não está no objetivo deste capítulo empreender respostas aos problemas levantados por Rawls quando da defesa de seus princípios de justiça frente ao princípio utilitarista.

É importante que a crítica rawlsiana ao *Utilitarismo*, bem como a sua trajetória argumentativa rumo ao estabelecimento de seus princípios de justiça fique clara o bastante, já que a conseqüente demonstração da impossibilidade da aceitação de tais princípios de justiça sob a forma de um consenso depende em muita medida de se entender em que condições se dá a geração da teoria de justiça de Rawls. Também, o correto entendimento das críticas de Rawls ao *Utilitarismo* possibilitará uma melhor compreensão da defesa dos princípios utilitaristas frente às críticas de Rawls. Tal defesa será levada a cabo no capítulo 5.

Rawls começa seu livro *Uma Teoria da Justiça* afirmando que a justiça é uma das principais virtudes da atividade humana e justificando o seu papel na cooperação social. Estabelece como objeto da justiça a estrutura básica da sociedade, sendo a mesma definida como o lugar das desigualdades, visto estar nela as instituições responsáveis tanto pela distribuição de direitos e deveres, quanto pela divisão das vantagens obtidas com a cooperação. Essas instituições são ordenadas em um esquema

de cooperação social e são compostas de regras que se caracterizam por serem públicas, ou seja, cada um sabe que o outro reconhece as regras como válidas e as observa.

O ponto de partida de Rawls é a suposição de que cada um dos indivíduos reconhece a primazia da justiça na ordenação da sociedade. Uma vez que somos possuidores desse sentido de justiça intuitivo, precisamos apenas estabelecer um conjunto de princípios – que serão chamados de princípios de justiça social – aos quais caberá determinar a correta divisão das vantagens socialmente obtidas bem como os deveres e direitos de cada um.

Mais uma vez, tendo como objeto a estrutura básica da sociedade, Rawls se propõe a analisar e estabelecer quais princípios de justiça seriam mais adequados para a organização da sociedade, minimizando o máximo possível as desigualdades inevitáveis encontradas na estrutura básica da sociedade.

As desigualdades encontradas na estrutura básica da sociedade são promovidas por pontos de partida que favorecem alguns indivíduos mais que outros, tais como, posição social, herança, condição financeira, etc. Caberá aos princípios de justiça arbitrar em que condições essas vantagens podem ser socialmente aceitas e justificadas.

Cada uma dessas características citadas por Rawls como sendo fonte de desigualdade social, faz parte de algo muito importante na vida do indivíduo, algo ao qual o autor dará muita importância no correr de sua obra, a saber, faz parte do conjunto de bens sociais com os quais realizaremos nosso projeto de vida.

A respeito da relação entre a idéia de bens e da justiça, nos diz Samuel Gorovitz:

Para Rawls, o terreno primário no qual opera nossa justiça é a distribuição de nossos bens, dando a “bens” um sentido amplo que inclui muito daquilo a que poderemos razoavelmente aspirar: riqueza, posição social, oportunidades, habilidade, liberdade, e até mesmo auto-respeito. (Gorovitz, 1982, p.270)

Há muitas maneiras de se determinar formas justas de distribuição desses bens presentes na estrutura básica e necessários ao desenvolvimento pessoal e social. Por exemplo, em um Estado Teocrático a justa distribuição seria determinada pelas leis sagradas do Deus venerado pelo Estado. Em um estado Socialista quem comandaria a divisão justa seria o próprio Estado, de acordo com as demandas observadas na sociedade. Em um Estado utilitarista a divisão seguiria os padrões do princípio utilitarista. Mas em todos esses exemplos teríamos sempre um problema com relação à liberdade do indivíduo em empreender seu próprio projeto de vida. O que Rawls pretende é formular princípios de justiça que atuem na estrutura básica da sociedade, diminuindo os efeitos das desigualdades naturalmente encontradas ali, mas que sejam fruto de um acordo entre os indivíduos e não uma imposição fundada na natureza humana, divina ou estatal. Nas palavras do próprio Rawls: “a idéia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original” (RAWLS, 2002, p. 12).

Os princípios de justiça a que Rawls pretende chegar são fruto desse consenso. No entanto, para se conseguir princípios de justiça que mitiguem as desigualdades da estrutura básica da sociedade, tendo como meio de promoção de tais princípios a situação de um contrato social, é necessário que algumas condições especiais sejam observadas.

Um contrato é sempre um resultado de negociação, e toda negociação é baseada em desejos que vão se harmonizando até que as partes se vejam satisfeitas e celebrem o acordo. Embora as partes alcancem uma posição de satisfação para celebração do contrato, nem sempre as cláusulas contratuais são justas ou pelo menos equitativas. É comum em um acordo contratual termos uma situação que favorece mais uma parte que



outra. Não tendo a parte desfavorecida muitos subsídios para reivindicar, acaba por concordar com o que lhe é menos prejudicial.

A situação de injustiça no contrato é resultado dos melhores meios que uma parte possui com relação à outra. As condições de barganha nunca são equânimes se os contratantes não são postos em posição de igualdade de condições no ato de confecção do contrato. Essa é a conclusão a que Rawls chega.

Se se quer chegar a princípios de justiça que visem reparar desigualdades, por meio de um contrato, é necessário que a situação contratual seja a mais equitativa possível. Se as partes lançam mão de vantagens próprias em relação aos demais, nunca se terá como resultado desse contrato princípios de justiça como os que espera Rawls.

Como compor uma situação contratual que deixe as partes em condições iguais de barganha? Em primeiro lugar, é necessário esclarecer que os contratantes são pessoas livres, racionais e interessadas em promover seus próprios interesses. Esses indivíduos sabem que estão se reunindo para escolher os princípios que regerão a sociedade e determinarão direitos, deveres e a divisão dos benefícios sociais. Sabem também que possuem uma concepção de bem que constitui seu projeto de vida e que para alcançar esse projeto necessitarão de meios eficazes na sociedade. Contudo, para que a escolha seja a mais equânime possível, é necessário que certas informações sejam suprimidas, notadamente aquelas que podem constituir um favorecimento. Para tanto, Rawls lança mão de um artifício que caracterizará a situação contratual, chamada por Rawls de Posição Original. O artifício criado para ocultar dos contratantes aquelas informações que contribuiriam para a desigualdade nas condições de estabelecimento dos princípios é o Véu da Ignorância.

Os contratantes na posição original, cobertos pelo véu da ignorância, são privados, entre outras coisas, de saber seu lugar na sociedade, a classe a que pertencem,

o *status* que mantêm, os dotes naturais e sociais que possuem e outras informações semelhantes, têm então a missão de pensar e estabelecer os princípios de justiça que irão atuar na organização da sociedade. Ocorre agora um jogo onde serão testados vários possíveis princípios de justiça e através de um mecanismo de ajuste dos princípios às intuições e vice versa, os contratantes perceberão que, dada à condição do véu, o melhor conjunto de princípios de justiça serão aqueles que Rawls defende em sua teoria de justiça.

Se o véu da ignorância priva os contratantes de informações particulares, as quais, se não forem restringidas, se configuram em uma ameaça à justiça nas estruturas sociais, não faz o mesmo com relação a informações mais gerais sobre o funcionamento da sociedade e sobre os efeitos nesta mesma sociedade das escolhas feitas na posição original. Assim, Rawls concede, em sua teoria, que os contratantes tenham os seguintes entendimentos gerais: sobre leis naturais, como as da física, leis gerais da economia, tal como a lei da oferta e da demanda, as relações políticas e as leis da psicologia humana entre outras informações de caráter geral. Nas palavras de Rawls: “De fato, presume-se que as partes conhecem quaisquer fatos genéricos que afetem a escolha dos princípios de justiça” (Rawls, 2002, p.148). O conhecimento dessas leis gerais não só não favorece desigualdades na barganha pela escolha dos princípios de justiça como criam o ambiente natural onde os contratantes devem se movimentar. Os princípios escolhidos irão regular uma sociedade. Não seria possível escolher princípios de justiça para uma sociedade sem que se soubesse da existência dessas informações mais gerais. Desse modo, Rawls continua: “Não há limites para a informação genérica, ou seja, para as leis e teorias gerais, uma vez que as concepções de justiça devem ser ajustadas às características dos sistemas de cooperação que devem regular, e não há razão para excluir esses fatos” (Rawls, 2002, p.148).

Uma informação muito relevante a que os contratantes têm acesso é a que diz respeito às circunstâncias da justiça.

Rawls define as circunstâncias da justiça como “as condições normais sob as quais a cooperação é tanto possível quanto necessária”. (Rawls, 2002, p. 136). Essas circunstâncias são marcadas pelo que Rawls chama de identidade e conflito de interesses. Há uma identidade de interesse na medida em que é melhor ter um ambiente de cooperação social para se alcançar os objetivos pessoais do que tentar alcançá-los sozinho e há um conflito na medida em que ninguém fica indiferente ao modo como a soma dos esforços de todos é distribuída na sociedade, dado que cada um considera ser melhor ter o maior número possível de bens sociais para alcançar suas metas.

As circunstâncias da justiça se apresentam em duas formas: a objetiva e a subjetiva. A objetiva diz respeito ao fato dos contratantes viverem em um mesmo território geográfico e viverem em condições de escassez moderada, o que os leva, naturalmente, a uma situação de cooperação. As condições subjetivas se expressam no fato de cada um dos sujeitos conceberem planos de vida particulares, fazendo com isso reivindicações conflitantes quanto ao montante de recursos naturais e sociais disponíveis para todos.

Só é possível discutir questões de justiça na medida em que essas condições existam. Uma comunidade em que todos os participantes concordem em tudo e tenham expectativas em comum, como por exemplo, uma comunidade de anjos, não cria espaço para questões de justiça. Assim sendo, dadas às circunstâncias da justiça, temos o ambiente propício a uma discussão e escolha de princípios que regulem demandas surgidas naturalmente na sociedade.

## 2.1 – OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

A *posição original* é o fórum ideal onde os contratantes, reunidos, poderão escolher entre várias possibilidades, aqueles princípios que, no entender de todos, gerem maior segurança, no sentido de que todos terão liberdade e oportunidade de se desenvolver.

Muito embora os contratantes na posição original sejam limitados em seu conhecimento pela ação do véu da ignorância, terão que tomar decisões, plenamente justificadas, quanto à escolha que fazem.

Para escolher algo é necessário que, de alguma maneira, quem escolhe, saiba discernir entre o que é bom e o que não é bom para ele em relação a alguma coisa. A decisão por quaisquer princípios de justiça é Racional, ou seja, é pensada, é fruto de uma reflexão, de uma deliberação e de uma convicção acerca da validade de tais princípios. Mas que racionalidade está envolvida aqui? O que a razão pode fazer? Como pode operar em face das limitações impostas pelo véu? O que significa nesse momento ser Racional?

A racionalidade a que se refere Rawls nada mais é que a capacidade de elaborar um plano de vida exequível, ou seja, cada um dos contratantes possui um plano de vida que é perfeitamente realizável, muito embora o véu não os deixe saber que plano é esse, mas apenas permite que saibam possuir tal plano.

Essa racionalidade é fruto do que Rawls chama de “poderes morais” dos indivíduos. Tais poderes são dois: a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de terem uma concepção de bem. Esses poderes serão melhor considerados em uma etapa posterior deste trabalho.

Uma vez que se sabe ter um plano de vida, segue que é natural procurar se cercar de cuidados necessários à boa obtenção e funcionamento de tal plano. Ora, Rawls supõe

que as partes na posição original não são egoístas, não estão interessadas no objetivo alheio e nem em criar obstáculos que dificulte a qualquer pessoa obter êxito em seu plano de vida, isto porque não se sabe quem será o prejudicado com tais obstáculos. Bem pode ser que o propositor seja o único a sentir tais efeitos em seu projeto de vida. Portanto, não vale a pena correr o risco de propor tal coisa e ser o único ou um dos que vão se ver prejudicados.

Na busca pelos melhores meios para proteger os interesses das partes, Rawls então supõe que é racional esperar que as mesmas busquem proteger suas liberdades, ampliando suas possibilidades e aumentando os meios de obtenção dos seus objetivos, sejam eles quais forem. Isto é suposto devido ao fato de, na posição original, os contratantes saberem que têm convicções morais, religiosas e filosóficas (muito embora não saibam quais), contudo não sabendo qual valor é dado a suas convicções dentro da sociedade que farão parte. Assim, na hipótese de que sua convicção religiosa, por exemplo, seja defendida por uma minoria e por isso mesmo corra o risco de desaparecer, é natural esperar que as partes, na posição original, escolham um princípio que garanta uma igual liberdade de consciência.

No que diz respeito à defesa das liberdades, não está proposto que sejam defendidas como prioritárias toda e qualquer tipo de liberdade individual ou social. A liberdade, em seu sentido mais amplo, é limitada pela existência do outro, falando em um sentido muito geral. Se não são todas as liberdades que gozam de um estatuto de prioridade, que tipo, qual conjunto dessas liberdades fariam jus a este *status* e por quê?

O conjunto de liberdades que será alvo dos princípios de justiça é aquele caracterizado como sendo básico. O termo “básico” se liga a um reconhecimento de certos direitos civis e políticos valorizados dentro de democracias constitucionais modernas. Note-se que a teoria de justiça de Rawls é endereçada a sociedades deste

tipo, portanto seus princípios de justiça estão comprometidos com um valor mais fundamental que é a Democracia.

As liberdades que estão garantidas como sendo de caráter prioritário são definidas em uma lista organizada por Rawls nestes termos:

... a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público); a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito a propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias...(Rawls, 2002, p. 65).

Essas liberdades se constituem em um mínimo a que cada indivíduo necessita para desenvolver seu projeto de vida, sua concepção de bem. São essas liberdades que Rawls diz serem inegociáveis, mesmo que a perda ou troca temporária de uma ou mais dessas liberdades implique um ganho extra considerável para todos os demais.

Se estão proibidas as negociações dessas liberdades, por exemplo, nos moldes utilitaristas não está proibida a limitação das mesmas quando um confronto entre essas liberdades for inevitável.

Existem pelo menos dois momentos em que a limitação da liberdade pode ser efetivamente realizada e justificada.

Um primeiro caso é a possibilidade de se ter uma liberdade menos ampla para todos. Limitações da liberdade do pensamento e da liberdade de consciência são casos desse tipo. Tal limitação pode ser feita para observar o bom andamento da ordem pública. Mas nestes casos, é bom lembrar, a perda de liberdade é igual para todos, o que deixa a todos ainda em posição de igual liberdade. Igual, porém menos ampla.

