

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

**EDWARD PEREIRA RODRIGUES JUNIOR**

**A INFLUÊNCIA DE ROUSSEAU NA CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE BEM  
ORDENADA DE RAWLS**

São Leopoldo

2017

**EDWARD PEREIRA RODRIGUES JUNIOR**

**A INFLUÊNCIA DE ROUSSEAU NA CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE BEM  
ORDENADA RAWLS**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho.

São Leopoldo

2017

**EDWARD PEREIRA RODRIGUES JUNIOR**

**A INFLUÊNCIA DE ROUSSEAU NA CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE BEM  
ORDENADA RAWLS**

Tese apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Doutor em  
Filosofia pelo Programa de Pós-graduação  
em Filosofia da Universidade do Vale do  
Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovada em / /

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira** (Orientador)  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

---

**Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton**  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

---

**Prof. Dr. Inácio Helfer**  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

---

**Prof. Dr. Denilson Luis Werle**  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

**Prof. Dr. Cláudio Roberto Cogo Leivas**  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

À Karina Jinkings, minha adorável  
e amada filha.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Edward e Terezinha, pelos ensinamentos e apoio incondicional.

Aos irmãos Edwin, Etienne, Elaine e Rafisa, pelo carinho e ajuda nos momentos mais difíceis.

Aos sobrinhos Matheus e Davi, pelos momentos de alegria.

À Shirley pelo incentivo e nobreza de caráter.

Ao amigo Ubiratan Trindade, vulgo Bira, pela amizade sempre enriquecedora.

Aos amigos do doutorado, José Carlos, Lincoln, William, Márcio e Kherlley.

Às amigas Fabrícia e Patrícia, pelos momentos de alegria e companheirismo.

À comunidade jesuítica do Cecrei que me acolheu de braços abertos.

Ao PPGFILO da Unisinos, em especial aos professores Inácio Helfer, Castor Bartolomé, Alfredo Culleton, Luiz Rohden e Adriano Brito, pelo respeito compromisso profissional.

Ao meu orientador, professor Denis Coitinho, por conjugar como poucos, profissionalismo e espírito solidário.

Eu disse que na justiça como equidade a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação sobre gerações é desenvolvida em conjunto com outras duas ideias: a ideia de cidadãos como pessoas livres e iguais, e a ideia de uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política, pública, de justiça (RAWLS, J. Political Liberalism, p. 35).

## RESUMO

O objetivo principal deste trabalho é investigar a influência de Rousseau na concepção de sociedade bem ordenada em Rawls. De início, busco compreender a formação do ideal político da ideia de sociedade bem ordenada em Rawls, a partir da elaboração de sua teoria da justiça como equidade, examinando as categorias contrato social, posição original, princípios de justiça, consenso sobreposto, razão pública, senso de justiça e sociedade política. Num segundo momento, procuro apresentar os fundamentos filosóficos do pensamento de Rousseau, analisando sua concepção de estado de natureza e às diferenças desta categoria em relação a Hobbes e Locke, enfatizando no processo de socialização o surgimento do amor próprio enquanto fundamento do conflito entre indivíduo e comunidade, e a necessidade de um novo pacto social que preserve a liberdade e a igualdade dos indivíduos através das ideias de soberania, vontade geral, lei e justiça. Na parte final, procuro assinalar que a ideia de sociedade bem ordenada em Rawls é parcialmente influenciada pelas categorias amor próprio e vontade geral presentes no pensamento de Rousseau. Essa influência se reflete não só nos fundamentos psicológicos da teoria da justiça como equidade, mas também na recusa dos princípios utilitaristas.

Palavras-chave: Amor próprio, vontade geral, sociedade bem ordenada, Rawls, Rousseau.

## ABSTRACT

The main objective of this work is to investigate the influence of Rousseau on the conception of a well-ordered society in Rawls. At first, I seek to understand the formation of the political ideal of the idea of a well-ordered society in Rawls, from the elaboration of his theory of justice as fairness, examining the categories social contract, original position, principles of justice, overlapping consensus, public reason, sense of justice and political society. In a second moment, I try to present the philosophical foundations of Rousseau's thought, analyzing his conception of the state of nature and the differences of this category in relation to Hobbes and Locke, emphasizing in the process of socialization the emergence of self-love as the foundation of the conflict between individual and community, and the need for a new social pact that preserves the freedom and equality of individuals through the ideas of sovereignty, general will, law and justice. In the final part, I try to point out that the idea of a well-ordered society in Rawls is partially influenced by the categories of self-love and general will present in Rousseau's thought. This influence is reflected not only in the psychological foundations of the theory of justice but also in the refusal of utilitarian principles.

Key words: Self-love, general will, well-ordered society, Rawls, Rousseau.



## LISTA DE ABREVIACOES

### Obras de Jean-Jacques Rousseau

- CS        (*Du Contract social ou Principes du droit politique*)  
DEP      (*Discours sur l'économie politique*)  
DOI      (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*)  
mile    (*Émile ou de l'ducation*)  
LEM      (*Lettres écrites de la montagne*)  
MsG      (*Manuscrit de la première version du Contrat social ou Manuscrit de Genève*)  
EOL      (*Essai sur l'origine des langues*)

### Obras de John Rawls

- CP        (*Collected papers*)  
JFR      (*Justice as fairness: a restatement*)  
LHPP     (*Lectures on the history of political philosophy*)  
LP        (*The law of peoples*)  
PL        (*Political liberalism*)  
TJ        (*A Theory of justice*)

## SUMÁRIO

p.

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2 RAWLS E O IDEAL POLÍTICO DE SOCIEDADE BEM ORDENADA.....</b>	<b>22</b>
<b>2.1 A justiça como equidade: contratualismo <i>versus</i> utilitarismo.....</b>	<b>22</b>
<b>2.2 O modelo da estrutura básica da sociedade: posição original e a escolha dos princípios de justiça.....</b>	<b>32</b>
<b>2.3 O Consenso sobreposto e a ideia de razão pública.....</b>	<b>43</b>
<b>2.4 Senso de justiça e sociedade política.....</b>	<b>54</b>
<b>3 OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS EM ROUSSEAU.....</b>	<b>64</b>
<b>3.1 O estado de natureza e a ideia de ordem.....</b>	<b>64</b>
<b>3.2 O processo de socialização e a formação das primeiras sociedades humanas....</b>	<b>73</b>
<b>3.3 Política, pacto social e soberania.....</b>	<b>78</b>
<b>3.4 Vontade geral, lei e justiça.....</b>	<b>94</b>
<b>4 ASPECTOS DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU NA IDEIA DE SOCIEDADE BEM ORDENADA EM RAWLS.....</b>	<b>107</b>
<b>4.1 A utopia realista de Rousseau e o novo significado do amor próprio.....</b>	<b>107</b>
<b>4.2 A justiça como equidade: o legado rousseauiano.....</b>	<b>114</b>
<b>4.3 Vontade geral, virtude e razão pública.....</b>	<b>123</b>
<b>4.4 Restrições formais ao conceito de justo: a recusa do princípio utilitarista.....</b>	<b>131</b>
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>142</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>148</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No desenvolvimento de seu projeto filosófico, Rousseau não rejeita o postulado clássico da dependência do homem com relação à sociedade, mas o assimila de uma forma peculiar. Delega à sociedade toda responsabilidade pelo desenvolvimento da racionalidade e da moralidade, mas percebe essa dependência de forma eminentemente negativa: seu ponto de partida é que o homem está mal e que este mal foi-lhe causado pelas estruturas sociais. É esta constatação que o motiva a encontrar uma resposta à pergunta sobre o que será bom para o homem. Mas esta resposta, por sua vez, depende de uma outra anterior, a questão mais geral sobre o que é o homem – mais particularmente, o que é o homem originalmente. Pois, segundo Rousseau, descobrir o que é original no homem é condição para estabelecermos o padrão do que é bom para ele, se supusermos que o que é dado originalmente, dever ser bom, ao menos no sentido de adequado.

Eis a forma como Rousseau assimila aquele postulado que o homem depende essencialmente da sociedade. Paradoxalmente, talvez, a percepção desta dependência leva Rousseau à afirmação da bondade original do homem, a qual encontra-se na base de seu individualismo. Neste percurso intelectual, nota-se que Rousseau passa da constatação do mal atual à afirmação da bondade original do homem. Esta, por sua vez, remete de volta ao seu contrário, à sua forma corrupta de existência atual – mas iluminando agora a verdadeira fonte de corrupção, que não é o indivíduo só, mas o indivíduo em relação com outros. Nesta perspectiva, a crítica deve concentrar-se no âmbito da sociedade. Entender o mecanismo do desenvolvimento da sociabilidade e as formas de organização das sociedades tornam-se requisitos indispensáveis à investigação moral.

Assim sendo, podemos assinalar três momentos distintos no projeto rousseauiano: o primeiro momento, eminentemente crítico, consiste no diagnóstico do mal e se concretiza em uma determinada filosofia da história e em uma concepção particular das relações sociais. O segundo momento é o da elaboração de um modelo de homem a partir de uma concepção dinâmica da natureza humana. Por fim, o terceiro momento consiste na proposição de um modelo de sociedade, respeitando-se tanto o que resultou da análise da vida social, quanto da análise da natureza humana.