Um segundo caso de limitação da liberdade é aquele onde o desfrute da liberdade é desigual. A este respeito, diz Rawls: “Como já observei antes (§ 11), pode haver a necessidade de se abdicar de parte dessas liberdades, quando isso for exigido

para transformar uma sociedade menos privilegiada numa outra na qual as liberdades básicas possam ser desfrutadas plenamente.” (Rawls, 2002, p. 271). Em certas transições sociais, como em casos de guerra, pode ser justificável que certas liberdades, ou mesmo todo o conjunto de liberdades básicas sejam limitados ou suspensos. Contudo, há pelo menos uma pré-condição para que tal ocorra. A condição fundamental para uma limitação da liberdade nesses moldes é a certeza de que “o curso da mudança que está sendo seguido é de tal natureza que por fim serão criadas condições sociais em que as limitações dessas liberdades já não se justifiquem.”(Rawls, 2002, p. 271).

Pode parecer que seja dada à liberdade uma prioridade sobre tudo o mais dentro da teoria de justiça de Rawls, dado que a suposição inicial é que os contratantes na posição original prefiram resguardar algumas liberdades e que estas sejam reconhecidas como inegociáveis. Contudo, a liberdade enquanto tal não é vista como a finalidade fundamental da teoria, nas palavras de Rawls, “não se atribui nenhuma prioridade à liberdade como tal, como se o exercício de algo chamado “liberdade” tivesse um valor preeminente e fosse a principal, senão a única, finalidade da justiça política e social.”(Rawls, 2000, p.345.)

A idéia da elaboração de uma lista de liberdades apresentada como de fundamental importância para os indivíduos serve não para garantir a estas liberdades um peso absoluto, mas para servir de apoio aos princípios da justiça como equidade em detrimento dos demais princípios concorrentes a que poderiam escolher, tais como, o utilitarista ou o intuicionista, por exemplo.

A relação entre as liberdades e os princípios de justiça é esclarecida por Rawls na seguinte passagem onde trata do objetivo inicial da justiça como equidade:

Esse objetivo é mostrar que os dois princípios de justiça propiciam uma compreensão melhor das exigências da liberdade e da igualdade numa sociedade democrática do que os princípios primeiros associados às doutrinas

tradicionais do utilitarismo, do perfeccionismo ou do intuicionismo. (Rawls, 2000, p.346).

A função, então, das liberdades fundamentais não é outra senão chamar a atenção dos contratantes na posição original para o fato dos princípios de justiça, da justiça como equidade, serem àqueles que mais se aproximam das exigências das liberdades fundamentais, de modo que reforça a tomada de decisão em favor de tais princípios.

As partes então, na posição original, se preocuparão em escolher um princípio que dê a todos as garantias necessárias de que suas liberdades, designadas por Rawls como fundamentais, sejam garantidas.

Se a primeira preocupação diz respeito à garantia de certas liberdades, a segunda preocupação dirá respeito a certas relações sociais e econômicas encontradas naturalmente na sociedade. Aqui vale lembrar que os dois princípios de justiça estão voltados para atuar sobre a estrutura básica da sociedade, definida como o lugar das desigualdades, porquanto nela se realizam a divisão dos direitos e deveres fundamentais e das vantagens provindas da cooperação social.

Uma vez que é de conhecimento notório que há desigualdades econômicas e sociais (garantidas pelo conhecimento geral das leis da economia e dos fatos sociais, entre outros) é necessário que se busque um meio de garantir, em primeiro plano, uma igualdade de recursos para todos os contratantes. Isso seria o ideal, contudo, o fato geral de que a economia é marcada por uma escassez de recursos, por exemplo, impede que se tome essa medida como uma solução para o problema da desigualdade.

Como não se sabe nada acerca da posição que se ocupará na sociedade e muito menos sobre a quantidade de recursos que se terá em mãos, as partes são levadas a



propor um princípio que, em consonância com a lei de escassez da economia, garanta um mínimo de possibilidade para que cada um possa levar a cabo seu projeto de vida.

Lembrando do recurso ao véu da ignorância, talentos naturais, dons, heranças, posição social são fatores que geram desigualdades e que, portanto, não podem ser contemplados no princípio de justiça que visa justamente mitigar essas desigualdades.

Para chegar à formulação do princípio que coordenará a relação entre as desigualdades inevitáveis na estrutura básica da sociedade é necessário lembrar que tal princípio é fruto de um acordo entre pessoas livres e iguais. Este princípio então deve estar em acordo com as exigências da liberdade e da igualdade.

O que está em jogo na formulação deste segundo princípio? Duas características da vida social e econômica, a saber, a possibilidade de ocupação de certos postos sociais e a participação na repartição de bens sociais. Mais uma vez, devido a ação do véu da ignorância, não se pode saber que posição será ocupada e qual o nível de renda será obtido por qualquer um dos contratantes. Ora, é do conhecimento de todos a existência dessas desigualdades na estrutura básica, quanto a isso não se pode fazer nada. O problema está em criar um meio de tornar essas desigualdades passíveis de aceitação. Assim, deve-se priorizar uma formulação do princípio que garanta a todos uma mesma possibilidade de acesso as vagas abertas na sociedade. Ainda, deve ser garantido que, no que diz respeito a renda, cada um tenha assegurado um mínimo e que de alguma forma seja compensado o ganho superior de um com o ganho de todos os menos privilegiados. Assim, as desigualdades da estrutura básica estariam justificadas e passíveis de aceitação dentro da sociedade.

Diante do que até aqui foi exposto, podemos passar para a formulação final dos dois princípios da justiça. Rawls os define do seguinte modo:

### Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que sejam compatíveis com um sistema semelhante de liberdades para todos.

### Segundo Princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

- (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e
- (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

Esses são então os dois princípios de justiça, definidos como “uma concepção mínima adequada da justiça em uma situação de grande incerteza”.(Rawls, 2002, p.191). É a partir desses princípios que a sociedade vai se organizar, criar suas leis e sua Carta Fundamental, sua Constituição.

Nestes princípios estão refletidas as expectativas de todos os contratantes quanto ao pleno desenvolvimento de seu projeto de vida. Mas, se tais princípios são fruto de um acordo entre pessoas livres e iguais, bem poderia ser que outros princípios e não estes fossem os escolhidos. Cabe então uma pequena explicação sobre a prevalência destes princípios em relação aos demais candidatos.

## **2.2 – ARGUMENTOS A FAVOR DOS DOIS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA**

A principal meta da Teoria de Justiça rawlsiana é se apresentar como uma alternativa plausível a então dominante teoria do *Utilitarismo*. Seus dois princípios de justiça são contrapostos ao princípio da utilidade com a pretensão de serem mais adequados às exigências da liberdade e da igualdade, valores fundamentais dentro de uma sociedade democrática contemporânea.

Um dos argumentos que Rawls usa a favor de sua teoria de justiça repousa sobre duas das principais características que deve ter qualquer teoria de justiça, a saber, a condição de publicidade e o caráter terminativo da teoria.

A aceitação de um acordo é algo que é feito baseado na certeza de que as partes que acordam são capazes de cumprir o que está sendo acordado. Todas as conseqüências geradas pelo acordo feito são aceitáveis por todos e não há conseqüência que não possa ser aceita. Desse modo, é prudente evitar acatar qualquer princípio de justiça que traga como conseqüência uma situação de difícil aceitação. Ainda mais porque o contrato a ser celebrado tem um caráter final, ou seja, uma vez validado, fica validado para sempre. Não há uma segunda chance.

Tudo isto fica marcado pelo que Rawls chamou de *a força do compromisso*. Os contratantes, na posição original, ainda que sob o véu da ignorância, sabem que a escolha de seus princípios de justiça está baseada nessa força de compromisso, a qual determina que todos têm o dever de obedecer aos princípios resultantes da escolha.

Um segundo ponto a favor dos princípios de justiça é a condição de publicidade.

Como todos aderem aos princípios públicos de justiça, Rawls mostra que a observação destes princípios ao longo do tempo cria nas pessoas que a eles estão sujeitas o desejo de agir de acordo com os mesmos. O senso de justiça dessas pessoas é aumentado em virtude delas se disporem a observá-los. E as pessoas agem desta forma devido ao fato de suas expectativas serem sempre correspondidas dentro desse sistema. Rawls resume a aceitação do sistema social (incluído aí os princípios) da seguinte forma: “podemos explicar a aceitação do sistema social e dos princípios que ele satisfaz pela lei psicológica segundo a qual as pessoas tendem a amar, defender e apoiar qualquer coisa que assegure seu próprio bem”.(Rawls, 2002, p.193) essa aceitação

pública cria um ambiente de estabilidade. Este é um problema que será melhor analisado e reformulado na obra de Rawls denominada *O Liberalismo político*.

A estabilidade aqui aludida é fruto de se observar a teoria de justiça com seus dois princípios como uma doutrina abrangente, mas Rawls observa que uma característica marcante das sociedades democráticas modernas é a existência de doutrinas abrangentes inteiramente diferentes entre si e até mesmo incompatíveis. Por isso, Rawls reformulará o *status* da teoria de justiça e de seus princípios, a qual passará de uma doutrina abrangente para uma concepção política. Contudo, tal discussão será considerada no próximo capítulo.

Retomando a questão da publicidade, uma teoria como a utilitarista não satisfaz essa condição. A aceitação dos princípios de justiça de Rawls garante que todos se beneficiem, já a aceitação do princípio utilitarista não traz a mesma garantia, pelo contrário, pode mesmo exigir que alguns tenham perda significativas para compensar maiores ganhos dos demais.

A proposta utilitarista não gera a estabilidade no sistema como a que é conseguida através da observação dos princípios rawlsianos.

Uma outra diferença interessante que Rawls mostra em favor de seus princípios em comparação com o princípio utilitarista diz respeito ao objetivo que cada um visa. Enquanto os princípios de Rawls se dirigem às desigualdades da estrutura básica, o princípio utilitarista se dirige ao mesmo lugar com objetivo contrário, ou seja, ao invés de diminuir as desigualdades, aumentando as expectativas de vida, tal princípio faz justamente o contrário ou pelo menos tem a grande possibilidade de agir assim.

Segundo a visão de Rawls, a única maneira da teoria utilitarista não incorrer numa instabilidade social é estimular em grau máximo as virtudes da compreensão e da benevolência.

Ainda em defesa dos seus princípios, Rawls apresenta-os como uma boa solução do tipo *Maximin* para o problema da justiça social.

A regra *Maximin* diz que dadas as alternativas, deve-se escolher dentre todas, aquela que representa o melhor dentre os piores resultados. É certamente uma posição conservadora e Rawls reconhece isso.

Algumas condições são importantes para que a regra *Maximin* seja adotada de modo mais adequado. Rawls entende que a posição original, e por consequência sua teoria, observa as condições necessárias que tornam a escolha por via desta regra algo adequado.

Uma primeira condição é o fato de segundo a ação do véu da ignorância, as partes ficarem em uma situação de tão grande incerteza quanto ao futuro particular de cada um que nenhum cálculo probabilístico seria convincente quanto aos resultados possíveis. Em uma situação desta, argumenta Rawls, seria irracional não se escolher uma posição mais conservadora quanto ao futuro expressada pelos princípios de justiça de sua teoria.

Uma outra característica que endossaria o uso de tal regra é a percepção de que os contratantes, na posição original, não têm outra saída senão não se preocupar muito com a possibilidade de ganhar mais que o mínimo estipulado na regra *Maximin*. Isto porque não se tem qualquer certeza sobre ganhos dessa natureza, dada a ação do véu que os impede de saber a posição social ocupada e por conseguinte seus possíveis

rendimentos. É melhor para ele se preocupar em garantir o mínimo segundo as regras definidas.

Uma outra característica que leva a aceitação da regra *Maximin* é o fato de as demais alternativas rejeitadas na posição original levarem a resultados de difícil aceitação. Assim sendo, se não há outra teoria cujos resultados todos, lembrando do caráter terminativo, da condição de publicidade e da força do compromisso, levem os contratantes a uma situação de “conformidade”, no sentido de estarem aceitando o que é mínimo, mas certo, então o melhor é seguir a estipulação da dita regra.

Desta forma, Rawls conclui a adequação da regra *Maximin* a escolha dos princípios de justiça na posição original mostrando que quando as três características citadas ocorrem concomitantemente, aí então se tem o que ele definiu de situação paradigmática para a aplicação da referida regra.

Note-se que a regra *Maximin*, na interpretação dada por Rawls, de modo algum aceita, sob a condição do véu da ignorância, que um princípio como o utilitarista venha a ser escolhido, pois o mesmo não alcança o status de melhor entre as piores condições possíveis e passíveis de serem experimentadas pelos contratantes na sociedade.

Como um último argumento a favor dos princípios de justiça em comparação com o princípio utilitarista, Rawls analisa a validade de uma escolha pelo princípio de utilidade média e pelo princípio clássico de utilidade.

Com respeito à validade da escolha pelo princípio da utilidade média, Rawls nega que tal princípio fosse escolhido pelas seguintes razões:

Afirmo que a suposição na qual se apóia o raciocínio a favor do princípio da utilidade média é falha em dois pontos. Primeiro, como não há fundamentos objetivos na posição original para aceitação de probabilidades iguais, ou, na verdade, de nenhuma outra distribuição probabilística, essas probabilidades

são meras suposições. Elas dependem unicamente do princípio da razão insuficiente, e não fornecem um motivo independente para que aceite o princípio da utilidade, ao contrário, o apelo a essas probabilidades é, com efeito, um modo indireto de estipular esse princípio. Em segundo lugar, o argumento utilitarista supõe que as partes não têm vontade ou caráter definidos, e que não têm objetivos finais determinados, nem uma concepção particular de seu próprio bem, que estejam interessadas em proteger. Assim, levando-se em conta os dois pontos juntos, o raciocínio utilitarista chega a uma expressão puramente formal de uma expectativa que, todavia, não tem um significado apropriado. É como se continuássemos a utilizar argumentos probabilísticos e modos de fazer comparações interpessoais muito tempo depois de as condições necessárias para o seu uso legítimo terem sido excluídas pelas circunstâncias da posição original. (Rawls, 2002, p.190)

A primeira parte da negação da validade do princípio da utilidade média, tal como exposto por Rawls nesta passagem, fica evidente pela explicação anterior com respeito à aplicação da regra *Maximin*. Já a segunda parte do argumento apela para o fato do princípio da utilidade média buscar maximizar o ganho médio, ou seja, dentro da expectativa gerada pela aplicação de tal princípio não cabe assumir de forma forte suas expectativas pessoais de vida, dado que em um possível rearranjo da sociedade, pela definição mesma do princípio, a expectativa de todos pode cair de modo a garantir uma média de satisfação. Tal procedimento vai de encontro ao especificado pelo segundo princípio de justiça, de modo que nele, as partes encontram uma garantia de que cada um terá um mínimo para levar adiante suas concepções de vida. Isto garante que em um rearranjo da sociedade as expectativas de todos melhorem e não diminuam, como possivelmente ocorre com o princípio da utilidade média.

No que diz respeito à escolha do princípio clássico da utilidade<sup>5</sup>, Rawls o nega alegando que o mesmo não leva a sério a distinção entre as pessoas. Tal fato é

---

<sup>5</sup> Rawls é confuso na abordagem do princípio utilitarista. O que ele chama de “princípio clássico da utilidade” parece ser uma junção de vários princípios utilitaristas enunciados, por exemplo, por Sidgwick, Mill e Adam Smith. A própria figura do observador imparcial aparece apenas nos escritos de Adam Smith, contudo é creditada a Sidgwick.

observado por se estender o princípio da escolha racional de um homem para toda a sociedade. Como isso é feito? Rawls ao analisar os princípios utilitaristas clássicos elege como formulação principal a que se utiliza da figura do Observador Imparcial. Esse observador é o elemento que agrega em si todos os desejos de todas as pessoas da sociedade, fazendo isso de modo desinteressado e com uma capacidade de raciocínio e de informação suficientemente necessária a uma boa análise dos fatos envolvidos.

Cada pessoa tem um sistema particular de desejos que quer ver satisfeito. Ocorre que agindo em função de seu egoísmo, em um possível confronto com o sistema de desejo do outro, não haverá quem possa decidir a questão, pois cada um está comprometido fortemente com a busca de sua satisfação. O Observador Imparcial evita que se tenha uma situação como essa, na medida em que, como dito acima, ele reúne em si, de modo compreensivo e desinteressado, os desejos de todos os envolvidos em uma dada questão.

A chave mestra da atividade do observador imparcial é a compreensão. É a compreensão quem guia o observador pelo labirinto dos desejos de todos. A decisão final deste expectador especial é fundada na análise, comparação e principalmente na capacidade de compreensão de todos os desejos envolvidos, de modo que o fato de alguns terem, por exemplo, suas expectativas diminuídas em relação aos demais, não perturba o sistema social, pois tal fato é aceito em função de serem todos indivíduos compreensivos.

Uma vez que o observador imparcial concentra em si os desejos de todos, ele se torna um indivíduo único e não uma coletividade que se junta e decide por algo. Os poderes a ele conferidos o fazem o único sujeito capaz de decidir sobre as demandas da sociedade. É por essa característica que Rawls entende que o *Utilitarismo* clássico não leva em conta as diferenças entre as pessoas.



A característica marcante da atuação desse observador é a impessoalidade com que trata os casos. Seu desígnio passa então a ser tomado como padrão de justiça.

Rawls argumenta que para o princípio da utilidade clássica ser tomado como válido é necessário que se reconheça que as partes sejam percebidas como perfeitos altruístas.

A força da compreensão só pode ser entendida como amálgama social se realizada dentro de um conjunto de pessoas cuja personalidade é marcadamente altruísta. Assim, nos diz Rawls a esse respeito: “quanto maior for o saldo líquido de felicidade com o qual possa compreender o sentimento dos outros, tanto mais um altruísta perfeito satisfaz o seu desejo.” (Rawls, 2002, p.204).

Contudo, a existência de uma tal sociedade estaria fadada ao fracasso, pelo menos no que diz respeito ao surgimento de questões de justiça.

A definição do altruísmo é o desejo do bem do outro. Se não há nenhuma demanda, porquanto cada um e todos desejam que o outro seja feliz, ainda que as expensas de sua própria felicidade, então não se verifica nenhuma condição de existência da justiça, dado que a justiça opera no conflito. Portanto, não é possível supor princípios de justiça que se baseiem em posições altruístas radicais, como parece requerer o princípio utilitarista clássico na figura do observador imparcial.

Parece que finalmente se demonstra que, dadas às condições da posição original e do véu da ignorância, as partes não deduziriam outros princípios que não fossem os princípios de justiça de Rawls. Contudo, se os princípios de justiça são preferíveis em face das condições postas, a pretensão de estabilidade requerida por estes princípios ainda não se verifica, como o próprio Rawls admite em sua obra *O Liberalismo Político*. Isto porque a teoria de Justiça é interpretada, ainda que segundo Rawls de

forma equivocada, como uma concepção abrangente, a qual disputará no mercado das concepções abrangentes a preferência dos cidadãos.

### 3 – O LIBERALISMO POLÍTICO

Neste capítulo se buscará compreender como Rawls fortalece a idéia de que sua teoria de justiça deve ser entendida como uma concepção política e não como uma doutrina abrangente. Serão considerados os conceitos de *racional* e *razoável* e o modo como os cidadãos se utilizam de tais conceitos dentro do projeto político de justiça de Rawls. O capítulo se estende ainda sobre a noção de *consenso sobreposto* e começa a delinear um esboço de crítica a possibilidade da existência de tal fato.

A obra *O Liberalismo Político* foi escrita, segundo o próprio autor indica na introdução, para corrigir um grave defeito quanto à estabilidade social, gerada pela teoria de Justiça baseada nos princípios da justiça como equidade.

Parte desse problema decorre do fato de se considerar a justiça como equidade em uma mesma perspectiva em que se considera uma doutrina abrangente. Por outro lado, um outro problema diz respeito ao modo como foi considerada e definida uma *sociedade bem ordenada* demonstrando ser, ainda nas palavras do autor, uma definição pouco realista. Esses dois problemas trouxeram grandes dificuldades à teoria de Justiça como um todo.

Rawls então busca articular uma nova interpretação tanto para o modo de se enxergar os princípios de justiça como equidade quanto para o modo de se definir uma sociedade bem ordenada.

Para levar a cabo suas novas interpretações e chegar a uma situação de ampla estabilidade social, Rawls introduz novos conceitos que ligados aos de *Teoria* o ajudarão a conseguir seu objetivo.

As idéias de concepção política como substituto de doutrina abrangente, de um consenso sobreposto e de uma razão pública, bem como as de concepção política de pessoa e pluralismo razoável em contraste com a idéia de pluralismo simples são as

ferramentas que ajudarão Rawls em sua trajetória rumo à obtenção da estabilidade social.

Voltando aos problemas que marcam a necessidade das mudanças, convém observar como foram tratados esses temas na *Teoria* e como serão rearticulados agora no *Liberalismo*.

A questão da estabilidade surge em alguns casos, segundo mostra Rawls na *Teoria*, “porque um esquema justo de cooperação pode não estar em equilíbrio, e muito menos ser estável.” (Rawls, 2002, p.551). Mas se o esquema é justo, se os cidadãos têm um senso de justiça, como pode ser que esse esquema seja abalado e entre em desequilíbrio? A resposta para isso está na própria psicologia humana, ou seja, uma vez que os princípios de justiça passam a vigorar dentro da sociedade e o véu é totalmente retirado, voltam os poderes da natureza humana e com isso o desejo egoísta de levar vantagem sobre os demais. Assim sendo, alguma situação poderia beneficiar este indivíduo egoísta de modo que ele levasse vantagem dupla sobre todos os demais que cooperaram para o resultado a ser repartido. Esta posição é uma ameaça à condição de estabilidade social, visto que há indivíduos que não agem segundo seu senso de justiça quebrando a confiança que há entre todos. Essa situação pode acontecer porque “agir de forma justa não é, em geral, a melhor resposta de cada homem à conduta justa de seus consórcios.” (Rawls, 2002, p. 552)

Esse cenário não é comum ao esquema da justiça como equidade. Uma sociedade bem ordenada é definida como um espaço efetivamente regulado por uma concepção pública de justiça, que significa, por parte dos indivíduos, aceitar e saber que todos os demais aceitam os princípios de justiça acordados. Não só os indivíduos, mas as instituições sociais obedecem a esses princípios, sendo tal fato de domínio público. Tudo isso, aliado aos próprios princípios de justiça e suas regras de prioridade impedem

que tal condição da natureza humana se manifeste na sociedade ameaçando sua estabilidade. Contudo, esse argumento vale para os indivíduos dentro da posição original. Para manter a estabilidade da sociedade no dia a dia é necessário que outros fatores sejam estimulados nos indivíduos. Tais fatores são organizados em três leis da psicologia humana, a primeira dando conta do fortalecimento dos laços de amizade, a segunda, da criação de vínculos mais fortes entre os indivíduos e a terceira conduzindo a um fortalecimento do senso de justiça traduzido em uma maior preocupação com os beneficiários de uma instituição justa.

Os três princípios da psicologia humana, acima listados, atuam juntos para ajudar na promoção da estabilidade social. Fica estabelecida uma relação intrínseca entre esses tais sentimentos e os dois princípios da justiça como equidade, de modo que ao mesmo tempo em que os princípios conduzem a manifestações dessas leis, essas mesmas leis fortalecem a aplicação dos princípios.

Tal vínculo não se observaria, por exemplo, se fosse tomado como princípio de justiça para a estrutura básica da sociedade o *princípio utilitarista clássico*.

O exemplo que Rawls apresenta diz respeito à aplicação da primeira lei psicológica tratada. De que forma, argumenta Rawls, os vínculos de amizade poderiam ser fortalecidos quando o princípio de justiça favorece mais a alguns que outros, deixando que uns tenham mais benefícios e bem estar que outros sob a premissa de uma maior vantagem para todos? A não ser que os menos privilegiados sejam portadores de uma compaixão, no sentido moral humeano, ou de um altruísmo perfeito, nada garante que um laço de amizade venha a ser fortalecido ou sequer criado diante de tal situação provocada pela aplicação do princípio de justiça utilitarista. Assim sendo, em uma sociedade ordenada por uma concepção pública de justiça utilitarista, a estabilidade estaria sempre ameaçada.

Pode-se resumir a questão da estabilidade, tal como conduzida na teoria da justiça como equidade, com a seguinte afirmação de Rawls: “Podemos supor, portanto, que a mais estável concepção de justiça é aquela que é evidente para o nosso entendimento, congruente com nosso bem, e fundada não na abnegação, mas na afirmação do eu.” (Rawls, 2002, p.554)

Uma vez mostrado como funciona o esquema de garantia da estabilidade social, cumpre mostrar em que sentido é definido o conceito de sociedade bem ordenada na teoria de justiça como equidade.

A palavra chave na definição da sociedade bem ordenada é *publicidade*, no sentido de que são amplamente reconhecidos por todos os princípios de justiça que regem a sociedade. Os membros de tal sociedade, segundo Rawls, têm o forte desejo de seguir os preceitos da justiça. Este é um dos fatores que levam a estabilidade da sociedade quando efetivamente regulada por princípios públicos de justiça, tais como os da justiça como equidade.

O modo como o conceito de sociedade bem ordenada leva ao conceito de estabilidade social mostra que também aquele conceito está envolto na aceitação e no funcionamento das três leis básicas da psicologia humana.

Em uma sociedade bem ordenada é fundamental que os cidadãos tenham desenvolvido uma moralidade que permita entender e comungar dos princípios de justiça. Os cidadãos fazem suas escolhas em virtude do desenvolvimento de certos aspectos de sua psicologia, mas então, sua adesão aos princípios de justiça como equidade é fundamentalmente moral, ou seja, os princípios de justiça como equidade passam a fazer parte de sua concepção de bem, e talvez até mesmo se tornem sua concepção de bem.

Uma vez que a adesão aos princípios da justiça como equidade é moral, tal atitude torna a teoria da justiça como equidade uma concepção de bem abrangente. Ora, Rawls reconhecerá no *Liberalismo Político* que um fato marcante das democracias constitucionais modernas é o fato do pluralismo, ou seja, a existência de diversas concepções de bem abrangentes. Tais concepções não somente existem, mas são, muitas vezes, plenamente incompatíveis entre si. Se for assim, o desejo da sociedade bem ordenada fica afetado pelo fato da teoria de justiça que a regula ter o status de uma concepção de bem abrangente, o que significa que a adesão dos cidadãos se dá nos moldes da moral. Mas, uma vez que dificilmente as pessoas abrem mão de suas convicções morais em função de outra, claramente a questão da estabilidade fica afetada e esta sociedade não pode ser dita bem ordenada.

Uma outra questão que nasce da consideração da justiça como equidade como uma doutrina abrangente é que a teoria como um todo passa a ter uma base metafísica, ou seja, passa a afirmar uma certa verdade sobre como o mundo deve ser. Isso vai de encontro ao desejo de Rawls de que sua teoria seja vista como política e não metafísica. Este ponto será retomado mais tarde.

Essas duas questões, a estabilidade e o conceito de sociedade bem ordenada, serão revistas por Rawls a fim de evitar as dificuldades assinaladas.

No intuito de promover as mudanças necessárias em sua teoria, as quais estão expostas em seu livro *O Liberalismo Político*, Rawls dá como primeiro passo a mudança no estatuto de sua teoria, pretendendo que a mesma deixe de ser interpretada como uma concepção abrangente e passe a ser apresentada como uma concepção política. Essa mudança tem o benefício de não o obrigar a se comprometer com qualquer das concepções abrangentes encontradas na sociedade. Contudo, esta seria a

concepção política que expressa de um modo refletido as convicções morais, filosóficas e religiosas que cada um dos cidadãos tem. Este ponto será esclarecido mais adiante.

O propósito principal do Liberalismo Político é responder a duas perguntas tidas como fundamentais, a saber: “Qual a concepção de justiça mais apta a especificar os termos eqüitativos de cooperação social entre os cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, de uma geração a seguinte?” (Rawls, 2000, p.45). A esta questão se soma a segunda, a saber: “Como os cidadãos, que continuam profundamente divididos em relação às doutrinas religiosas, filosóficas e morais, mantêm, apesar disso, uma sociedade democrática justa e estável?”. (Rawls, 2000, p.52) Para falar da concepção de justiça que responde a primeira questão, Rawls, retoma os passos iniciais da *Teoria*. Antes, contudo, apresenta o que ele entende por uma concepção política de justiça.