Neste sentido, podemos dizer que o que há de mais importante na concepção do natural em Rousseau é que é nele estão condensados os critérios que o permitem

avaliar as situações humanas possíveis e discernir o que é autêntico do que é inautêntico, o íntegro do corrompido. É sobre a rubrica “natural” que se encontram os princípios que tornam possível julgar a validade do adquirido socialmente, de tal forma que ser conforme à natureza aparece como uma espécie de predicado de fundamentação. Por isso, cabe observar de passagem que até mesmo o princípio supremo que origina e regula o corpo político, o contrato social, deve ser, de alguma maneira, “conforme à natureza”.

O pensamento político de Rousseau parte do princípio de que cabe a política refletir sobre o meio onde a humanidade fixou definitivamente suas raízes: a comunidade. É significativo o momento em que surge a necessidade das instituições políticas, dentro do quadro evolutivo proposto no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (DOI)*. A sociedade nascente tinha já dado lugar ao mais horrível estado de guerra – estado este caracterizado pelo fato de que “os obstáculos prejudiciais a nossa conservação sobrepujam, pela sua resistência, as forças que cada indivíduo dispõe para vencê-las”.<sup>1</sup>

Em Rousseau, o momento em que surge a função política corresponde a uma espécie de tomada de consciência – representa uma mudança radical na maneira como os indivíduos percebem a realidade social. A forma como Rousseau dá corpo a este processo é através da tradicional ideia do pacto social.

A ideia do contrato social só tem seu sentido completamente esclarecido se a pensarmos em relação ao modelo a que pertence, modelo este que é a um só tempo histórico e jurídico. Como é sabido, o modelo contratualista compõe-se de três elementos: o estado de natureza, o contrato social e o estado civil. O termo médio – o contrato – tem justamente a função de dar conta da passagem do primeiro estado, caracterizado pela atomização do poder, ao segundo, caracterizado pela sua unificação e pelo surgimento da autoridade e da obrigação políticas.<sup>2</sup>

Rousseau adere formalmente a este modelo – não é por acaso que sua principal obra política chama-se justamente *Do Contrato Social (CS)*. No entanto, sua posição altera substancialmente o alcance do pacto. Antes de mais nada, é preciso ressaltar que os indivíduos contratantes já se encontram, de algum modo, submetido a relações sociais. Sendo assim, o pacto não visa formar uma sociedade nem mesmo dar conta do motivo dos

---

<sup>1</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 176..

<sup>2</sup> Segundo Derathé, historicamente a teoria contratualista cumpriu dois objetivos: em primeiro lugar, constitui-se no episódio mais consistente na luta contra os defensores da origem divina do poder político. Em segundo lugar, a teoria do contrato social visou estabelecer o critério ou princípio de legitimidade das sociedades políticas, mostrando que o fundamento da autoridade está no consentimento (DERATHÉ, 1992, p. 180-182).

agrupamentos humanos, mas sim representar um princípio de ordenação ou uma regra que normalize os conflitos provenientes dos choques entre interesses particulares.

No início do capítulo 6 do Livro I do *CS*, Rousseau enuncia o problema em termos de superação de um estado insuportável: “suponhamos que os homens chegaram a esse ponto onde os obstáculos que atrapalharam sua conservação no estado de natureza agiam por meio de sua resistência sobre as forças que cada indivíduo põe a empregar para si manter nesse estado”.<sup>3</sup> Ele prossegue afirmando que “esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria, se não mudasse sua maneira de ser”.<sup>4</sup>

Os obstáculos aos quais Rousseau faz referência acima são certamente o produto das relações sociais no estado pré-político que, na interpretação temporal do esquema contratualista, antecede o momento do pacto. Este produto das relações sociais não é outro, senão, o interesse particular. É o conflito de interesses particulares, por natureza desordenado, cada qual pretendendo ser a medida para a ordem social, que vem a ser o obstáculo que ameaça a existência da humanidade, não certamente sua existência física, mas sua essência – a liberdade. Daí ressalta a função primeira do pacto: fazer surgir a comunidade a partir da multiplicidade desordenada dos interesses particulares em conflito, isto é, mostrar o laço social como elemento de comunidade entre os diferentes.

Com isto, temos que a finalidade principal do pacto é o estabelecimento de um princípio de ordenação, no qual a autoridade possa legitimamente basear-se. Podemos, assim, entender a formulação do problema fundamental que o contrato social vem resolver: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”.<sup>5</sup>

Ao analisarmos a natureza desse contrato, observamos que as partes são, de um lado, cada associado e, de outro, toda comunidade. No entanto, esta comunidade não é outra coisa senão aqueles mesmos indivíduos considerados agora unidos e dirigidos pelo mesmo poder. Por mais longe que levemos as personificações de que se serve Rousseau (corpo político, pessoa moral...), temos que reconhecer que a comunidade formada no pacto não tem uma existência real separada dos indivíduos que a constituem.

O pacto parece-se cada vez menos com um contrato. De fato, se juntarmos as duas indicações de Rousseau sobre como interpretar o pacto, temos, em primeiro lugar, que

---

<sup>3</sup> *CS*, livro I, cap. VI, Pléiade, t. III, p. 360.

<sup>4</sup> *CS*, livro I, cap. VI, Pléiade, t. III, p. 360.

<sup>5</sup> *CS*, livro I, cap. VI, Pléiade, t. III, p. 360.

a diferença entre as partes contratantes é apenas formal, isto é, só existe internamente ao próprio pacto. Em segundo lugar, a transformação que a ideia do pacto tenta exprimir se passa no próprio indivíduo, o que dá sentido à expressão contratar consigo mesmo. Deste modo, mais que o gênero humano, é o indivíduo que vai mudar sua maneira de ser.

A realização do pacto representa uma transformação no próprio indivíduo, pois afeta diretamente o interesse privado ou particular. Explicando melhor, o indivíduo ergue-se à generalidade da cidadania quando seu interesse particular está referido ao interesse geral, o que significa simplesmente que ele passa a reconhecer a vontade geral como suprema diretora. E Rousseau vê nesta passagem uma transformação tão radical que se refere a ela como uma mudança de natureza. É a própria natureza humana que deve se metamorfosear com a realização do pacto social.

É preciso, no entanto, atentar para uma ressalva: esta transformação antes aponta para novas possibilidades do que para o surgimento de uma ordem necessária, em que todo o particular é fatalmente substituído pelo geral. De fato, reconhece Rousseau, “cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou dissonante da vontade geral, que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser totalmente diferenciado do interesse comum”.<sup>6</sup> Esta oposição, em cada um, do homem e do cidadão é o principal obstáculo à plena realização da vida comunitária e, de certa forma, é também um efeito do pacto social, se pensarmos que só em relação a ele é que podemos definir a figura do cidadão.

Além da igualdade, o pacto é responsável pela restauração de outra característica natural, a liberdade. Com efeito, o ato pelo qual cada um doa-se a si mesmo doando-se ao todo deve por um fim a todas as dependências pessoais. A dependência que cada cidadão está da vontade geral é o verdadeiro sentido da liberdade civil, pois depender da vontade geral significa unicamente submeter-se às leis, que são expressões desta vontade. Mas, a vontade geral é a vontade do cidadão. Ele próprio tornou possível, ao unir-se a todos, que a vontade geral se constituísse. E, neste sentido, a lei que expressa a vontade geral é uma lei que os cidadãos dão a si mesmos, como sujeitos. E, diz Rousseau, “a obediência que se prescreveu significa liberdade”.<sup>7</sup> A dependência dos homens é superada, enfim, pela dependência da lei, que é, no final das contas, autonomia.

Rawls, ao escrever *Uma Teoria da Justiça (TJ)*, destaca que numa sociedade, simultaneamente ao fato de que a cooperação social estabelece uma identidade de

---

<sup>6</sup> CS, livro I, cap. VII, Pléiade, t. III, p. 363.

<sup>7</sup> CS, livro I, cap. VIII, Pléiade, t. III, p. 365.

interesses entre seus membros, engendra também interesses conflitantes. Para enfrentar estes conflitos, a justiça deve ser vista a partir de um aspecto comum, como uma espécie de instrumento a ser utilizado na avaliação dos interesses conflitantes dos integrantes da sociedade. Ora, mesmo que não haja acordo em relação às concepções de justiça, urge necessariamente que se encontre um ponto em comum entre estas diversas perspectivas.<sup>8</sup> De acordo com Rawls, em um ideal de sociedade bem ordenada deve haver um aspecto consensual em relação à justiça, para que esta funcione como árbitro face aos interesses conflitantes entre os membros da sociedade.