A concepção política de justiça é definida com recurso a três características inerentes a essa concepção. São elas:

1 – **É uma concepção moral de tipo especial** – Dizer que a concepção política é uma concepção moral é estar falando de uma atuação de vigilância da observação dos princípios de justiça. Não se quer dizer com tal traço moral que a concepção faça qualquer afirmação sobre o que é melhor ou pior na sociedade, mas apenas, que chama atenção para o cumprimento dos preceitos acordados e aceitos na posição original. Todos têm o dever moral de assumir e cumprir os preceitos de justiça com os quais concordaram.

2 – **É uma visão auto sustentada** – Apesar da concepção política espelhar de algum modo as muitas doutrinas abrangentes existentes na sociedade, a mesma não é derivada e nem é apresentada como uma doutrina abrangente. O termo que Rawls usa para caracterizar esse aspecto da concepção política é *módulo*. A concepção política é



um módulo no sentido matemático de não assumir um valor qualquer. As doutrinas abrangentes podem assumir valores positivos e negativos perante a sociedade, uma concepção política não. Ela se mantém neutra, apenas coordenando as demandas das doutrinas abrangentes em relação aos princípios de justiça.

**3 – O seu conteúdo é comprometido com a cultura política pública da sociedade democrática** – O modo como são interpretadas e aceitas as instituições da sociedade ao longo da história da democracia constitui um pano de fundo que é levado em conta na concepção política de justiça. Como constituinte desse pano de fundo estão três idéias absolutamente importantes para a concepção política de justiça. São elas: a idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, a idéia de que os cidadãos são pessoas livres e iguais e, finalmente, a idéia de uma sociedade bem ordenada como sendo aquela regulada por uma concepção política de justiça, observado aí a questão da publicidade.

A partir dessas características, Rawls entende que sua concepção política de justiça, expressa pelos dois princípios de justiça, pode ser objeto do que ele chamará de um *consenso sobreposto*, o qual se define, grosso modo, como alvo de uma aceitação pública irrestrita de seu conteúdo.

Uma vez apresentada à concepção política de justiça, é possível retomar à primeira questão e tentar responde-la.

Em primeiro lugar é preciso fixar a idéia de que o tipo de sociedade para a qual procuramos princípios de justiça é definida como sendo um sistema equitativo de cooperação no decorrer do tempo, de uma geração até a outra.

Alguns aspectos especiais dessa sociedade devem ser definidos para que se alcance à resposta para a primeira questão. Entre esses aspectos está à compreensão do significado do termo cooperação.

Rawls faz uma análise dos três elementos que compõem a idéia de cooperação social. Em primeiro lugar, a cooperação é distinta das obrigações, por exemplo. Uma obrigação não expressa publicamente as regras de ação, a menos que lhe seja útil. Ao passo que uma cooperação tem suas regras aceitas publicamente, de modo que todos os que nela se envolvem sabem o que fazer e sabem que os demais também sabem.

Em segundo lugar, a cooperação é equitativa, ou seja, os termos que cada participante aceita são passíveis de aceitação pelos demais.

Em terceiro lugar, na idéia de cooperação está envolvida uma idéia de vantagem racional. Essa vantagem racional nada mais é que o objetivo particular de cada um dos envolvidos na cooperação, ou seja, ao cooperar, cada membro da sociedade se vê mais perto de atingir seu objetivo particular ou realizar sua concepção de bem.

Um segundo aspecto especial dessa sociedade é o conceito de pessoa.

Uma característica interessante do conceito de pessoa, dentro dos propósitos do liberalismo político de Rawls, é o fato de ser condizente com o conceito de sociedade admitido. Rawls define pessoa da seguinte maneira: "... uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão, isto é, um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade por toda a vida." (Rawls, 2000, p.60). Esse cidadão não só é um membro cooperativo por toda a vida como também tem a característica de ser livre e igual. Segundo Rawls: "A idéia básica é que, em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, ligados a essa faculdade), as pessoas são livres" (Rawls, 2000, p. 61).

Uma vez apresentadas algumas das características especiais que essa sociedade possui, cumpre verificar de que modo se pode chegar aos princípios de justiça que

efetivamente regularão a estrutura básica da sociedade e estabeleceram os termos equitativos da cooperação social.

Conforme dito anteriormente, o procedimento usado no *Liberalismo Político* é igual ao usado na *Teoria*. O caminho para se chegar aos princípios é o já conhecido artifício da posição original com a já conhecida ação do véu da ignorância. As deduções são as mesmas usadas na *Teoria*, exceto no que diz respeito a uma dada terminologia, qual seja, o que é buscado agora são princípios de justiça que componham uma concepção política de justiça, de modo que não haja mais espaço para qualquer interpretação de tais princípios como sendo uma concepção abrangente.

Seguidas as condições da posição original chega-se aos seguintes princípios de justiça, os quais, como dito acima, comporão a concepção política de justiça:

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

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 primeira questão tida como fundamental para o *Liberalismo Político* recebe como resposta um argumento já apresentado na *Teoria*, devidamente revalidado quanto aos conceitos, de modo a não permanecer no erro apontado na *Teoria*.

Há alguns problemas no modo como Rawls desenvolve seu argumento para chegar aos princípios de justiça mesmo aqui no *Liberalismo Político*, por exemplo, a concepção de pessoa usada, e sua característica particular de ser plenamente cooperativa

trazem consigo o problema de saber se pessoas reais, sujeitas aos problemas da vida real, de fato endossariam tais princípios. Mas esta e outras questões com relação à resposta para a primeira questão fundamental não são de interesse primordial para este trabalho, antes, é na resposta dada à segunda questão, a saber, de que modo essa sociedade consegue estabilidade, mesmo existindo em meio a doutrinas abrangentes tão diferentes e inconciliáveis, que reside o real interesse do trabalho.

A hipótese sustentada é que a força do consenso sobreposto, mesmo atuando sobre indivíduos razoáveis, não é suficiente para se garantir o endosso maciço ao redor dos princípios de justiça, ou melhor, da concepção política de justiça.

Se for verdadeira a hipótese, então, é possível retomar uma variante do *Utilitarismo* para assumir o posto de princípio de justiça para a sociedade. Nesse caso, o *Utilitarismo* clássico de Sidgwick, expresso em seu livro *Os Métodos de Ética* é o mais indicado candidato a este posto. No entanto, cumpre chamar a atenção para o fato de que a retomada da doutrina utilitarista, em seu viés clássico, surge, por assim dizer, para ocupar o lugar vago deixado pela teoria de justiça de Rawls.

Antes de entrar na análise da segunda questão e de sua resposta, é interessante verificar duas noções que abrirão caminho para o desenvolvimento do argumento a favor do consenso sobreposto, a saber, o conceito do razoável e do racional.

### **3.1 – O RAZOÁVEL E O RACIONAL**

Antes de mais nada, é importante lembrar que o ponto de partida da *Teoria* é o de uma sociedade que se define como sendo um sistema equitativo de cooperação entre os indivíduos. Estes indivíduos são vistos como pessoas livres e iguais, membros normais e plenamente cooperativos, livres de qualquer das agruras sociais a que estão submetidos todos os cidadãos em nossa sociedade, por exemplo, tais como, doenças, deficiências ou qualquer incapacidade temporária, e são assim por toda vida...

O senso comum apresenta algumas definições do razoável e do racional que não são válidas dentro da concepção política da justiça como equidade.

De acordo com o senso comum todas as pessoas sabem, em algum sentido, diferenciar uma atitude racional de uma atitude razoável na medida em que por racional se entende tudo aquilo que é possível realizar e por razoável toda ação envolta em considerações morais por todos os envolvidos na ação.

Assim, atitudes racionais são consideradas comumente como atitudes corretas dentro de um certo limite. Por exemplo, quando se está com pressa para se chegar a um hospital e as vias de trânsito estão congestionadas, é racional que use o acostamento para se livrar do congestionamento e chegar o mais rápido possível ao hospital. Contudo não seria nada razoável que todos passassem a se utilizar do acostamento simplesmente para fugir do congestionamento, pois desse modo, na hipótese de um carro “quebrar” em uma das faixas da via não poderia fazer uso do acostamento, tendo que permanecer parado na faixa em que está piorando a situação para todos.

A ação racional não pressupõe uma consideração moral forte com o outro. Ela expressa somente uma relação econômica entre meios e fins. É possível que não haja sequer, em se tratando de uma ação racional, consideração moral com o próprio agente, ou seja, pode ser o caso que o fim desejado com a ação não beneficie em nada o próprio agente.

Uma ação razoável é comumente entendida como uma atitude onde o agente leva em consideração os propósitos do outro. Ser razoável é tomar a posição do outro. Assim, uma atitude razoável é profundamente marcada por considerações morais para com o agente mesmo e para com os demais envolvidos na ação.

Essa distinção que o senso comum faz entre o indivíduo racional e o indivíduo razoável leva em conta aspectos da cooperação social. Uma atitude racional negativa

que se beneficia da cooperação social sem se engajar na mesma é profundamente repelida pela sociedade. A famosa lei de Gérson, “o querer levar vantagem sempre” é socialmente combatida. Contudo, nessa mesma perspectiva, a do senso comum, ser plenamente razoável é impossível, pois, como o exemplo do congestionamento a caminho do hospital mostra, há momentos em que na vida prática temos que agir de modo puramente racional.

Em uma sociedade bem ordenada, nos moldes da *Teoria*, os conceitos de racional e razoável quando aplicados a tais cidadãos, ganham um contorno diferenciado.

Os indivíduos racionais são dotados das seguintes características: apesar de se envolverem em empreendimentos cooperativos, não se dispõem a obedecer quaisquer princípios que estabeleçam termos equitativos de cooperação. Estes indivíduos estão sempre à espera de uma oportunidade para burlar as regras de cooperação em seu benefício. Eles reconhecem as regras, as aceitam publicamente (o fazem de modo dissimulado), mas não as seguem conforme todos esperam que eles as sigam. Tais agentes têm capacidade de julgamento e deliberação, mas lhes falta “a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem.” (Rawls, 2000, p.95).

No que diz respeito aos indivíduos razoáveis, sua caracterização é feita nos seguintes moldes: são pessoas dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação, submetendo-se a eles de modo voluntário, dado que os demais farão à mesma coisa. Os termos da cooperação são aceitáveis porque levam todos ao desfrute de vantagens que de outra forma não seriam possíveis. Não há entre os indivíduos razoáveis o desejo de burlar os acordos. Talvez, se tudo corresse conforme a

descrição psicológica dos indivíduos razoáveis, nem mesmo haveria a necessidade de burlar os acordos.

Mesmo sendo idéias tão distintas (e Rawls diz que o razoável não é para ser visto como uma dedução do racional) elas funcionam como complementares.

Não é possível a existência de agentes puramente racionais ou razoáveis. Rawls explica essa impossibilidade da seguinte maneira: “Agentes puramente razoáveis não teriam fins próprios que quisessem realizar por meio da cooperação equitativa; agentes puramente racionais carecem do senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das reivindicações dos outros”. (Rawls, 2000, p.96).

O indivíduo na posição original tem aspirações do âmbito do racional, enquanto que, uma vez admitidos os princípios de justiça, nas condições equitativas previstas na própria definição de sociedade e pessoa, suas aspirações seguem o âmbito do razoável. Nesse sentido essas idéias se complementam.

Embora a condição de razoabilidade seja a condição que prevalece dentro da sociedade democrática, o fato do pluralismo razoável, enquanto característica marcante dessa mesma sociedade, se constitui em um problema para a continuidade da mesma.

Ter uma concepção de bem é parte dos poderes morais que os cidadãos têm. Essa concepção de bem é expressa em uma concepção mais abrangente de vida, ou seja, se expressa em uma crença sobre determinadas verdades, sejam elas do âmbito filosófico, religioso ou moral. Tais crenças são particulares, e por isso mesmo, variam muito de pessoa para pessoa. Rawls acredita que essa variedade de crenças, ou de concepções abrangentes é fruto do exercício da razão humana dentro de instituições livres de uma democracia. O que parece um simples exercício da liberdade, na verdade, se mostra como um grave problema a ser administrado, qual seja, como evitar que uma determinada crença ou concepção abrangente se afirme sobre as demais como a única

verdade, vindo a prejudicar a estabilidade social pelo descumprimento das regras de cooperação?

Essa possível querela entre as doutrinas abrangentes razoáveis, Rawls trata como limites do juízo, ou seja, na medida em que nós, enquanto agentes racionais e razoáveis, possuidores de pelo menos uma concepção abrangente usamos nossos poderes morais em um julgamento qualquer, temos uma tão grande gama de fatores a levar em consideração e a interpretar que dificilmente chegaremos as mesmas conclusões que os demais membros envolvidos na questão e também possuidores das mesmas características que nós.

As nossas crenças, nossas afirmações de valores estão limitados de muitos modos dentro da sociedade, dado a nossa condição de ser razoável. O fato de nos enxergarmos e enxergar aos outros como cidadãos livres e iguais deixa a questão da discordância tanto mais complexa. Uma explicação dada por Rawls para um possível desacordo razoável ajuda a ver o grau de complexidade que a questão envolve:

Digamos que a discordância razoável seja discordância entre pessoas razoáveis, isto é, entre pessoas que realizaram suas duas capacidades morais num grau suficiente para serem cidadãos livres e iguais de um regime constitucional, e que têm o desejo constante de honrar os termos equitativos de cooperação e de serem membros integralmente cooperativos da sociedade. Dadas as suas capacidades morais, compartilham uma razão humana comum e capacidades semelhantes de pensamento e julgamento: conseguem fazer inferências, ponderar evidências e equilibrar opiniões conflitantes. (Rawls, 2000, p.99).

O problema em relação à discordância entre as doutrinas abrangentes razoáveis, e, portanto, entre os cidadãos razoáveis que as professam, é a condição de igualdade em que ambos se encontram. Cada um é plenamente capaz de argumentar em favor de sua visão abrangente, defendendo-a como a verdadeira ou completa e não há nenhuma razão aparente para se crer na afirmação do outro, por mais que se respeite sua condição de igual. Em uma sociedade assim, como esperar que seus cidadãos, mesmo a pretexto de



sua razoabilidade, entrem em acordo sobre a forma de coordenar as diferentes concepções abrangentes existente, de tal modo que nem se vejam prejudicados em sua crença, nem se vejam favorecidos?