O problema a ser resolvido é o da escolha de um conceito de justiça que molde a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada. Nesse contexto, Rawls retoma a tradição do contrato social, e elabora uma teoria em que um procedimento contratual é necessário para se deliberar sobre o melhor conceito de justiça relativo a essa sociedade bem ordenada. O recurso ao procedimento contratualista visa ressaltar que cada integrante da sociedade dispõe de uma razão suficiente para concordar com os princípios normativos dessa ordem, desde que se aceite o pressuposto que outros também o fizeram.<sup>9</sup>

Em Rawls, a ideia de sociedade bem ordenada é articulada com a concepção de pessoa e é correlata da ideia fundamental da sociedade como sistema equitativo de cooperação. Enquanto a ideia de sistema equitativo de cooperação procura estabelecer formalmente o porquê de se adotar a ideia de reciprocidade, a ideia de sociedade bem ordenada pretende indicar, também formalmente (ou seja, sem definir o conteúdo dos princípios de justiça que a regulará), sob quais condições ela será considerada justa.

Para Rawls, a sociedade bem ordenada é o propósito maior da justiça. Neste sentido, é oportuno ressaltar que essa não é uma inquietação de natureza original. Ou seja, a ideia da boa ordenação da sociedade é uma preocupação comum a outras matrizes filosóficas que consideram fundamental a necessidade da unidade social. A finalidade é engendrar uma estreita vinculação entre os cidadãos, sem, ao mesmo tempo, deixá-los restritos a concepções abrangentes. Tal propósito seria exequível porque os cidadãos possuem uma identidade pública que os vincula a um compromisso político comum de afirmar e exercer a mesma concepção política de justiça.

A construção de uma unidade social é uma necessidade impostergável porque possibilita superar os problemas oriundos da aceitação de concepções pluralistas contraditórias, visto que, com base no desenvolvimento histórico, constituir-se numa

---

<sup>8</sup> *TJ*, I, § 1, p. 4.

<sup>9</sup> *TJ*, II, § 3, p. 10 ss.

situação que tende a não desaparecer em estruturas sociais que preconizam a garantia das liberdades básicas e das instituições livres - caso das sociedades democráticas modernas.

No entanto, é necessário destacar que, em seu sentido formal, a ideia de sociedade bem ordenada adquire conteúdo somente após o estabelecimento das regras da cooperação social (princípios de justiça). Atendida essa condição, adquire o status de uma ideia reguladora (normativa) de uma democracia constitucional que almeja ser objetivada enquanto ideal político de sociedade bem ordenada.

O ideal de justiça presente na elaboração teórica de Rawls caracteriza-se pela necessidade de se instituir uma sociedade bem ordenada dos princípios de justiça acerca dos elementos constitucionais fundamentais (liberdades essenciais) e de justiça social (igualdade/diferença), desde que reconhecidos reciprocamente. Na perspectiva do autor em questão, este seria o modo mais razoável de formular esse ideal com base na ideia de “sociedade como sistema equitativo de cooperação”, que concebe as pessoas livres e iguais.<sup>10</sup>

Assim sendo, forma-se o ideal de sociedade política bem ordenada, ou seja, a ideia reguladora fundamental da cultura pública moderna - sistema equitativo de cooperação - e as pessoas consideradas agentes livres e iguais. Bem, mas qual objeto será ordenado por essas concepções?

A resposta de Rawls à indagação acima estrutura-se a partir do estabelecimento de áreas de abrangência dos direitos e deveres, definindo-as em relação aos seguintes aspectos: a) à própria pessoa; b) à outra pessoa privada; c) a grupos familiares, comunidades ou associações, em razão da afinidade; d) às instituições políticas e sociais; e) à humanidade; e f) ao meio ambiente.

Na organização da sociedade, ao estabelecer-se a prioridade de alguns desses direitos e deveres, constituir-se-á princípios de justiça com formas e conteúdos distintos. Neste sentido, o objeto da ideia de justiça incidirá justamente sobre a prioridade desses direitos e deveres.

Mas, qual a intenção de Rawls ao conceber a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação? Seu objetivo é “equilibrar os dois tipos de razões morais”.<sup>11</sup> Ora, se numa perspectiva ele confere prioridade “às liberdades civis políticas em face de

---

<sup>10</sup> *TJ*, Preface, p. XV.

<sup>11</sup> *VITA*, 2000, p. 30.



considerações de igualdade distributiva e de utilidade geral”<sup>12</sup>; por outra, defende: instituições substancialmente mais igualitárias do que as que hoje conhecemos e que, ainda assim, não façam exigências motivacionais que não sejam razoáveis esperar que os indivíduos possam honrar.<sup>13</sup>

Ao definir a estrutura básica da sociedade como objeto primário da justiça, Rawls procura estabelecer certo equilíbrio entre esses dois tipos de razões morais, visto que ela - estrutura básica da sociedade - poderia não só viabilizar, quanto inviabilizar a consecução dos ideais de melhores condições de existência dos cidadãos. No entendimento de Rawls, expressiva parcela da discussão contemporânea sobre a boa ordenação da sociedade tem origem na preocupação com as consequências deste objeto.

Retomando às ideias de Rousseau, seus críticos geralmente partem da perspectiva que seu pensamento político encerra elementos favoráveis à tirania, ao despotismo ou ao totalitarismo. Todos parecem tomar como principal ponto de referência sua concepção de vontade geral; caso de J. L. Talmon que acredita encontrar no pensamento de Rousseau os germes da “democracia totalitária”.<sup>14</sup> Ademais, é atribuída a Rousseau a responsabilidade, por causa de suas concepções de vontade geral e de soberania, pelo poder despótico, que aparece, de modo manifesto para alguns, no terror revolucionário dos jacobinos.<sup>15</sup> E como mostra Alfred Cobban, as críticas a Rousseau não param aí; algumas têm por origem as teses liberais; outras, as teses socialistas. Segundo Cobban, tanto aqueles que defendiam a independência do indivíduo em relação à comunidade, como os que conferiam ao Estado prioridade sobre o indivíduo, consideravam Rousseau como uma espécie de profeta do totalitarismo, para quem o indivíduo não é nada e o Estado é tudo.<sup>16</sup>

Isaiah Berlin, constitui, sem sombras de dúvidas, num dos maiores críticos do pensamento rousseauiano no século XX. Refere-se a Rousseau como um inimigo da liberdade e da democracia, pois, segundo ele, o pensador de Genebra, partindo de uma liberdade ilimitada do “bom selvagem”, chegaria ao despotismo, também de forma ilimitada. No entender de Berlin, Rousseau está a inculcar-nos uma fantasia: para que os homens sejam, ao mesmo tempo, livres e capazes de viver em sociedade e obedecer à lei moral, é preciso que eles desejem somente aquilo que a lei moral verdadeiramente ordena.

---

<sup>12</sup> VITA, 2000, p. 30.

<sup>13</sup> VITA, 2000, p. 37.

<sup>14</sup> TALMON, 1956, pp. 45-53.

<sup>15</sup> VAUGHAN, 1962, pp. 21-22

<sup>16</sup> COBBAN, 1934, pp. 20-31.

O problema está em querer dar às pessoas a liberdade ilimitada, caso contrário deixam de ser homens e, simultaneamente querer que vivam de acordo com as regras. Se fizermos com que gostem das regras, elas serão desejadas não por serem regras, mas por gostarem delas. Assim, não se sentirão agrilhoados pelas regras porque estas foram escolhidas por cada homem.

Berlin assinala na obra *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade* que o conceito rousseuiano de vontade geral, que se inicia através da ideia de contrato que os indivíduos estabelecem voluntariamente com vista a atingir a felicidade comum; caso o contrato não seja cumprido, pode ser abandonado; no fundo não passa de um acordo de conveniência. A vontade geral será a vontade personificada de uma vasta entidade superindividual, que pode ser designada de Estado e que se identifica como uma equipe, algo do qual fazemos parte, mas que nos ultrapassa. Segundo Berlin, esta passagem da ideia de “um grupo de indivíduos com relações voluntárias e livres entre si, cada um buscando o seu próprio bem, para a ideia de submissão a algo que somos nós próprios e, contudo, é maior do que nós – o todo, a comunidade”<sup>17</sup> – é algo misterioso que Rousseau não foi capaz de esclarecer.

Para Rousseau, de acordo com Berlin, a verdadeira satisfação de um homem não pode se chocar com a verdadeira satisfação de outro homem, dado que a natureza é uma combinação harmônica. Logo, se aquilo que desejo corresponde ao verdadeiro bem, e se o outro não deseja o mesmo que eu, então o outro está errado, pois se soubesse verdadeiramente o que deseja, buscaria o mesmo que eu. O problema aqui está no sentido que se dá a palavra “verdadeiramente”. Rousseau pretende mostrar que todos os homens são potencialmente bons, se os homens não compreendem a sua natureza, é por isso desejam aquilo que é errado. Se o homem fosse ele próprio, desejaria aquilo que é verdadeiramente bom, porque conheceria o seu próprio “eu”.