### **3.2 – O CONSENSO SOBREPOSTO**

A idéia de um consenso sobreposto surge pela segunda consideração principal tratada pelo *Liberalismo Político*, a saber, como é possível uma sociedade democrática bem ordenada pelos princípios da justiça como equidade manter-se unida e estável face ao fato do pluralismo razoável?

Se o pluralismo razoável, caracterizado como é pela existência de doutrinas abrangentes divergentes, constitui-se no problema a ser resolvido, fica claro que não será com recurso a afirmação de uma doutrina abrangente qualquer que se conseguirá tal unidade e estabilidade social. Contudo, se os cidadãos não vão estar unidos em torno de um valor afirmado por uma doutrina abrangente qualquer, pelo que se unirão? Que tipo de idéia pode assegurar o endosso dos cidadãos de uma sociedade que se caracteriza por diferentes e incompatíveis visões de bem?

Assumindo que os princípios de justiça que regulam as instituições da estrutura básica dessa sociedade componham a concepção política de justiça aceita, resta então, no intuito de se conseguir a resposta para estabilidade e unidade social, introduzir uma outra idéia cara ao *Liberalismo Político* (de Rawls), a saber, a idéia de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis.

O termo mais importante no processo de obtenção da estabilidade e unidade social via consenso sobreposto é “político”. O termo “político” assume um valor neutro, difere, por isso mesmo, das concepções abrangentes que afirmam um valor (positivo ou negativo) sobre algo.

A concepção política de justiça não assume um valor determinado sobre qualquer concepção abrangente, a não ser quando necessário para afirmar seu valor próprio. Assim, ela especifica apenas os termos em que a cooperação social será feita e o modo como os principais direitos e benefícios serão distribuídos.

Por não fazer nenhum tipo de afirmação de valor frente às concepções abrangentes, essa concepção política de justiça pode ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis. Como se dá isso? Grosso modo, cada uma das concepções abrangentes razoáveis vê representada na concepção política de justiça algo substancial acerca da sua crença.

Deixando por um momento a definição do consenso sobreposto de lado, cumpre observar que em uma democracia os valores políticos são dados como resultado do poder do cidadão, ou seja, o cidadão em sua condição de igualdade e liberdade com os demais, estabelece quais são os valores políticos que terão peso e validade dentro da sociedade. Mas, mais uma vez, surge o problema sobre a aceitação de certos termos estabelecidos como valores políticos que, na verdade, apenas visam promover uma dada concepção abrangente qualquer.

Os direitos e deveres mais fundamentais da sociedade democrática, dentro do liberalismo político, estão expressos em sua carta fundamental, a saber, sua Constituição. Contudo, mesmo a Constituição com toda sua força política pode ser objeto de críticas e afirmações de ilegitimidade, bastando para isso que determinados conteúdos não estejam suficientemente justificados perante todos os cidadãos.

A questão que fica é entender como o poder político dos cidadãos pode ser exercido de maneira justificada ou justa. Nas palavras de Rawls: "... a luz de que princípios e ideais devemos, enquanto cidadãos livres e iguais, ter condições de nos vermos no exercício desse poder, se nosso exercício precisa ser justificável para outros

cidadãos e deve respeitar o fato de serem razoáveis e racionais?” (Rawls, 2000, p.182). A resposta a essa questão passa pelo reconhecimento de que cada cidadão aceita e acata os princípios e ideais contidos na constituição, ou como diz Rawls: “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). A este fato, a aceitação consensual dos termos constitucionais, Rawls chama de *Princípio Liberal de Legitimidade*.

O poder político do cidadão é legítimo na medida em que está de acordo com os preceitos constitucionais, os quais, por sua vez, estão de acordo com a concepção política de justiça e recebem plena adesão de todos os cidadãos. Isso significa, entre outras coisas, que uma querela entre valores não políticos, ou valores de verdade expressos em uma concepção abrangente qualquer, só pode ser resolvida com o recurso da observação dos valores políticos expresso, por exemplo, na constituição, ou mais fundamentalmente, na concepção política de justiça.

O ponto enfatizado na solução de um problema de discordância quanto aos fundamentos constitucionais ou quanto a divergências entre doutrinas abrangentes é a condição da razoabilidade, da liberdade, da igualdade, ou mais completamente, dos limites do juízo.

A aposta de Rawls é sempre esse caráter forte dos poderes morais humanos. A condição da razoabilidade é de tal modo forte nos cidadãos que estes abrem mão de suas convicções para respeitar a convicção do outro e não reclama para si maiores e melhores condições, dadas pelo Estado, de publicidade com relação a sua concepção abrangente.

Rawls supõe que ninguém irá querer usar a máquina do Estado, o poder coercitivo do Estado para favorecer sua visão abrangente mais que as demais. Vai mesmo mais além e diz: “...é vital para a idéia de liberalismo político que possamos, sendo perfeitamente coerentes, afirmar que não seria razoável empregar o poder político para impor nossa própria visão abrangente, que devemos, sem duvida, defender como razoável ou verdadeira”. (Rawls, 2000, p. 184)

Mas mesmo fazendo essas suposições tão fortes, Rawls se pergunta, e coloca como a questão fundamental do liberalismo, como é possível afirmarmos nossa concepção abrangente e ao mesmo tempo reconhecer que as demais concepções têm um peso igual na sociedade? Este é o ponto fundamental para a estabilidade da sociedade.

Se a questão é recorrente ao longo da obra *O Liberalismo Político*, a resposta o é na mesma medida. Para Rawls a única maneira de responder adequadamente a essa questão é lembrar que estamos tratando de uma sociedade democrática, constitucional e (principalmente) liberal, o que significa que tratamos com pessoas que se caracterizam por serem racionais e razoáveis, livres e iguais. Além disso, os termos de cooperação são apresentados de maneira política e não na forma de uma concepção abrangente. Os termos não lhes são impostos, antes, são escolhidos por eles próprios em condições especiais de negociação. A estabilidade se dá no *consenso*.

Como um resumo bem básico, pode-se dizer que a idéia de um *consenso sobreposto* é possível desde que as concepções abrangentes professadas pelos cidadãos não sejam tão abrangentes ao ponto de solapar os fundamentos democráticos liberais da sociedade, propiciando assim um endosso a uma concepção política de arranjo social.

#### 4 – ALGUMAS CRÍTICAS AO CONCEITO DE CONSENSO SOBREPOSTO

Neste capítulo são realizadas considerações críticas sobre a noção de *consenso sobreposto* a partir da obra de Amartya Sen, *Desigualdade reexaminada*, e do artigo do Peter Steinberger, *The impossibility of a “Political” Conception*.

A partir desses dois autores são feitas tentativas de se demonstrar que os princípios de justiça de Rawls não alcançam a estabilidade desejada, não sendo, portanto, possível estabelecer um consenso sobreposto nos moldes que Rawls propusera.

Como uma primeira possibilidade de crítica ao conceito de consenso sobreposto, entendido como resultado da aceitação da concepção política de justiça, a obra de Amartya Sen, *Desigualdades reexaminadas*, levanta algumas importantes objeções ao desenvolvimento de tal consenso. Na verdade, as críticas de Sen, na citada obra, não são dirigidas diretamente ao problema do consenso sobreposto, focalizam muito mais a interpretação da liberdade, sua prioridade e o modo como esta é pretensamente igualada na sociedade. Diz respeito também à crença nos bens primários como meios eficazes de diminuição das desigualdades encontradas na estrutura básica da sociedade. Ainda que suas críticas se concentrem na concepção política de justiça de Rawls, expressa em seus dois princípios de justiça, a força de suas objeções se constitui em um possível empecilho à realização do almejado e necessário consenso sobreposto.

Amartya Sen defende em seu livro *Desigualdades reexaminadas* que o foco das ações de uma teoria de justiça qualquer deve estar sobre dois aspectos importantes da própria vida humana em sociedade, a saber, sobre os *funcionamentos* e as *capacidades* de cada pessoa.

Funcionamentos são estados e atitudes que as pessoas têm frente a determinadas coisas no desenvolvimento de sua vida. O exemplo que Sen mostra com o intuito de esclarecer o que são funcionamentos é o caso da bicicleta.

Uma bicicleta é um objeto que serve, basicamente, para transportar pessoas. Mas pode-se ampliar o uso deste objeto para, além de transportar pessoas, transportar também cargas. Ela pode ser usada não só para transportes em geral, no sentido de um trabalho qualquer, mas para lazer. Mas, uma bicicleta pode despertar certos sentimentos de prazer em alguém que observar outro a passar pedalando, ao passo que pode gerar sentimento de desprazer no que pedala, pelo cansaço. Os muitos usos possíveis de uma bicicleta ilustram o que é um funcionamento.

A vida de uma pessoa pode assumir diversas possibilidades e se compõe de diversos estados. Cada uma dessas possibilidades representa um funcionamento diferente para o qual a pessoa tende, dentro dos quais, certos estados (sejam psicológicos, naturais ou sociais) devem ser satisfeitos.

Para que um funcionamento seja adequadamente exercido é necessário que a pessoa tenha certas capacidades. Capacidades são meios necessários para a realização de um funcionamento. Assim, nota-se que as capacidades se ligam às liberdades que a pessoa tem para fazer algo, em especial para levar a cabo seu funcionamento.

Antes de defender que o foco de uma teoria de justiça deva estar sobre os funcionamentos e capacidades, Sen analisa a questão da igualdade de forma ampla. Toda teoria de justiça que tente ordenar a sociedade, o faz em função da igualdade de algo. No caso da teoria de justiça de Rawls o que é igualado são as liberdades fundamentais e os bens primários.

Sen aponta que nesse jogo pela busca do que deve ser igualado as teorias sempre andaram ao redor de duas idéias fundamentais: igualar meios ou igualar resultados. Mas

tanto em um como em outro modo de avaliar a igualdade os resultados são incompletos, pois ao se atingir a liberdade como resultado não significa que se possa assegurá-la. Ao mesmo tempo, dispor de meios para a obtenção de liberdades não significa se transformar em alguém apto a desfrutar dessa mesma liberdade.

Como os problemas expostos acima dificultam o uso e aceitação de uma teoria de ordenação política e de justiça, Sen estabelece como a *variável focal* de sua teoria, que vem a ser o ponto central sobre o qual a igualdade se dá, como sendo a capacidade de realização, envolvidos aí os conceitos de funcionamento e capacidade.

A teoria de Amartya Sen trata da liberdade de uma maneira diferente daquela encontrada em *Uma Teoria da Justiça* ou no *O Liberalismo Político* de Rawls.

A principal característica da crítica de Sen a Rawls é feita com base nessa abordagem diferenciada do conceito de liberdade e da crítica feita à extensão do conceito de tolerância, tal como encontrado no liberalismo político rawlsiano.

Um conjunto de liberdades básicas é especificado como prioritário pelo primeiro princípio político de justiça a que os cidadãos chegam após as devidas reflexões na posição original. Tal princípio diz que cada pessoa tem igual direito a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com um esquema similar de liberdades para todos. Mas o que visa garantir esse “esquema plenamente adequado” de liberdades a que cada um tem direito? Dentre outras coisas, essas liberdades visam garantir que cada cidadão tenha condições de propor para si um projeto de vida que seja compatível com os demais cidadãos. Outra garantia é de que cada cidadão terá seu respeito garantido, sua dignidade preservada. Mas o que talvez seja a mais fundamental garantia é que cada cidadão poderá dispor da liberdade como um dos bens primários básicos que serão igualmente distribuídos na sociedade de acordo com sua vontade.

Um bem primário é algo que Rawls definiu como sendo de desejo de qualquer pessoa racional. Todos desejam, segundo Rawls, direitos, renda e riqueza, oportunidades, e outros bens. Desejam como fins em si mesmos? Não, desejam como meios eficazes para a promoção de um fim maior, qual seja, sua concepção de bem.

A liberdade que faz parte do pacote de bens primários é afirmada como um meio para outro fim maior. A prioridade da liberdade no sistema rawlsiano significa apenas que sem tais liberdades não é possível exercer o papel democrático de cidadão, tal como o estabelecido por uma democracia constitucional moderna. Desse modo, não se pode negociar qualquer uma dessas liberdades sem que se queira perder o status de cidadania igual. O único modo de se diminuir ou até se extinguir, justificadamente, uma dessas liberdades é na hipótese de conflito entre elas mesmas.

Sen observa que a mera obtenção destas liberdades em conjunto com os demais bens primários não é suficiente para promover substancialmente a concepção de bem que cada indivíduo tem.

Em uma sociedade como a brasileira, a certeza de desfrutar das liberdades básicas e a possibilidade de contar com um pacote de bens primários, como os que Rawls nos apresenta, não nos garante um efetivo desfrute do plano de vida que temos. A violência, o descaso com a saúde pública, a falta de saneamento básico, o péssimo trato com as questões ambientais são alguns dos problemas que nos impedem de viver nossa concepção de bem plenamente, ainda que beneficiados pelo esquema amplo de liberdade. Por isso, no que diz respeito às liberdades, Sen desloca o foco de seu uso como meio e passa a considerá-la em sua extensão.

Para Sen, é a capacidade de usufruir a liberdade que deve ser igualada. Cada cidadão deve ter assegurado as capacidades para levar a cabo o funcionamento que melhor representa sua expectativa de vida.



Definindo sua visão, Sen assevera: “Na apreciação “baseada na capacidade” [capability-based assessment] da justiça, as pretensões individuais não devem ser avaliadas em termos dos recursos ou bens primários que as pessoas respectivamente detêm, mas pelas liberdades que elas realmente desfrutam para escolher as vidas às quais elas têm razão para dar valor.” (Sen, 2000, p.136).

As liberdades a que Rawls dá prioridade acabam por se transformar em liberdades meramente formais, bem ao contrário do que ele mesmo pretendia, uma vez que elas parecem não garantir nada quanto à condição de desfrute, por exemplo, da qualidade de vida alcançada.

Sen tenta explicar esse fato mostrando que pode haver uma dificuldade em relação ao poder de transformação de recursos em liberdades que sejam, de fato, substantivas. Podemos ter todos os bens primários que precisamos para ser quem queremos ser, mas se não tivermos capacidade para converter esses bens em uma liberdade substantiva, de nada adiantará a posse dos referidos bens. O que é chamado de liberdade substantiva é justamente a capacidade de transformar os bens acessíveis em capacidades que nos auxiliem a não só buscar nossos fins, mas, sobretudo, a mantê-los.

Uma outra crítica que Sen endereça a Rawls, em relação a sua formulação do liberalismo político, é quanto ao uso do termo *político*.

Foi mostrado que na acepção de Sen as liberdades que Rawls prioriza não são senão liberdades formais. A mesma crítica pode ser feita com relação ao objetivo da concepção política de justiça. Sen vê problemas na abordagem que Rawls faz com relação ao objeto da concepção política de justiça. Para Rawls, sua concepção política de justiça tem como objeto as instituições políticas, sociais e econômicas, ou seja, a estrutura básica da sociedade. Nela, segundo Rawls, estão os principais problemas de desigualdade, dado ao fato de nela serem distribuídos os direitos e deveres e as

principais vantagens advindas da cooperação social. Contudo, as instituições sociais, políticas e econômicas, em si mesmas, não são alvos dos princípios. As ações que as instituições promovem dentro da sociedade estão no escopo dos princípios políticos de justiça, mas nada é dito sobre a justiça da existência de tal ou qual instituição social.

O exemplo que Amartya Sen dá para ilustrar esse fato, diz respeito à atuação política do Imperador Haile Selassie, da Etiópia. Diz Sen que durante a vigência da fome em 1973 na Etiópia, tal Imperador não tomou qualquer medida para atenuar ou acabar com a fome em seu país. Justificou tal ausência de atitude citando um princípio no qual afirmava que quem não trabalhava não tinha qualquer direito a alimentação.

A estrutura básica na Etiópia de Selassie incluía a instituição da fome como um princípio de justiça social, na medida em que “premia” apenas aos indivíduos ativos dentro da sociedade. É justo que os escassos alimentos sejam distribuídos entre os que trabalham e que os que não trabalham sejam penalizados com a fome.

A concepção política de justiça de Rawls se concentra na coordenação de doutrinas abrangentes razoáveis dentro de uma democracia constitucional liberal, formada por cidadãos racionais e razoáveis, membros plenamente cooperativos por toda a vida.

O político em questão, em sua concepção de justiça, recai sobre a capacidade de tolerância requerida dos cidadãos. Assim, se não há o pressuposto da tolerância, da razoabilidade, da Democracia, a concepção política de Rawls fica impedida de emitir qualquer juízo sobre problemas como o ocorrido na Etiópia de Selassie. Desse modo, a concepção política de justiça nada tem a dizer sobre Selassie ou sobre suas práticas dado o fato do mesmo não atender aos requisitos básicos para se enquadrar no escopo da ação de uma concepção política de justiça.

Sen diz que mesmo onde não haja o pressuposto da tolerância entre doutrinas abrangentes, sejam elas racionais ou razoáveis, deve haver a intervenção de princípios de justiça. Não se pode considerar uma concepção política de justiça que não ofereça soluções para problemas, também políticos, em regiões onde a disputas entre concepções abrangentes não sejam razoáveis.

Essa deficiência da definição de atuação política da concepção política de justiça de Rawls é outra das críticas que Sen faz ao seu projeto de justiça. Se os princípios de justiça de Rawls se limitam politicamente em tal estreiteza de ação, talvez seja melhor considerar uma outra formulação onde a justiça seja tratada de modo mais substancial, pois como diz Sen: “há muitas questões evidentes de justiça e injustiça envolvidas na escolha política de instituições sociais no mundo todo, e não é fácil aceitar a definição de uma concepção política de justiça que as exclui de consideração por serem ideologicamente distantes das democracias constitucionais.” (Sen, 2000, p.133).

Uma outra vertente de crítica é apresentada em um artigo intitulado *The impossibility of a “Political” Conception*<sup>6</sup>, assinado por Peter Steinberger. São feitas importantes considerações críticas ao fato de Rawls descolar sua concepção política de formulações metafísicas e morais. Para Steinberger qualquer afirmação política, por si só, reflete um compromisso com bases metafísicas e morais.

A concepção política de justiça de Rawls tem como uma das principais características o afastamento de toda e qualquer concepção abrangente, isto porque funcionar como uma doutrina abrangente significa de alguma maneira propor fatos e entendimentos que são tidos como verdadeiros.

O fato do pluralismo razoável mostra que na sociedade democrática constitucional moderna há uma ampla gama de concepções abrangentes que fazem

---

<sup>6</sup> Este artigo encontra-se em the Journal of Politics, vol.62, n. 1, february, 2000, p 147 – 165.

afirmações pretensiosamente verdadeiras. Esse fato é uma decorrência da própria noção de democracia, do exercício dos poderes morais dos cidadãos e do lugar privilegiado ocupado pela noção de liberdade igual entre outros fatores. A existência dessas concepções é permitida, sem maiores problemas.

Sendo então o pluralismo razoável um fato concreto das sociedades democráticas modernas e se cada uma delas é capaz de fazer uma afirmação de verdade para a qual está pronta a argumentar de modo a defendê-la de qualquer ataque, há uma grande possibilidade de se começar uma crise social sem precedentes que solaparia toda a sociedade. Não é possível então deixar que tais concepções simplesmente existam por si dentro da sociedade sem que haja qualquer marco regulatório da atuação delas.

Para que seja possível uma regulação efetiva da ação de uma concepção abrangente, é necessário que aquele que se candidate ao posto não faça qualquer afirmação de verdade substantiva, pois de outro modo, o que se estaria propondo como juiz das atuações de tais concepções abrangentes seria, na verdade, uma outra concepção abrangente. Senso assim, os participantes de qualquer das concepções abrangentes não teriam nenhuma razão, a priori, para abandonar a crença em sua concepção abrangente e assumir a verdade de uma concepção que se quer juiz das demais.

Diante da impossibilidade de uma concepção abrangente ser juiz das demais se faz necessário que quem quer que se candidate a esse cargo tenha uma atuação política, no sentido de não fazer afirmações de verdade, mas de trazer termos sob os quais possa haver concordância. Esse aspecto da teoria de Rawls já foi explicado quando se falou dos limites do juízo.

A concepção política então é algo que agrega as concepções de verdade, sem ser ela mesma uma afirmação de verdade. É nesse ponto que se faz a diferenciação entre uma posição moral e metafísica e uma posição política.

A posição moral é uma posição que faz afirmações sobre a validade ou não de certas condutas. Rawls diz que a concepção política de justiça é moral. Mas é moral em um sentido diferente daquele em que afirmamos que uma ação é moral ou imoral, ou seja, não tem substancialmente algo de moral, pois não afirma nada em termos de valor. A concepção política de justiça é moral no sentido em que os cidadãos que a endossam o fazem por perceberem ser melhor para eles agirem assim que não aderir à concepção política de justiça.

Uma afirmação metafísica se compromete com uma afirmação de verdade em seu sentido clássico, qual seja, um ideal de verdade sobre o mundo e as coisas que nele possam existir.

Por essas duas razões a posição política tem que se distinguir das posições morais e metafísicas se quiser ocupar o lugar de mediador entre as concepções abrangentes razoáveis existentes na sociedade.

A questão com que se ocupa Steinberger é em que medida é possível estabelecer que os princípios de justiça, mesmo que políticos tal como Rawls descreve, podem estar apartados de afirmações substanciais de como as coisas devem ser, principalmente quando são endereçados ao lugar que por definição é o lugar das desigualdades, a saber, a estrutura básica. Em algum momento, Rawls terá de se comprometer com uma afirmação metafísica/moral específica ou sua teoria correrá o risco de ser inócua.

O não comprometimento metafísico de Rawls é explicado por Steinberger nos seguintes termos:

A political conception is nonmetaphysical insofar as it is the result not of some generalized theoretical conclusion regarding the underlying nature of a justice and politics but of a practical accommodation. Again, such an accommodation should be understood as describing not a mere *modus vivendis* among self-interested parties. It is a moral conception of some kind. Nonetheless, its criterion of validity is agreement rather than truth. (Steinberger, 2000, p. 149).

É interessante observar que a validade do consenso não está atrelada à verdade exposta pelos princípios de justiça, mas é a própria adesão à concepção política que a valida, ou seja, os cidadãos que se comprometem com esse consenso sabem que a concepção só funcionará se todos os que se comprometem o fizerem de fato e de verdade, se entregando em um compromisso moral com os demais. Esse aspecto é definido por Rawls como a “força do compromisso”.

Contudo, permanece a questão sobre se é possível ter uma concepção política que, a despeito de ser endossada por diferentes concepções de bem, as quais professam verdades incompatíveis entre si, não faça qualquer menção a afirmações morais e/ou metafísicas na medida em que as coordena.

Uma outra objeção levantada por Steinberger em seu artigo contra a possibilidade de uma concepção política destituída de um caráter moral e metafísico é dada pela figura de uma peça de quebra-cabeça que se encaixa pela sua forma e cor em vários quebra-cabeças diferentes. A idéia é que existe uma peça de quebra-cabeça de cor azul solta na mesa que por suas características de cor e forma se encaixa nos seguintes quebra-cabeças que estão sendo montados na mesa ao lado. O primeiro é um quebra-cabeça que forma a imagem de um mar com águas azuis. O outro forma a imagem de uma paisagem com um céu azul. O terceiro forma a imagem de um detalhe azul do uniforme de um soldado na guerra. Assim, temos que a peça em questão se encaixa perfeitamente em cada um dos quebra-cabeças que estão sendo montados.

A figura retrata o comportamento dos princípios de justiça da concepção política de justiça. Tal concepção e, por conseguinte, seus princípios se encaixam em uma infinidade de concepções abrangentes razoáveis dentro da sociedade. Contudo, assim como saber que a peça se encaixa em qualquer um dos quebra-cabeças não ajuda a saber qual imagem se formará em cada um deles uma vez que estejam montados, saber que a concepção política de justiça se encaixa em infinitas concepções abrangentes também não nos diz nada sobre a natureza das concepções. Sabemos apenas que elas acatam os princípios contidos na concepção política. Mas, isso não é muito satisfatório.

O problema é que há um movimento um tanto quanto injusto relacionando a concepção política de justiça e as doutrinas abrangentes razoáveis. Não importa que tipo de verdade é afirmada pela concepção abrangente razoável, desde que ela não queira que sua visão seja respaldada frente as demais, anulando, por exemplo, a liberdade de consciência dos demais que professam concepções abrangentes e também razoáveis, mas diferentes. A prioridade da liberdade deve ser seguida. Contudo, Steinberger coloca uma situação onde o endosso a concepção política de justiça fica muito complicada e onde fica evidente a injustiça na relação entre a concepção política de justiça e as concepções abrangentes que a endossam.

Como ilustração Steinberger usa a figura do calvinista ortodoxo, o qual afirma que suas capacidades inatas e suas propriedades foram dadas por Deus. Portanto, tendo sido eleito por Deus para receber tais graças, ele não pode abrir mão de tais benesses divinas. Parece muito justificada sua posição, na medida em que não há uma razão clara para que o calvinista abra mão de sua crença e limite a sua liberdade pessoal, em favor de algo que é frontalmente contrário a toda sua concepção de bem.

Retornando a posição original e a ação do véu de ignorância, nosso religioso teria de abrir mão de seus benefícios divinos porque o véu de ignorância estabelece que

esse tipo de vantagem é injusta com os demais no estabelecimento dos princípios de justiça política. Ora, dificilmente nosso religioso concordaria em acatar princípios de justiça que em sua geração não contemplassem a verdade de que ele era um eleito de Deus, e que, portanto, tinha direito aos benefícios que a divindade lhe ofertara.

Onde se observa a injustiça da relação entre essa concepção abrangente e a concepção política de justiça? Certamente está no fato de que é o nosso religioso que deve adequar suas crenças aos princípios políticos e não os princípios políticos se adequarem à crença dele. Isso se ele não quiser ser reconhecido como alguém não razoável, portanto não disposto a cooperar com termos equitativos de tratamento entre cidadãos.

É isso que a concepção política de Rawls prevê, e de fato, funciona dentro do movimento da *Teoria*, mas em sociedades concretas dificilmente haveria acordo em um caso como esse. Assim, torna-se difícil acreditar que Rawls esteja correto em afirmar que sua concepção política de justiça como equidade alcance, de fato, a estabilidade social almejada de modo que ela deve ser repensada ou reprovada enquanto teoria de organização política da sociedade.



## 5 – A RETOMADA DO UTILITARISMO

Neste capítulo é proposta a retomada do *Utilitarismo* como uma doutrina capaz de organizar a sociedade, visto que a hipótese defendida por Rawls de um consenso sobreposto em torno de seus princípios de justiça, pelos motivos já aludidos no capítulo precedente, não funciona. Para tanto, se recorrerá as obras *The Methods of Ethics*, de Sidgwick e *On Liberty* de John Stuart Mill na esperança de conseguir respostas razoáveis para as críticas empreendidas por Rawls contra o *Utilitarismo*.

O esforço de Rawls ao produzir obras do quilate de *Uma teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político* era voltado para uma possível superação da teoria utilitarista que dominava o pensamento político anglo-saxão até então.

O *Utilitarismo* nunca foi uma doutrina aceita unanimemente, como alias, nenhuma teoria o é, a não ser quando entrem em jogo coerções tais que forcem a unanimidade.

Desde o seu período embrionário com Helvetius e sua obra *Do Espírito*, Beccaria com sua obra *Dos Delitos e das Penas*, passando pelas sistematizações de outros eminentes pensadores, tais como, Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Henry Sidgwick até os dias de hoje, esta doutrina tem sido alvo de ataques e escárnios, os quais, na maioria das vezes se concentram em aspectos da aplicação do princípio utilitarista. Assim, é muito comum encontrar críticas que dão conta da falibilidade da teoria alegando que tal princípio é complacente com escravidão, com explorações econômicas, até mesmo, contemporaneamente, com venda de órgãos.

Ainda que a oferta de críticas fosse ampla, não havia nenhuma proposta substantiva que pudesse ser levada em conta e substituir a doutrina utilitarista sem criar mais problemas e dificuldades que os já conhecidos problemas gerados por tal doutrina.

A proposta trazida por *Uma Teoria da Justiça* de Rawls foge das conhecidas dificuldades de interpretação do princípio utilitarista, enquanto argumento, e formula uma nova e importante crítica. A crítica central formulada por Rawls contra o *Utilitarismo* é a de que não importa, a não ser indiretamente, como são distribuídas as vantagens produzidas pela cooperação de todos na sociedade. Ligado a isto, está o fato do *Utilitarismo* não levar a sério as diferenças entre as pessoas. Essas duas críticas são os pontos principais pelos quais Rawls espera então demonstrar a fraqueza da teoria utilitarista e mostrar em que medida seus princípios de justiça respondem eficientemente a essas demandas.