Neste sentido, prossegue Berlin, a ideia de Rousseau, segundo a qual as assembleias estavam corretas somente na medida em que deliberassem fazer aquilo que o seu verdadeiro “eu” desejasse, provocou bem e mal; o bem provocado vai no sentido de que, sem liberdade, nenhuma sociedade merece ser preservada; o mal causado, funda-se na mitologia do “eu” verdadeiro, em nome do qual nos é consentido forçar pessoas, pois

---

<sup>17</sup> BERLIN, 2005, p. 69.

não estão na posse do seu verdadeiro “eu”. Rousseau acreditava que tudo podia ser descoberto por meio da razão humana; por isso, teve de recorrer, na visão de Berlin, a um horrendo paradoxo, segundo o qual a liberdade se transforma numa espécie de escravidão, no qual desejar algo não é desejá-lo, a não ser de uma forma que possamos dizer a um homem: “pode pensar que é livre, pode pensar que é feliz, pode pensar que quer isto ou aquilo, mas eu sei melhor aquilo que é, o que quer, o que o libertará”.<sup>18</sup> O homem ao perder a sua liberdade num sentido mais restrito, a liberdade política ou econômica, conhece uma liberdade mais profunda, mais racional e natural que só o Estado, a assembleia ou a autoridade suprema conhece. Deste modo “a liberdade mais ilimitada coincide com a autoridade mais rigorosa e limitadora”.<sup>19</sup>

Em relação a Rawls, Sandel em *Liberalism and the Limits of Justice*, realiza uma profunda análise da teoria da justiça de Rawls, objetivando, principalmente, demonstrar a sua incoerência. Intenciona refutar a tese da prevalência do direito (justo) sobre o bem e a concepção de sujeito que ela implica. Se Rawls afirma que a justiça é a virtude primordial das instituições sociais é porque, diz ele, o seu liberalismo deontológico exige uma concepção de justiça que não pressupõe nenhuma concepção particular, de forma a servir de enquadramento dentro do qual seriam possíveis várias concepções de bem. Com efeito, na concepção deontológica, o primado da justiça é descrito não apenas como uma prioridade moral, mas também como uma forma privilegiada de justificação. O direito é anterior ao bem não apenas porque as suas exigências têm precedência, mas também porque os seus princípios se desenvolvem de maneira independente.<sup>20</sup> Mas, para que o direito exista antes do bem será necessário que o sujeito exista independentemente das suas intenções ou finalidades. Uma tal concepção exige, portanto, um sujeito que possa ter uma identidade aos valores objetivos que ele próprio escolhe. Com efeito, é a capacidade de escolher, e não as escolhas feitas, que define um tal sujeito. Nunca poderá ter finalidades de participar numa comunidade, em que é a própria definição de quem ele é que está em causa.<sup>21</sup>

Segundo Sandel, na problemática de Rawls é impensável um tal tipo de comunidade “constitutiva” e a comunidade só pode ser concebida como simples

---

<sup>18</sup> BERLIN, 2005. p. 73.

<sup>19</sup> BERLIN, 2005, p. 72.

<sup>20</sup> SANDEL, 1982, p. 15.

<sup>21</sup> SANDEL, 1982, p. 150.

cooperação entre indivíduos cujos interesses já estejam determinados e que se juntam a fim de os defenderem e fazerem progredir. A sua tese fundamental é a de que esta concepção desenvolta do sujeito, incapaz de compromissos constitutivos, é simultaneamente necessária para que o direito possa prevalecer sobre o bem e contraditória com os princípios de justiça que Rawls pretende justificar. Com efeito, sendo o princípio da diferença um princípio de partilha, pressupõe a existência de um elo moral entre aqueles que vão distribuir os bens sociais e, assim, de uma comunidade constitutiva cujo reconhecimento exige. Mas, afirma Sandel, é precisamente uma tal comunidade que é excluída pela concepção rawlsiana de sujeito sem ligações e definido anteriormente às finalidades que escolhe. Consequentemente, o projeto de Rawls aborta porque “não podemos ser pessoas para quem a justiça é primordial e igualmente pessoas para quem o princípio da diferença é um princípio de justiça”.<sup>22</sup>

De acordo com Sandel, Rawls não consegue justificar de maneira convincente o primado da justiça nem a prevalência do direito sobre o bem. Ou seja, Sandel considera que o argumento de Rawls ao enfatizar a prioridade do direito sobre o bem, significa não apenas que não é possível sacrificar direitos individuais em nome do bem geral, mas também que os princípios de justiça não podem derivar de uma determinada concepção de felicidade.<sup>23</sup> Este, prossegue Sandel, é o princípio fundamental do liberalismo, segundo o qual não pode existir uma única concepção de felicidade, que possa ser imposta a todos, mas cada um tem de ter a possibilidade de descobrir a sua felicidade tal como a entende, determinar para si próprio os seus objetivos. Por outro lado, Sandel entende que não é possível definir o direito antes do bem, porque é apenas através da nossa participação numa comunidade que define o bem e, assim, podemos adquirir um sentido de direito e uma concepção de justiça. Sua tese demonstra claramente a superioridade de uma política de bem comum sobre uma política de defesa de direitos.

O presente trabalho parte de um reconhecimento significativo: dentro das diferentes correntes da filosofia política contemporânea, o expoente máximo do liberalismo o final do século XX, John Rawls, é um dos autores que mais reivindicam o pensamento de Rousseau. Isso fica evidente ao observarmos que um dos maiores representantes do republicanismo contemporâneo, Philip Pettit, associa Rousseau ao

---

<sup>22</sup> SANDEL, 1982, p. 178.

<sup>23</sup> SANDEL, 1982, p. 156.

populismo democrático que se caracterizaria pela tirania da maioria.<sup>24</sup> Assim, em princípio, a corrente comunitarista teria mais pontos em comum com Rousseau, pois defende uma concepção na qual tradições, valores e projetos comuns devem ser promovidos pelo Estado, já que são essenciais à vida democrática ao conceber a comunidade com certos horizontes de significação compartilhada. No entanto, Sandel, representante célebre da corrente comunitarista, explicitamente renega Rousseau por considerar sua postura muito opressiva, pois o caráter unitário da vontade geral torna indesejável qualquer troca deliberativa.<sup>25</sup>

Rawls, diferentemente de seus contemporâneos, reivindica a autoridade de Rousseau como um pensador influente na elaboração de sua teoria da justiça. Partindo da análise da polêmica frase de Rousseau “os homens tais como eles são e as leis tais como podem ser”, Rawls sustenta que não se refere às pessoas como elas são agora (antes do contrato), com vícios e hábitos corrompidos pela civilização, mas a seres humanos como eles são de acordo com os princípios básicos e propensões da natureza humana.<sup>26</sup>

Rawls argumenta que não se deve interpretar a ideia de vontade geral como uma entidade que transcende os membros da sociedade, mas sim como a vontade da sociedade como um todo que está presente em cada cidadão. São os indivíduos que possuem uma vontade geral, que é a capacidade para a razão deliberativa que, em ocasiões apropriadas, os guia a decidir o que fazer, como votar, o que dizer, com base no que é necessário para sua preservação comum.<sup>27</sup> Neste sentido, prossegue Rawls, o contrato social precisa levar em conta os interesses fundamentais associados ao amor de si e ao amor próprio. O primeiro se vincula com a capacidade para ter uma vontade livre, capacidade para agir à luz de razões válidas, capacidade de perfectibilidade e autoaprimoramento de nossas faculdades por meio de nossa participação na cultura desenvolvida ao longo do tempo. O segundo se vincula com a necessidade de sermos reconhecidos pelos outros como tendo uma condição de iguais no grupo social, ou seja, condição de reciprocidade que impõe limites à conduta dos outros.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> PETTIT, 1999, p. 50

<sup>25</sup> SANDEL, 1996, p. 320-321.

<sup>26</sup> *LHPP*, Rousseau II, § 1.2, p. 215

<sup>27</sup> *LHPP*, Rousseau II, § 3.3, p. 224.

<sup>28</sup> *LHPP*, Rousseau II, §2. 2, p. 217 ss.

O problema que será o fio condutor desta investigação é saber se a ideia de sociedade bem ordenada em Rawls teria seus pressupostos normativos na filosofia de Rousseau, mais precisamente nas categorias amor próprio e vontade geral. O objetivo principal será analisar a influência de Rousseau na gênese e no desenvolvimento da ideia de sociedade bem ordenada em Rawls. Ao mesmo tempo, almejamos defender o caráter realista utópico de uma sociedade democrática razoavelmente justa e bem ordenada, em razão das críticas que apontam seu sentido abstrato e formal que parece ensejar. Isto nos conduz à seguinte questão: afinal, a concepção de sociedade bem ordenada em Rawls, fundamentada a partir dos pressupostos individualistas de Rousseau, não anularia a perspectiva dos indivíduos de tornarem-se, de fato, cidadãos?

Face ao exposto, este trabalho de pesquisa orientar-se-á por permitir um prolongamento da análise em torno da ideia sociedade bem ordenada em Rawls, buscando seus fundamentos a partir das categorias amor próprio e vontade geral, elaboradas por Rousseau em suas obras fundamentais. O trabalho encontra-se dividido em 03 capítulos. O primeiro capítulo visa explicitar o ideal de sociedade bem ordenada em Rawls, tendo como referências principais as obras *TJ* e o *PL*. Pretendemos balizar a temática partindo da reconstrução teórico-metodológica da teoria da justiça como equidade, enfatizando o procedimento contratualista enquanto alternativa à corrente utilitarista. A partir dessa perspectiva, buscaremos delinear o modelo de estrutura básica da sociedade, destacando a ideia da posição original na elaboração/seleção dos princípios de justiça, compreendendo estes princípios como inseridos no âmbito da cultura pública moderna. Na parte final do capítulo, nos propomos a esclarecer a conexão entre consenso sobreposto e a ideia de razão pública, examinando a formação do senso de justiça dos cidadãos em uma sociedade bem ordenada politicamente.

No segundo, intencionamos analisar os fundamentos filosóficos em Rousseau. Para esse empreendimento, buscaremos explicitar, a partir da obra *DOI*, os conceitos centrais da antropologia e da psicologia rousseauiana; reconstruindo seu modelo de estado de natureza, mais especificamente sua concepção de homem. Na sequência, procuraremos esquematizar a noção de progresso humano através da passagem do estado originário da humanidade para o estágio social, destacando o significado do amor próprio no acirramento do conflito entre interesses particulares e interesses públicos. Ao final dessa primeira parte e, à luz dos pressupostos tanto do indivíduo quanto da comunidade,

objetivamos examinar o entrelaçamento dos conceitos pacto social, soberania, vontade geral, lei e justiça na obra *CS*.

Por fim, no terceiro capítulo, procuraremos defender a tese que a elaboração normativa da ideia de sociedade bem ordenada em Rawls possui elementos oriundos da filosofia de Rousseau. Daí que, no primeiro momento, a partir da obra *Conferências sobre a História da Filosofia Política (LHPP)* pretendemos estabelecer uma interlocução profícua entre Rousseau e Rawls, assinalando o novo significado que este último elabora acerca do conceito rousseauiano de amor próprio, assim como as consequências dessa interpretação sobre algumas noções psicológicas – inveja e vergonha – presentes na justiça como equidade de Rawls. Na sequência, avaliamos as ideias de vontade geral, virtude e razão pública, procurando identificar seus reflexos na ideia de sociedade bem ordenada de Rawls. Por fim, com base na ideia de amor próprio, analisamos alguns argumentos que Rawls utiliza para defender a superioridade de seus dois princípios de justiça sobre o utilitarismo.

## 2 RAWLS E O IDEAL POLÍTICO DE SOCIEDADE BEM ORDENADA

Neste capítulo, intencionamos apresentar o ideal político da ideia de sociedade bem ordenada em Rawls. Inicialmente, procuraremos delinear que a elaboração da teoria justiça como equidade é realizada a partir de uma nova abstração e generalização do contrato social, e que esta perspectiva é uma alternativa ao utilitarismo. Em seguida, faremos uma breve explanação sobre a estrutura básica da sociedade, enfatizando a natureza e o significado da posição original na seleção dos dois princípios de justiça. Por fim, com base na apresentação e explicação das ideias de consenso sobreposto e de razão pública, examinaremos como os cidadãos elaboram um senso de justiça em uma sociedade bem ordenada politicamente.

### 2.1 A justiça como equidade: contratualismo *versus* utilitarismo

O princípio norteador da reflexão de Rawls acerca de sua teoria da justiça como equidade estrutura-se a partir de um acordo equitativo ou justo como fundamento da justiça social. Rawls entende que o contratualismo clássico é a fonte mais adequada para se pensar uma concepção de justiça que atenda às exigências das democracias contemporâneas. Isto implica em considerar que Rawls destaca a noção de consenso como a essência do debate político e moral. Neste sentido, a noção de consenso, que nos contratualistas clássicos possui uma função descritiva relevante - explica o aparecimento das instituições como resultante das convenções humanas; adquire, na contemporaneidade, um papel prescritivo do mais alto grau porque direciona o foco na forma como devemos escolher determinados princípios morais, quer dizer, recorrendo para o bem de cada integrante individual da cooperação social. Segundo Rawls, os princípios estabelecidos num cenário inicial de isonomia entre pessoas livres e iguais delimitam as marcas substanciais de um empreendimento cooperativo justo. Estes princípios, denominados por ele de princípios da justiça como equidade, constituem o modelo para todos os pactos futuros, sejam eles de cooperação social ou formas de governo.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> “O mérito da terminologia contratualista é expressar a ideia de que os princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que, assim, é possível explicar e justificar as concepções de justiça” (TJ, I, § 3, P. 14-15). Isto evidencia que a doutrina contratualista de Rawls possui um caráter bastante específico, pois o seu propósito não é a instituição de uma dada sociedade, como nas teorias clássicas, mas sim, a escolha de princípios de justiça que modelem a estrutura social. Para uma análise das diferenças entre o contratualismo clássico e contemporâneo, ver KYMLICKA 2012, p. 186-196.



Rawls elabora sua arquitetura teórica a partir do seguinte questionamento: qual a noção de justiça é a mais adequada para definir os critérios equitativos da cooperação social entre pessoas livres e iguais? Sua resposta é a justiça como equidade. Mas, como os marcos desse empreendimento cooperativo poderiam ser admitidos como verdadeiros? Rawls assinala três possíveis situações: a) reconhecidos como determinados por um poder transcendente, diferente daqueles que realizam a cooperação, por exemplo, pela lei divina; b) considerados como resultantes de um conhecimento racional de um determinado segmento moral independente, por exemplo, de um conjunto de valores dados por intuição; c) por último, os marcos da cooperação podem ser reconhecidos como oriundos de um acordo entre participantes que avaliam o proveito mútuo da cooperação social, isto é, os marcos seriam contratados ou pactuados.<sup>30</sup>

O modelo contratual adotado por Rawls admite a dimensão social dos seres humanos. Porém, apesar dessa admissão nos remeter à noção de estado de natureza, condição natural em que os indivíduos se encontrariam e que renunciariam em prol da participação na sociedade civil, presente nos modelos contratualistas clássicos; não se deve ter tal entendimento.<sup>31</sup> Explicando melhor, enquanto a ideia de estado de natureza deve ser compreendida enquanto símbolo que denota a impossibilidade de acordos entre os indivíduos em razão de suas naturezas egoístas - o que produz uma situação de caos profundo -, na perspectiva de Rawls, os participantes do acordo são considerados modelos exemplares de cidadãos, uma vez que reúnem as condições ideais de integrantes de uma sociedade civil.<sup>32</sup> Além disso, a teoria da justiça como equidade não se propõe a

---

<sup>30</sup> Rawls afirma que “A justiça como equidade retoma a doutrina do contrato social e adota uma variante da última resposta: os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos em uma sociedade na qual passam suas vidas” (*PL*, I, § 4.1, p. 23). Contudo, ele salienta que, esse contrato, hipotético e ahistórico em sua natureza, ocorreria somente em situações muito especiais, pois levaria em conta a condição equitativa do empreendimento contratual. Mas, sustenta Rawls, “esse acordo, como é o caso de qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente pessoas livres e iguais e não deve permitir que algumas delas tenham poder superior de barganha. Além disso, deve ser excluído o recurso à ameaça de uso da força e da coerção, ao engodo e à fraude” (*PL*, I, § 4.1, p. 23).

<sup>31</sup> (...) “não devemos achar que o contrato original tem a finalidade de inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação. Esses princípios devem reger todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar e as formas de governo que se podem instituir” (*TJ*, I, § 3, p. 10).

<sup>32</sup> Vita explica que o modelo contratualista de Rawls apresenta dois aspectos que o tornam distinto de outras teorias contratualistas: “(i) não é especificado um ponto de ausência de acordo ou ‘estado de natureza’, em relação ao qual as partes contratantes teriam de estimar os benefícios que obteriam aceitando os termos de um acordo e (ii) as partes contratantes não avaliam os termos do acordo motivadas unicamente pela maximização do próprio benefício” (VITA, 2007, p. 177-178).

simplesmente validar as condições de uma dada sociedade, mas, sobretudo, equacionar as distorções sociais e, se possível, eliminá-las.<sup>33</sup>

O empreendimento teórico de Rawls ganha consistência a partir de questões que são levantadas em torno da necessidade de manutenção de uma sociedade ordenada democraticamente, que, a base de uma racionalidade pública, seja capaz de apresentar ao seu corpo de cidadãos um esclarecimento acerca da necessidade de se obedecer às determinações oriundas de suas instituições, assim como a maneira que se realiza a repartição dos bens sociais elementares. Na verdade, o projeto rawlsiano objetiva consolidar a estabilidade democrática por meio da adoção de princípios igualitários de cooperação social.<sup>34</sup>

É necessário ainda destacar que a formulação teórica de Rawls exige que o mesmo se aproprie das concepções políticas expressamente reconhecidas pela cultura democrática moderna, pois estas reuniriam as melhores condições para o estabelecimento de um pacto associativo presumivelmente entre os integrantes de uma sociedade bem ordenada. Ao “examinar a própria cultura pública como o repositório comum de princípios e ideias fundamentais que são implicitamente reconhecidos”<sup>35</sup>, Rawls se propõe a examinar criticamente os pontos essenciais da cultura pública moderna,<sup>36</sup> integrando-a numa perspectiva lógica e congruente com o pluralismo das posições dos cidadãos num regime constitucional democrático, afastando, portanto, de sua investigação, práticas que não fossem publicamente reconhecidas.