O ponto de partida da teoria de Rawls é a ênfase na liberdade individual. Tal ênfase é baseada na observação histórica das instituições democráticas e na própria história das teorias de contrato social. A liberdade, dentro desse âmbito, sempre foi um valor considerado de suma importância.

O senso comum assumiu essa valorização da liberdade, de modo que ninguém gostaria de vê-la diminuída em qualquer grau sem uma boa justificativa para isso. Ser livre passa a ser uma exigência social a partir da criação das instituições sociais democráticas.

Outro fator importante, que vem a reboque das instituições democráticas, é a busca pelo bem estar, entendido não como o desfrute de uma série de bens, mas principalmente, pela capacidade de empreender sua própria vida.

No balanço dessas duas novas exigências, o senso comum passa então a dar prioridade àquelas que dizem respeito ao gozo da liberdade, de modo que entre ter ou gerar mais bens em troca da liberdade, é algo a que ninguém dará apoio, por reconhecer ser injusta tal barganha. Como Rawls salienta, em uma sociedade democrática, cada membro possui uma inviolabilidade, fundada na justiça, que nem mesmo o bem estar de

todos os demais, poderia justificadamente anular ou de modo mais simples, “a justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros.” (Rawls, 2002, p. 30).

Rawls então, justificando a primazia da liberdade, na forma de uma exigência da justiça, e, de certo modo, já justificando sua própria teoria, diz que tal primazia, reconhecida pelo senso comum, é na verdade fruto do acordo realizado na posição original, onde os princípios de justiça, em primeiro lugar, dão salvaguarda à liberdade.

Por não se preocupar com o modo como as satisfações são distribuídas na sociedade, o *Utilitarismo* acaba por se comprometer com o problema da liberdade, uma vez que seu princípio busca somente maximizar um resultado. Com isso, nada garante que as liberdades, ainda que as mais fundamentais, não possam ser alvo de uma barganha pessoal ou social, de modo que se o resultado com tal barganha for mais vantajoso para a maioria, segue-se que é necessário a perda de liberdade de alguns ou mesmo de um.

Esse resultado mostra que o *Utilitarismo* conflita com exigências do senso comum, de modo que seu princípio não seria alvo das escolhas dos indivíduos na posição original. Esta é a visão de Rawls quanto à falta de prioridade com que o *Utilitarismo* trata a questão da liberdade e a exigência da justiça.

Como um adendo a essa parte, deve-se notar que uma doutrina teleológica como o utilitarismo, define em primeiro lugar o que é o bom para, só depois, em virtude do que foi definido como bom, definir o que é justo. Assim, se chega a fórmula principal da justiça, em teorias como o *Utilitarismo*, em que justo é o que maximiza o que é bom. Diante disso, a liberdade pessoal estaria sujeita a definição do que é bom na sociedade, e só depois de se averiguar se sua exigência contribui para o que é bom na sociedade é que vai se ver se sua prioridade é justa ou não.

A segunda crítica diz respeito ao fato do *Utilitarismo* não levar em conta as diferenças entre as pessoas. Rawls chega a essa conclusão sobre o *Utilitarismo* depois de analisar que o princípio que define o que é o bem para um homem tem a mesma estrutura que o que define o que é o bem para a sociedade. Logo, conclui Rawls, “o princípio da escolha racional para um homem é considerado também como princípio da escolha social.” (Rawls, 2002, p. 204). Essa observação foi feita com base na análise da obra de Adam Smith.

O utilitarismo econômico de Smith prevê que os desejos dos homens sejam ordenados e analisados na figura de um observador imparcial, o qual é capaz de pesar de modo isento cada uma das exigências contidas nele e assim chegar a um resultado que promove o maior bem para todos. Fato é que ao proceder assim, todas as pessoas, todos os seus desejos e expectativas ficam resumidas a um só indivíduo, a saber, ao observador imparcial. Isto, na visão de Rawls, acaba por levar o *Utilitarismo* a ignorar as diferenças entre as pessoas.

Com base nessas críticas, na apresentação de seus dois princípios de justiça, na transformação da abordagem teórica, a qual passa a ser política e não mais abrangente, como ficava patente na *Teoria*, e, sobretudo, no estabelecimento de um consenso sobreposto entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis na sociedade, Rawls pretende estabelecer sua teoria como a mais plausível teoria de justiça dentro do âmbito das democracias constitucionais.

Contudo, foi argumentado neste trabalho que a hipótese do consenso sobreposto não é estável e, em assim sendo, uma vez que seja possível dar uma resposta a essas duas dificuldades apontadas por Rawls contra a teoria utilitarista, bem pode ser possível reafirmar o prestígio desta como a mais plausível teoria de justiça social.

## **5.1 – JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E O CONCEITO DE PESSOA NO UTILITARISMO**

Certamente que a questão da distribuição é reconhecidamente o calcanhar de Aquiles da teoria utilitarista. Grande parte dessa dificuldade é dada em função da impossibilidade de definição do termo justiça.

Teorias baseadas em concepções ideais, tais como as de contrato social, se esforçam por mostrar que o conceito de justiça está separado do próprio conceito do bem, sendo este, subordinado aquele.

Já teorias que partem de uma noção teleológica admitem que o conceito de justo vem a reboque da definição do que é bom.

À parte dessa discussão, o senso comum tem uma definição de justiça que o auxilia a julgar as coisas e pessoas como sendo boas ou más. As noções intuitivas do senso comum não só avaliam as ações, coisas e pessoas, mas sobretudo as leis existente na sociedade. Sidgwick argumenta que: “our notion of justice furnish a standard with which we compare actual laws, and pronounce them just or unjust.” (Sidgwick, 1981, p. 265).

Na análise e compreensão do significado e alcance da justiça é interessante seguir os passos da discussão proposta por Sidgwick no capítulo cinco, do livro três, dos *Métodos da Ética*.

Dentre as análises que Sidgwick faz da justiça está a que devemos distingui-la da pura observação da Lei. Tal diferenciação se dá por que a Lei positiva, a qual, por exemplo, consta dos códigos civis, criminais, eleitorais, etc. tem a função de distribuir punições e louvores, de acordo com cada ação.

No sentido legal do termo justiça, pode-se dizer que uma “legal distribution ought to realise justice.” (Sidgwick, 1981, p. 266). No entanto, por realização da justiça,

comumente se pensa em algo do tipo: as censuras e os louvores, as facilidades e os rigores da Lei devem ser igualmente administrados na sociedade. A ligação entre a idéia de igualdade e a de justiça é muito comum entre o senso comum.

De fato, há uma grande injustiça em se distribuir certos benefícios ou obrigações de modo desigual na sociedade. Contudo, uma definição deve ser tão precisa quanto possível, e no caso da justiça, ser definida em função de uma igual distribuição seja lá do que for, pode não ser a melhor maneira de defini-la.

Um exemplo interessante onde a desigualdade da Lei não é contestada e nem contestável, é o caso do serviço militar obrigatório para homens. Ninguém dirá que é injusto que as mulheres não sejam convocadas obrigatoriamente para o serviço militar. Este é um caso onde igualdade da aplicação da Lei não é necessária nem injusta. Assim, fica claro que desigualdades são permitidas na aplicação da Lei, contudo, precisam ser justificadas.

Permanece a questão principal, a qual é posta por Sidgwick nos seguintes termos: “Are there any clear principles from which we may work out an ideally just distribution of rights and privileges, burdens and pains, among human beings as such?” (Sidgwick, 1981, p. 274)

Sidgwick acha que à primeira vista não há uma resposta objetiva para essa questão. A razão para sua negativa é que dificilmente se encontraria entre o senso comum uma lista fechada de direitos e privilégios que, por exemplo, pudesse ser compartilhada. Contudo, Sidgwick investiga uma possibilidade de resposta que permite a sistematização dos direitos em um só princípio. Cabe a liberdade o papel de sistematizadora dos princípios.

Nada há de mais fundamental para o ser humano que a liberdade de agir sem coação. Portanto, sendo a liberdade de tal valor, a Lei positiva deveria ter a sua guarda

como objetivo maior. Lembramos que o que se está buscando é um princípio que reúna em si as ou a expectativa mais fundamental que os seres humanos possam ter para então poder distribuir isso igualmente.

A Revolução Francesa e o fortalecimento dos valores democráticos criaram o ambiente propício ao fortalecimento da idéia de liberdade como um valor fundamental da sociedade. A idéia intuitiva é que sem liberdade, seja de pensamento, seja de ação (entendidos ai os âmbitos social, educativo e financeiro) não se pode fazer nada. Desse modo, a escolha deste valor poderia incorporar todos os outros valores que, na verdade, são subordinados a ela. Assim, parece que se chega a conclusão que o que há de melhor a se fazer é promover a igualdade de liberdade, já que era isto o que se procurava, ou seja, um princípio único, justificado, que abarcasse as expectativas de todos os cidadãos.

Muito embora Sidgwick aceite, em um primeiro momento, o argumento da liberdade como válido, bastou-lhe uma averiguação mais detida para que os problemas com tal visão surgissem.

Um problema a ser observado, segundo Sidgwick, é com a extensão do conceito de liberdade. Quem são as pessoas cobertas por esse conceito e, que, portanto, fazem jus ao recebimento da distribuição de liberdade? Não há um critério correto de corte para recebimento desse benefício. Naturalmente que crianças, débeis e idosos, por exemplo, estariam fora da repartição. Mas por quê? Que motivo há para que sejam deixados de fora? O argumento em resposta é que crianças e os demais citados ficariam melhor se alguém decidisse por eles. Mas esse parâmetro parece ser arbitrário em muitos sentidos.

Analisando o argumento de negação da liberdade, nota-se que a sua aplicação se estende a todos aqueles que não são mentalmente capazes de melhorarem a si e aos

demais, ou seja, a razão última de aplicação deste princípio não é outra, argumenta sidgwick, que não a utilidade.

De tudo o que foi dito sobre este ponto, uma resposta possível para a questão da não preocupação com o modo de distribuição dos benefícios sociais obtidos com a cooperação de todos, pode ser dada na seguinte forma: a justa distribuição de algo, em termos de igualdade, envolve dificuldades tais como, a decisão acerca do que vai ser igualado, a justificativa para se igualar isto e não outra coisa, quem são os que estão no escopo da igualdade, etc. de modo que é muito difícil conseguir um princípio que dê conta de todas essas dificuldades.

Dadas todas essas dificuldades, o utilitarismo assume que a justiça distributiva deve ser observada como não idêntica a igualdade, mas como uma mera exclusão da desigualdade arbitrária.

Tudo o que o utilitarismo deseja com seu princípio de justiça é que a norma do princípio de utilidade seja aplicada de modo que não venham a existir as desigualdades arbitrárias, exceto quando justificadas, isto é, quando de acordo com o princípio utilitarista. É sempre oportuno lembrar que a teoria clássica utilitarista se desenvolve em meio ao surgimento e fortalecimento da noção de *Liberalismo* e seus defensores são por natureza liberais, o que significa que estão profundamente comprometidos com o reconhecimento do valor da liberdade e da dignidade humana.

Passando à segunda questão, a qual diz que o utilitarismo não leva em conta a diferença entre as pessoas, é interessante começar pela análise da passagem que provoca esta afirmação, onde Rawls, procurando explicar o raciocínio que leva ao aparecimento do observador Imparcial, explica que: “assim como é racional que um homem maximize a realização de seu sistema de desejos, também é justo que uma sociedade maximize o saldo líquido de satisfação obtido com referência a todos os seus membros.” (Rawls,



2002, p. 28). Ao sugerir que o utilitarismo estende a escolha de um indivíduo para todos os demais como válida, Rawls, provoca um esvaziamento da visão liberal de pessoa que o utilitarismo defende.

Antes de vermos algo sobre as características com as quais o conceito de pessoa é revestido dentro da tradição utilitarista, convém observar se Rawls de fato está correto ao afirmar que o utilitarismo faz essa passagem tão brusca entre o desejo de um cidadão e a representação do desejo da sociedade.

Sidgwick tem uma metodologia aparentemente próxima da que Rawls usa para apresentar sua teoria de justiça como algo plausível frente a teorias concorrentes. A estratégia rawlsiana é comparar sua teoria com as teorias concorrentes de maior apelo filosófico. Assim, a teoria de justiça como equidade é comparada a diferentes versões do utilitarismo e com a teoria intuicionista. Rawls segue argumentando que tais teorias não refletem no todo os apelos do senso comum e que sua teoria, ao contrário, justifica o pensamento do senso comum quanto a prioridade da justiça na forma da exigência da liberdade.

Sidgwick, pelo menos cem anos antes, usa dessa estratégia para comparar as diferentes teorias éticas vigentes na sua época. Ao apresentar seu utilitarismo, ao qual denomina de Hedonismo Universal, Sidgwick o compara as duas teorias morais de maior apelo filosófico em sua época, a saber, o egoísmo racional e o intuicionismo.

A comparação entre o hedonismo universalista e o intuicionismo não apresenta problemas na visão de Sidgwick. Quanto a isso, nos diz: “We have found that the common antithesis between Intuitionist and Utilitarians must be entirely discarded: since such abstract moral principles as we can admit to be really self-evident are not only not incompatible with a utilitarian system, but even seem required to furnish a rational basis for such a system.” (Sidgwick, 1981, p. 496).

Se com relação ao intuicionismo não há problema, o mesmo não se pode dizer da relação entre o hedonismo universalista e o egoísmo racional.

O egoísmo racional é definido pela máxima da prudência pessoal, qual seja, é racional buscar maximizar a própria felicidade. A conexão entre essa máxima e máxima hedonista universalista apesar de parecer intuitiva, é, bem ao contrário, muito complicada. Um dos motivos para se pensar que a passagem do egoísmo racional para o hedonismo universalista é simples, diz respeito, segundo argumenta Sidgwick, a uma proposição da psicologia que explica que as ações voluntárias de qualquer agente procuram, normalmente ou universalmente, seu próprio prazer ou felicidade. Assim, parece que há uma seqüência natural a ser cumprida quando se passa, respectivamente, do egoísmo racional para o hedonismo universal. Contudo, Sidgwick adverte que: “from the fact that every one actually does seek his own happiness we cannot conclude, as an immediate and obvious inference, that he ought to seek the happiness of other people.” (Sidgwick, 1981, p. 412). Assim, Rawls comete uma confusão, a mesma confusão em que o senso comum caía, qual seja, cair na armadilha da consideração psicológica dos princípios do egoísmo racional e do hedonismo universalista.