---

<sup>33</sup> “Uma teoria puramente procedimental, que não contivesse princípios para uma ordem social justa, não teria utilidade em nosso mundo, no qual a meta política consiste em eliminar a injustiça e guiar a mudança em direção a uma estrutura básica equitativa. Uma concepção de justiça deve especificar os princípios estruturais necessários e apontar a direção geral da ação política. Se faltar essa forma ideal para as instituições básicas, não haverá um fundamento racional para ajustar continuamente os processos sociais, de maneira que preserve a justiça de base, nem para eliminar a injustiça existente. Assim, a teoria ideal, que define uma estrutura básica perfeitamente justa, é um complemento necessário para a teoria ideal, sem o qual o desejo de mudança carece de objetivo” (*PL*, VII, § 9, p. 285).

<sup>34</sup> “(...) não parece haver forma melhor de elaborar uma concepção política de justiça para a estrutura básica a partir da ideia fundamental de sociedade como um sistema permanente e equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais. Isto parece particularmente evidente quando concebemos a sociedade como algo que se estende por gerações e que herda sua cultura pública e as instituições políticas e sociais (juntamente com seu capital físico e estoque de recursos naturais) daqueles que vieram antes” (*PL*, I, § 4.5, p. 26).

<sup>35</sup> *PL*, I, § 1.3, p. 8.

<sup>36</sup> Rawls assinala que “Nossa esperança é que exista uma vontade comum de chegar a um acordo e que as pessoas compartilhem uma quantidade suficiente de ideias subjacentes, de princípios implicitamente respeitados, a fim de que o esforço para encontrar uma solução esteja relativamente alicerçado. O papel da filosofia política na cultura pública das democracias é, então, definir e tornar explícitas essas noções e esses princípios que compartilhamos e que estão, ao que parece, já latentes no senso comum; ou então se, como frequentemente acontece, o senso comum se mostra hesitante e incerto, sem saber o que pensar, ela deve propor-lhe certas concepções e certos princípios que estão no cerne de suas convicções e de suas tradições históricas mais importantes” (*CP*, 16, I, p. 306).

Até o momento, destacamos que Rawls é movido pela ideia de formular uma teoria que descortine a função da justiça na estrutura e organização das democracias constitucionais, a partir da elaboração de princípios que estabeleçam de forma justa os benefícios resultantes do empreendimento cooperativo. Neste sentido, Rawls supõe ser perfeitamente plausível conceber a sociedade como “uma associação de pessoas mais ou menos autossuficiente que, em suas relações mútuas reconhece certas normas de conduta como obrigatórias e que na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas”.<sup>37</sup> No entanto, essa mesma sociedade possui na identidade e no conflito de interesses seus traços distintivos.<sup>38</sup>

Mas, como resolver esse impasse entre posições conflitantes? Rawls sustenta que “devemos imaginar que aqueles que entram em cooperação social escolhem juntos, em um único ato conjunto, os princípios que devem atribuir os direitos e os deveres fundamentais e determinar a divisão dos benefícios sociais”.<sup>39</sup> Nessa busca por princípios que normatizariam a divisão dos benefícios em sociedade, Rawls estabelece que os mesmos atenderiam a uma dupla exigência, ou seja, além de definirem as formas básicas de elaboração dos direitos e deveres, também se constituiriam em referências na divisão dos encargos e benefícios resultantes do empreendimento cooperativo.<sup>40</sup> Assim sendo, a condição necessária para que uma sociedade seja bem ordenada é que embora “as inclinações dos seres humanos para o interesse próprio tornam necessária a vigilância mútua, seu senso público de justiça lhes permite se unir em uma associação segura”.<sup>41</sup>

Apesar de ser movido pela ideia de constituição de uma associação segura, Rawls reconhece que essa não é uma tarefa das mais simples porque “há discordância acerca de quais princípios devem definir as condições fundamentais da associação”.<sup>42</sup> Todavia, mesmo reconhecendo que cada um dos integrantes da associação possui uma concepção de justiça,<sup>43</sup> Rawls percebe que esses integrantes partilham um mesmo

---

<sup>37</sup> *TJ*, I, § 1, p. 4.

<sup>38</sup> “Embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses. Há identidade de interesses porque a cooperação social torna possível uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente no que se refere a como são distribuídos os benefícios maiores produzidos por sua colaboração, pois para atingir seus fins, cada um prefere uma parcela maior a uma parcela menor desses benefícios” (*TJ*, I, § 1, p. 4).

<sup>39</sup> *TJ*, I, § 3, p. 10.

<sup>40</sup> *TJ*, I, § 1, p. 4.

<sup>41</sup> *TJ*, I, § 1, p. 4.

<sup>42</sup> *TJ*, I, § 1, p. 5.

<sup>43</sup> “(...) cada qual compreende a necessidade e está disposto a corroborar um conjunto característico de princípios para a atribuição de direitos e deveres fundamentais e para decidir qual ele e os demais consideram ser a distribuição adequada dos benefícios e dos encargos da cooperação social” (*TJ*, I, § 1, p. 5).

sentido de justiça social definido pelas instituições básicas. Assim sendo, a noção de justiça social é ponto de partida para se pensar um conceito de justiça oriundo de um consenso geral.<sup>44</sup>

No entanto, Rawls pondera que o consenso resultante de uma assembleia de indivíduos sobre o significado da justiça, por si só, não é condição necessária para o surgimento de comunidades humanas que apresentem estabilidade, eficiência e coordenação.<sup>45</sup> Daí a necessidade de um consenso enquanto meio que edifica um conjunto com critérios de justiça aplicáveis a todos os indivíduos, de tal forma que, numa situação de desacordo entre as perspectivas individuais, dever-se-á sempre, ao término da contenda, verificar-se qual perspectiva está em sintonia com os marcos da justiça numa situação de igualdade.

Rawls avalia que as sociedades concretas dificilmente são bem ordenadas em razão da constante disputa entre o justo e o injusto. Diante dessa avaliação, o autor considera que uma forma de se possibilitar a proeminência do justo seria através do estabelecimento dos princípios de justiça social, pois estes poderiam se constituir numa importante ferramenta na concessão de direitos e deveres nas instituições básicas, o que garantiria, assim, uma maior organização à sociedade. Neste sentido, fica evidente que a plena realização da justiça exige que a sociedade seja bem ordenada, isto é, sujeita aos princípios de justiça.

Observa-se que a teoria da justiça de Rawls possui na justiça social o seu caráter distintivo. Esta característica, por sua vez, expressa a grande inquietação do pensador americano com a chamada estrutura básica da sociedade, considerada por ele como “objeto principal da justiça”.<sup>46</sup> No entender de Rawls, a estrutura básica da

---

<sup>44</sup> “Os homens concordam com essa descrição de instituições justas, contanto que as ideias de distinção arbitrária e de equilíbrio apropriado, que estão contidas no conceito de justiça, estejam abertas para que cada um as interprete segundo os princípios de justiça que aceita. Esses princípios põem em destaque que similaridades e que diferenças entre as pessoas são importantes na atribuição dos direitos e dos deveres, especificam qual é a divisão de vantagens apropriada. É claro que essa diferença entre o conceito e as diversas concepções de justiça não resolve nenhuma questão importante. Simplesmente ajuda a identificar o papel dos princípios da justiça social” (*TJ*, I, § 1, p. 5).

<sup>45</sup> Rawls afirma em *TJ* “Na ausência de certo grau de concordância a respeito do que é justo e injusto, está claro que é mais difícil para os indivíduos coordenarem seus planos de maneira eficiente a fim de garantir que acordos mutuamente benéficos sejam mantidos. A desconfiança e o ressentimento corroem os vínculos da civilidade, e a suspeita e a hostilidade tentam as pessoas de maneira que evitariam em outras circunstâncias. Assim, embora o papel característico das concepções de justiça seja especificar os direitos e os deveres fundamentais, e definir as parcelas distributivas apropriadas, o modo como determinada concepção o faz fatalmente influi nos problemas da eficiência, da coordenação e da estabilidade” (*TJ*, I, § 1, p. 6).

<sup>46</sup> Segundo Voice “é importante enfatizar o caráter público da estrutura básica porque os princípios de justiça que os contratantes concordarão não se aplicam a instituições privadas como igrejas e clubes. De forma clara, as instituições privadas diferem das públicas porque a adesão de seus membros é feita

sociedade é o mecanismo fundamental que assegura a plena realização da justiça por meio das instituições sociais, pois estas se encarregariam não só da repartição dos benefícios e encargos sociais provenientes do processo cooperativo, mas, também, da normatização dos direitos e deveres fundamentais. Assim, nesse primeiro momento, mas especificamente em *TJ*, o autor limita a noção de justiça como equidade à estrutura básica da sociedade, apresentando-a como uma alternativa ao utilitarismo.<sup>47</sup>

Mas, por que razão Rawls elege o utilitarismo enquanto corrente filosófica a ser confrontada? O autor sustenta que são duas as principais razões que o levam ao embate contra o utilitarismo: (i). O domínio que a doutrina utilitarista exerce no cenário do pensamento anglo-saxão não se deve a simples aceitação de seus postulados por um contingente significativo de pessoas, mas, sim, pelo fato de que todos os empreendimentos teóricos que versaram sobre a moralidade implicaram em algum tipo de utilitarismo; mesmo que ainda tenham sido fortemente criticados, não houve, contudo, nenhuma crítica capaz de fazer frente às suas proposições fundamentais. (ii). A insuficiência da concepção de indivíduo presente na doutrina utilitarista<sup>48</sup> não consegue atender às exigências da sociedade e, por isso, não poderia constituir-se no padrão normativo para as democracias constitucionais em razão de pautar-se numa concepção restritiva de princípios e direitos. Neste sentido, as prerrogativas individuais que ensejariam direitos garantidos pela justiça a todos os cidadãos não poderiam sofrer qualquer limitação, mesmo que se fale em nome de todos os tipos de interesses, sejam eles sociais, políticos ou econômicos.<sup>49</sup>

---

voluntariamente, enquanto que, para Rawls, os cidadãos nascem em um conjunto particular de instituições básicas e não escolhem ser membros de suas sociedades (...) assim, os contratantes, ao deliberarem sobre os princípios de justiça, veem sua sociedade como um sistema fechado na qual entram pelo nascimento e saem somente com a morte” (VOICE, 2011, p. 34).

<sup>47</sup> Em *TJ*, Rawls explica que não intenciona fazer uma análise exaustiva dos diversos tipos de utilitarismo e muito menos se deter sobre as diversas formas de apresentação que essa corrente adquire nos debates contemporâneos. Seu objetivo principal é avaliar criticamente a noção utilitarista geral de que uma sociedade bem ordenada só seria possível se a liberdade e os direitos de alguns fossem sacrificados em prol do bem coletivo. Dessa forma, a justiça como equidade defendida por Rawls, ao assinalar que “em uma sociedade justa, as liberdades fundamentais são inquestionáveis e os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo dos interesses sociais” se opõe radicalmente ao ideário utilitarista pautado na restrição da liberdade de alguns em função de um maior benefício à coletividade social (*TJ*, I, § 6, p. 25).

<sup>48</sup> Rawls entende que “Costuma-se pensar que o utilitarismo é individualista, e decerto com bons motivos. Os utilitaristas foram ardorosos defensores da liberdade e da liberdade de pensamento e afirmavam que o bem da sociedade se constitui das vantagens desfrutadas pelos indivíduos. Contudo, o utilitarismo não é individualista, pelo menos quando se chega a ele pela via mais natural de reflexão, na qual, ao fundir todos os sistemas de desejos, aplica à sociedade o princípio de escolha feito para um único indivíduo” (*TJ*, I, § 6, p. 26).

<sup>49</sup> Rawls considera que a “justiça como equidade se incorpora de uma forma mais profunda nos princípios primeiros da teoria ética. Isso é característico de doutrinas de direitos naturais (a tradição contratualista) em comparação com a teoria da utilidade”. No entanto, ao estabelecer a comparação entre a justiça como equidade e o utilitarismo, ressalta que o alcance de sua investigação limita-se à doutrina utilitarista clássica,

O posicionamento de Rawls em relação ao utilitarismo em *TJ* é bem claro: apresentar a justiça como equidade enquanto teoria contratualista de tipo deontológico frente ao modelo teleológico representado pela teoria utilitarista.<sup>50</sup> Explicando melhor, Rawls, ao adotar uma posição contratualista, intenciona apontar os limites do utilitarismo por reconhecer que os indivíduos em condições de isonomia não concordariam com princípios que acarretasse o prejuízo de alguns em nome da maximização de benefícios para a coletividade. Rawls contesta a ideia de igualdade defendida pelo utilitarismo. Para ele, a igualdade não deve servir apenas para elevar ao máximo o bem estar da coletividade social. Desse modo, é justamente a partir de uma concepção de igualdade enquanto princípio basilar de um acordo consensual acerca dos princípios de justiça de uma sociedade bem ordenada, que Rawls justifica sua filiação à tradição contratualista.<sup>51</sup>

No entanto, antes de justificarmos a forma como Rawls em *TJ* retoma a tradição contratualista e defende que os princípios da justiça são produzidos a partir de um consentimento inicial entre os indivíduos, precisamos nos deter sobre o que significa para o utilitarismo a aceitação da ideia de que para se atingir o bem estar social é aceitável que os indivíduos renunciem a uma gama significativa de direitos.

---

mas precisamente de “ Benthan,, Sidgwick e dos economistas utilitaristas Edgeworth e Pigou”. Em seguida, esclarece que “ A questão é saber se a imposição de desvantagens a alguns pode ser contrabalançada por uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros; ou se o peso da justiça requer liberdade igual para todos e só se permitem as desigualdades econômicas e sociais que forem de interesse de todos. Implícita nas comparações entre utilitarismo clássico e justiça como equidade há uma diferença nas concepções fundamentais da sociedade. Em um caso, pensamos a sociedade bem ordenada como um sistema de cooperação para vantagens recíprocas regulado por princípios que seriam escolhidos em uma situação inicial equitativa; no outro, como a administração eficiente dos recursos sociais a fim de elevar o máximo a satisfação do sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas de desejos aceitos como dados. A comparação com o utilitarismo clássico em sua derivação mais natural ressalta esse contraste” (*TJ*, I, § 6, p. 28-29 e 30).

<sup>50</sup> De acordo com Rawls, “o utilitarismo é uma teoria teleológica, ao passo que a teoria da justiça como equidade não o é. Por definição, então, a segunda é uma teoria deontológica, que não especifica o bem independente do justo, ou não interpreta o justo como aquilo que maximiza o bem. (Repare-se que as teorias deontológicas são definidas como não teleológicas, e não como teorias que caracterizam a correção moral das instituições e dos atos independentes de suas consequências . Todas as doutrinas éticas dignas e atenção levam em conta as consequências ao julgar o que é certo. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, insana). A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo sentido” (*TJ*, I, § 6, p. 26).

<sup>51</sup> Segundo Freeman, “ Um pré compromisso geral expressa bem o tipo de acordo social presente no trabalho dos teóricos do direitos naturais da tradição do contrato social. Locke e Rousseau podem ser lidos como expressando essa ideia quando chamam seus acordos de pacto social (em vez de contrato). E a ideia de pré compromisso geral indica de maneira significativa o papel que o acordo coletivo desempenha na visão de Rawls. Pessoas morais, livres e iguais, têm, além de seus fins individuais e suas visões de mundo, um interesse social fundamental (seu senso de justiça) em cooperar uns com os outros em termos publicamente justificáveis, onde expressam sua condição de livres e iguais. Esse interesse é social, pois não pode ser realizado por indivíduos isolados” (FREEMAN, 1990, p. 143).



A doutrina utilitarista clássica defende a ideia de que a existência humana se orientaria pelo princípio da maior felicidade.<sup>52</sup> Isso significa que toda ação humana que vise a conservação da vida e a manutenção da espécie deve ser baseada no princípio utilitarista de que uma ação só pode ser aceita se, e somente se, o aumento da felicidade for superior a qualquer possibilidade de diminuí-la. Desse modo, o centro gravitacional da ética utilitarista consiste na concepção de que o princípio da maior felicidade define que todas as ações individuais devem sempre objetivar um grau máximo de felicidade para o maior quantitativo de indivíduos.

A partir da perspectiva exposta acima, podemos assinalar que o utilitarismo considera que a noção de justiça também deve estar sujeita ao princípio da utilidade; significando que a estrutura social será bem ordenada desde que as instituições que a compõem sejam organizadas de forma a maximizar o resultado do bem estar de seus integrantes. Nota-se, então, que a noção de felicidade se superpõe completamente à de justiça, tendo em vista que a consequência dos empreendimentos humanos obrigatoriamente engendre a máxima satisfação entre os homens. No entanto, ao definir a felicidade coletiva enquanto fim supremo das ações humanas, a doutrina utilitarista justificaria a ação de todo e qualquer Estado que, em nome da promoção do bem estar de seus integrantes, violasse os direitos e as garantias essenciais do cidadão.<sup>53</sup>

Partindo da ideia que o único princípio relevante e justo é a maximização do bem estendida à toda sociedade, o utilitarismo, ao pressupor que o indivíduo, de forma semelhante à sociedade, almejaria a máxima fruição de seus desejos, concebe ser perfeitamente plausível se pensar que a sociedade eleve ao máximo possível os seus resultados em relação a todos os seus integrantes. Rawls considera que, para o

---

<sup>52</sup> Tanto Bentham quanto Mill, expoentes máximos da corrente utilitarista clássica, defendem de forma categórica o princípio da maior felicidade enquanto valor supremo da moralidade. O primeiro afirma “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e por outra, a cadeia das causas e dos efeitos(...) O princípio da utilidade reconhece essa sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei” (BENTHAM, 1984, p.3). Mill também corrobora essa ideia: (...) “o credo que aceita a utilidade, ou Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a maior felicidade, e erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer”(MILL, 1961, p. 33).