Uma vez então que o ponto de partida da crítica de Rawls quanto ao fato do utilitarismo não levar a diferença entre as pessoas a sério não se verifica, podemos já de saída desconsiderar a crítica. No entanto, pesa a possibilidade de mostrar em que medida a pessoa é valorizada dentro do sistema utilitarista.

Deveria ser suficiente para o propósito de mostrar que a pessoa tem um peso considerável dentro do sistema utilitarista, o simples apelar para a história de vida de seus clássicos defensores. Homens comprometidos com reformas políticas, econômicas, legais, educacionais, homens de grande visão liberal, comprometidos com o progresso não só social, mas, sobretudo humano. Mas como esses fatos não são considerados

argumentos validos, convêm buscar nas obras destes homens os argumentos que podem comprovar tal lugar dado a concepção de pessoa.

É útil começar essa busca citando uma passagem onde John Stuart Mill fala do alcance ético do utilitarismo. Diz Mill: “I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but its must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interest of a man as a progressive being.” (Mill, 1989, p. 273).

O compromisso da filosofia utilitarista milliana, bem como dos demais utilitaristas, deixa claro que não só se credita uma importância grande a pessoa, mas que se quer que a mesma, dentro do sistema utilitarista, cresça e se desenvolva.

Um dos aspectos mais importantes para o crescimento pessoal e para a felicidade de qualquer um é contar com um ambiente onde sua liberdade é resguardada. Carvalho vai mais longe ao afirmar em seu artigo *O Utilitarismo de John Stuart Mill: Um outro olhar*<sup>7</sup> que “*Os elementos ou condições necessárias da felicidade humana seriam a autonomia ou liberdade e a segurança. A liberdade está relacionada com a dignidade pessoal e com o direito que uma pessoa tem de plasmar e desenvolver seu projeto de vida; a segurança tem a ver com a necessidade de podermos confiar nas expectativas erguidas*”. Muito se acusa o utilitarismo de não observar a liberdade como um fim, como algo de fundamental importância para o desenvolvimento do projeto pessoal do cidadão. Contudo a citada passagem parece desmentir essas acusações.

No ensaio *Sobre a Liberdade*, Mill assegura que determinadas liberdades, as mesmas a que Rawls chamará de liberdades básicas, são de extrema importância não só para o cidadão, mas para a sociedade como um todo. Portanto, “*No society in which these liberties are not, on the whole, respected, is free, whatever may be its form of*

---

<sup>7</sup> Este texto foi apresentado no Colóquio de Pesquisa Filosófica do CEFM (Centro de Ética e Filosofia da Mente – UFRJ/IFCS) no dia 29 de abril de 1998 e esta disponível no endereço: <http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/coloquio.htm>, acesso em 29 de março de 2007.

*government; and none is completely free in which they do not exist absolute and unqualified.” (Mill, 1952, p. 273).*

Ao que tudo indica, retiradas as dificuldades em se promover uma distribuição adequada do montante de satisfação produzida na sociedade e de se promover, com seriedade, não só a diferença entre as pessoas, mas o projeto de vida de cada uma delas, é possível, frente aos problemas enfrentados com a idéia do consenso sobreposto na teoria de justiça política de Rawls, retomar a vertente utilitarista como organizadora das idéias políticas da sociedade.

## CONCLUSÃO

Este trabalho apresentou a filosofia política de John Rawls e, em particular, sua teoria de justiça, a qual, Rawls, pretendeu oferecer como uma alternativa à predominância da teoria utilitarista no cenário político, com mais propriedade, no cenário político anglo-saxão. Também foi objeto deste trabalho a elaboração de uma crítica a teoria de justiça de Rawls no sentido de mostrar que tal teoria não é capaz de gerar a estabilidade social pretendida. Por fim, é apresentada uma retomada do *Utilitarismo* como teoria de justiça e política capaz de gerar uma maior estabilidade social. Para tanto, são apresentadas respostas para as principais críticas feitas por Rawls ao *Utilitarismo*.

As críticas de Rawls ao *Utilitarismo* se concentraram, sobretudo, nas questões acerca da falta de relevância e prioridade da liberdade e na desconsideração das diferenças entre as pessoas. Em face dessas críticas, Rawls, recusa o *Utilitarismo* como uma teoria política capaz de organizar a sociedade.

Para o lugar da teoria utilitarista, Rawls apresenta sua teoria de justiça baseada numa noção de contrato social, onde os princípios de justiça que serão objeto de tal contrato são obtidos por meio do uso de dois artifícios que visam garantir a equidade na escolha. São eles: a *Posição Original* e o *Véu da Ignorância*.

A *Posição Original* é o lugar de partida das discussões e do estabelecimento dos princípios de justiça que regerão a sociedade. Contudo, para que a situação de equidade se verificasse era necessário que cada indivíduo fosse limitado em suas percepções e desejos, isto porque os princípios de justiça a serem escolhidos se direcionariam a estrutura básica da sociedade, pois nela estão as principais instituições as quais cabe a distribuição dos deveres, direitos e das vantagens obtidas com a cooperação de todos.

Sendo assim, se a função dos princípios de justiça é, entre outras, corrigir as distorções encontradas na estrutura básica da sociedade, a proposição de tais princípios não poderia ser feita levando em conta aspectos particulares da psicologia ou da situação social dos propositores. Para tanto, Rawls cria um artifício chamado *Véu da Ignorância*. Tal véu tem a função de retirar dos contratantes informações particulares sobre sua psicologia e situação social, dado que estas informações influenciariam na tomada de posição e decisão pela escolha dos princípios. Por exemplo, se um contratante sabe que é comerciante, proporá como princípio de justiça algo que leve em consideração suas aspirações quanto ao seu comércio em detrimento dos demais contratantes que não são comerciantes.

Com base na ação de tais artifícios se chega a proposição e escolha de dois princípios de justiça, os quais, em seu conteúdo, afirmarão o valor da liberdade em primeiro lugar e da garantia de que qualquer desigualdade econômica e social só será permitida se atender as expectativas de melhora dos menos favorecidos e forem relacionadas a cargos e posições sociais abertas para todos em igualdade de condições de disputa.

O estabelecimento dos princípios de justiça não é suficiente para promover o sucesso da teoria de justiça de Rawls, isto porque o mero estabelecimento de um esquema justo de cooperação não garante o equilíbrio nem a estabilidade desse esquema. O problema está na palavra “cooperação”. Rawls entende que a psicologia humana é tal que deixados por si, os homens, agem egoisticamente. Assim, buscando seu próprio interesse, acabariam por invalidar o esquema proposto pelos princípios. Para que isso não ocorra é necessário que se reforcem certos aspectos da psicologia humana, tais como, o fortalecimento dos laços de amizade, a criação de vínculos fortes entre os

indivíduos e o fortalecimento do senso de justiça. Essas características somadas aos princípios de justiça trariam estabilidade social.

O reforço feito aos três fatores da psicologia humana citados acima, traz como consequência uma adesão moral aos princípios de justiça, de modo que a teoria de justiça de Rawls passa a ser vista como uma concepção de bem, algo que é capaz de apontar o que é melhor para o indivíduo. Essa interpretação da *Teoria* de modo moral é fortemente recusada por Rawls. A razão para a tal recusa se dá por Rawls entender que dentro de uma democracia constitucional, um dos fatos mais claros e importantes é a existência de múltiplas concepções de bem, as quais podem ser, e em geral são, contrárias entre si. A este fato, Rawls chama de *pluralismo razoável*.

Diante de tal pluralismo surgem duas questões importantes: que tipo de concepção de justiça está apta a arbitrar os termos de cooperação entre indivíduos que são considerados livres e iguais e que são membros cooperativos na sociedade? E ainda, de que modo se obtém a estabilidade necessária dentro de uma sociedade marcada pelo *Pluralismo razoável*?

Para a primeira pergunta se apresenta a própria teoria de justiça de Rawls, devidamente revisada, de modo a não dar mais margens a uma interpretação que a leve a ser considerada como uma concepção de bem ou abrangente entre tantas outras. A teoria de justiça rawlsiana passa a ser considerada como uma concepção política de justiça, sendo esta a intenção objetiva de Rawls desde o aparecimento da *Teoria*.

Por ser uma concepção política e não mais uma concepção abrangente, a teoria de justiça de Rawls, marcada pelos seus princípios de justiça, pode agora pleitear ser o alvo de um consenso entre os cidadãos, de modo que cada cidadão endosse tal teoria por ver nela algo de sua concepção particular de bem. Com tal adesão política aos princípios

e, por conseguinte a teoria, o problema da estabilidade, tal como mostrado na segunda questão, fica resolvido.

Apesar dos esforços de Rawls por mostrar que dentro de um liberalismo político, onde sua teoria de justiça seja vista e entendida como uma concepção política, a estabilidade social é alcançada, a hipótese do consenso de que é alvo a teoria de justiça é problemática. Assim, tal teoria é alvo de críticas que aqui são apresentadas como impossibilitadoras da pretendida estabilidade social aludida por Rawls.

A primeira crítica apresentada tem como autor Amartya Sen e visa mostrar que os conceitos de liberdade e tolerância em Rawls recebem um tratamento limitado.

Sen mostra que de nada adianta ter garantido um conjunto de liberdades se não se é apto a desfrutar destas liberdades. O ponto a que Sen chama atenção é o fato de a liberdade ser considerada, dentro da *Teoria* apenas como um meio para um fim maior. Para Sen, a liberdade deve ser considerada em sua extensão, ou seja, não apenas no que diz respeito a posse por direito da liberdade, mas, e principalmente, na capacidade de usufruir dessa liberdade de modo substantivo, ou seja, tendo a efetiva possibilidade de aliar aos bens acessíveis, capacidades que nos auxiliem a gozar desses mesmos bens.

Outra crítica levantada por Sen diz respeito a extensão do conceito de “político” ou da “tolerância política”.

A teoria de justiça de Rawls se destina a ordenar as instituições da estrutura básica de uma sociedade democrática constitucional liberal. Assim sem o cumprimento dos pré-requisitos desta forma política de organização social não há como a teoria de justiça de Rawls se manifestar quanto a qualquer evento. O que Sen demonstra é que são justamente as sociedades não democráticas, portanto, onde o pressuposto da



razoabilidade não prevalece, que requerem com maior força a intervenção de princípios de justiça.

Uma outra crítica levantada contra a possibilidade de efetivação da *Teoria* é feita por Peter Steinberger.

Para Steinberger não é fácil funcionar como árbitro entre concepções abrangentes conflitantes sem lançar mão de um comprometimento moral mais forte onde se aponte o que, em última instância, é o melhor. A insistência em uma abordagem não moral, mas política, no sentido rawlsiano, pode levar a *Teoria* a uma atuação inócua.

Dadas essas críticas, foi defendido neste trabalho que a hipótese do *consenso sobreposto* não funciona como uma garantia para a estabilidade da sociedade, portanto, a *Teoria* deve ser rejeitada como modelo de organização política da sociedade.

Dado o insucesso da *Teoria*, o presente trabalho pretendeu mostrar que uma vez respondidas as pertinentes críticas feitas por Rawls ao *Utilitarismo*, este pode ser retomado como uma teoria política de ordenação social mais eficiente na coordenação e manutenção da estabilidade social.

A crítica central de Rawls ao *Utilitarismo* dizia respeito ao desinteresse quanto às questões de distribuição do produto obtido pelos esforços de todos na sociedade e quanto à diferença entre as pessoas.

Quanto à questão sobre a justiça na distribuição, foi mostrado neste trabalho, a partir da leitura da obra de Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, que é muito difícil conseguir um princípio que abarque todas as dificuldades envolvidas no problema de distribuição de modo a resolver cada um satisfatoriamente. Desse modo, foi asseverado

que a justiça, consoante o princípio de utilidade, deve minimizar as desigualdades arbitrárias.

No que diz respeito ao problema com o reconhecimento da diferença entre as pessoas foi argumentado que a própria crítica de Rawls se funda num equívoco interpretativo da teoria utilitarista, qual seja a de considerar o princípio utilitarista como uma extensão do princípio de prudência pessoal. Além disso, foi argumentado que na Teoria de Mill, expressa em seu livro *On Liberty*, a liberdade da pessoa é considerada de extrema importância e seu crescimento individual é meta da própria aplicação do princípio utilitarista. O desenvolvimento da autonomia pessoal é parte importante do ideário utilitarista.

Deste modo, por fim, espera-se ter conseguido neste trabalho demonstrar que a hipótese do *consenso sobreposto* falha, impossibilitando a estabilidade social dentro do esquema da *Teoria*. Do mesmo modo, espera-se ter conseguido demonstrar que o *Utilitarismo* pode responder as críticas feitas por Rawls, de modo a se credenciar como uma teoria política de ordenação social mais capaz de oferecer recursos que levem a estabilidade social.

## REFERÊNCIAS

- BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Trad. João Luíz Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores.).
- CARRITT, E. F. *Ethical and Political Thinking*. Connecticut, New York: Greenwood Press, 1973.
- CARVALHO, M.C. M. de. *O Utilitarismo de John Stuart Mill: um outro olhar*. Palestra apresentada no Colóquio de Filosofia Contemporânea. Rio de Janeiro, UFRJ-IFCS, 1998, in [www.ifcs.ufrj.br/cefm/coloquio.htm](http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/coloquio.htm)
- ESTEVES, J. *As Críticas Ao Utilitarismo Por Rawls*, in ethic@ Florianópolis v.1 n.1 p.81-96 Jun. 2002
- Gorovitz, S. *Uma teoria de Justiça*, in Filosofia Política Contemporânea. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- HUME, D. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.
- KOLM, S-C. *Teorias Modernas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NOZICK, R. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- PARIJS, P. van. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.
- RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SEN, A. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. 7.ed. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1981.
- SMART, J.J.C. e WILLIAMS, B. *Utilitarianism, for and against*. Cambridge, 1973.
- STEINBERGER, P. *The Impossibility of a "Political" Conception*, in The Journal of Politics. Vol. 62, No 1, (Feb., 2000), pp. 147 – 165.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Trad. grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. Petrópolis: Vozes, 1997.
- WALZER, M. *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WOLFF, R. P. *Understanding Rawls. A reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.