<sup>53</sup> Van Parijs assinala que “o utilitarismo atribui uma importância exclusiva ao bem-estar, o que implica, então, que tudo lhe pode ser sacrificado, inclusive os direitos do indivíduo. Pode acontecer, com certeza, que em nome do utilitarismo sejamos mesmo levados a justificar a atribuição a cada indivíduo de uma esfera de autonomia na qual ele é soberano. Mas se a transgressão dessa esfera, a violação do que percebemos intuitivamente como os ‘direitos do homem’, comprovasse servir para a procura do bem estar coletivo, o utilitarismo a justificaria inteiramente” (VAN PARIJS, 1997, p. 17).

utilitarismo, o mais lógico para a sociedade seria assumir os mesmos juízos selecionados por um único indivíduo, uma espécie de observador imparcial.<sup>54</sup> Neste sentido, uma sociedade só seria bem ordenada se, e somente se, tivesse o reconhecimento desse espectador judicioso que possui um profundo conhecimento da realidade social. Ora, nesse contexto, o modelo de justiça preconizado pelo utilitarismo não atribui valor significativo a noção de solidariedade porque alega que não importa a maneira como os benefícios serão distribuídos - igual, desigual -, mas, tão somente, se o resultado líquido das satisfações for elevado.

A partir dessa ótica, o utilitarismo justificaria a valorização dos ideais de um segmento social ou de uma maioria mais influente, pois, limitaria os direitos e as perspectivas dos que estão alijados do grupo dominante, além de impor-lhes formas de agir e pensar desfavoráveis. Então, ao definir que o único fim da justiça será alcançar o resultado máximo de satisfações, a doutrina utilitarista justificaria a transgressão dos direitos e garantias individuais – a liberdade, por exemplo - ; em nome da garantia de um suposto bem estar da coletividade social.

Rawls observa que essa forma de compreender a estrutura e funcionamento do corpo social elaborada pelo utilitarismo, explicaria sua força em termos de aceitabilidade, visto que consegue traçar um engenhoso paralelo entre o modo como o indivíduo analisa suas perdas e ganhos, e a forma como a sociedade trata dos infortúnios e satisfações nas relações interindividuais. Portanto, ao defender que o princípio que normatiza a sociedade tem sua gênese na escolha racional de um único indivíduo, o utilitarismo, ao contrapor a felicidade coletiva a garantia do direito à liberdade, justificaria sua opção pela primeira.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Rawls expressa sua posição sobre o espectador imparcial da seguinte forma: “É, de fato, por meio da concepção do observador imparcial e do uso da identificação empática na orientação da nossa imaginação que o princípio adequado para uma única pessoa se aplica à sociedade. É esse observador que se supõe que realiza a organização necessária dos desejos de todas as pessoas em único sistema coerente de desejos; é por meio dessa construção que muitas pessoas se fundem em uma só. Dotado de capacidades ideais de empatia e imaginação, o observador imparcial é o indivíduo perfeitamente racional que se identifica com os desejos dos outros e os vivencia como se fosse seus. Desse modo, ele averigua a intensidade desses desejos e lhe atribui um peso apropriado no sistema único de desejos e lhes atribui um peso apropriado no sistema único de desejos cuja satisfação o legislador ideal tenta, então, elevar ao máximo por meio de ajuste nas normas do sistema social” (*TJ*, I, § 5, p. 24).

<sup>55</sup> Rawls argumenta que esse modelo interpretativo de sociedade pode ser explicado da seguinte forma: “Assim como o bem estar de uma pessoa se constrói com uma série de satisfações obtidas em momentos diversos no decorrer da vida, da mesma maneira deve-se construir o bem estar da sociedade com base na satisfação dos sistemas de desejos dos muitos indivíduos que a ela pertencem. Já que o princípio para um indivíduo é elevar ao máximo o próprio bem estar, o próprio sistema de desejos, o princípio para a sociedade é promover ao máximo o bem estar do grupo, realizar no mais alto grau o sistema abrangente de desejos ao qual se chega a partir dos desejos de seus membros. Assim, como o indivíduo avalia ganhos presentes e futuros contra perdas presentes e futuras, também a sociedade pode fazer o balanço de satisfações e insatisfações entre os diversos indivíduos. E, assim, por meio dessas ponderações chega-se ao princípio de



A teoria da justiça de Rawls, elaborada a partir da plena garantia dos direitos individuais, busca contrapor-se radicalmente ao utilitarismo, principalmente ao que se refere a noção de bem estar coletivo proposto por essa doutrina filosófica. Defendendo a ideia de que o bem estar do indivíduo não pode ser alcançado por meio da violação de suas liberdades essenciais, a teoria de Rawls situa-se num plano oposto à utilitarista, pois, não compartilha o princípio de que, em razão do bem estar coletivo, se aceitaria a violação dos direitos individuais.

A adoção de uma posição contratualista por Rawls intenciona apontar os limites do utilitarismo, tendo em vista que, numa suposta condição de igualdade, os indivíduos não poderiam compartilhar ideias que levassem a renúncia dos direitos de alguns em razão do aumento do saldo líquido de benefícios para o coletivo social. Questionando justamente essa compreensão da ideia de igualdade por parte do utilitarismo, meramente instrumental, segundo Rawls, essa corrente, no entendimento do autor, confere um valor mínimo à noção de igualdade, porque esta só teria valor se vinculada a elevação do bem estar da coletividade.

Utilizando-se do recurso do contrato social, a teoria da justiça elaborada por Rawls, objetiva defender que a escolha dos princípios de justiça é resultante de um pacto entre indivíduos em condições de isonomia, afastando a ideia utilitarista do observador judicioso, isto é, que o princípio de uma única pessoa se aplicaria a toda à sociedade. Nessa perspectiva contratualista, seria um contrassenso que a escolha de princípios, cuja seleção visaria normatizar, em termos associativos, um complexo número de relações entre indivíduos; fosse arbitrada por apenas um único indivíduo. Por essa razão, Rawls entende ser inexequível que a seleção de princípios garantisse, ao mesmo tempo, não só as liberdades essenciais dos indivíduos, mas, também, uma distribuição equitativa dos bens sociais primários.<sup>56</sup>

---

utilidade de maneira natural: a sociedade está bem ordenada quando suas instituições elevam ao máximo o saldo líquido de satisfações” (*TJ*, I, § 5, p. 21).

<sup>56</sup> Uma das objeções que Rawls levanta contra o utilitarismo refere-se ao fato desta doutrina considerar apenas indiretamente a forma como os bens são distribuídos entre os indivíduos, visto que a finalidade maior é sempre cumprir as normas que possibilitem a maior satisfação geral. Mas, Rawls pondera que há uma grande dificuldade nessa interpretação: “Em princípio, não há, então, por que os ganhos maiores de alguns não possam compensar as perdas menores de outros; ou, o que é mais importante, por que a violação da liberdade de poucos não possa ser justificada pelo bem maior compartilhado por muitos. Simplesmente acontece que, na maioria das situações, pelo menos em um estágio de avanço razoável da civilização, a soma maior de vantagens não é promovida dessa maneira. Não há dúvida de que o rigor dos preceitos da justiça ditados pelo bom senso tem certa utilidade na limitação da inclinação humana para a injustiça e para atos socialmente ofensivos; mas o utilitarista acredita que é errado afirmar esse rigor como um princípio primeiro da moralidade. Assim como é racional que um homem eleve ao máximo a realização de seu sistema

Assim, observa-se que o conceito de justiça é o eixo fundamental em que se desenrola o debate entre Rawls e o utilitarismo. Admitindo a precedência do justo sobre o bem, a teoria da justiça como equidade de Rawls contrasta com a ideia do justo como maximizador do bem defendida pelo utilitarismo. Em outros termos, no utilitarismo, a escolha do que é justo vincula-se diretamente a ideia de satisfação enquanto valor em si, o que explicaria o fato das instituições sociais se organizarem em torno do máximo saldo de satisfações, não importando a gênese ou o valor, mas, tão somente, o grau de satisfação ou de insatisfação dos indivíduos.<sup>57</sup> De forma diferente, Rawls argumenta que, se os indivíduos, na escolha dos princípios de justiça, priorizarem os que valorizem a liberdade e reduzam as desigualdades sociais e econômicas; não se justifica a ideia de que instituições justas maximizarão o bem. Assim sendo, os projetos individuais se submeteriam aos princípios da justiça, o que obrigaria os indivíduos não só a adequarem suas concepções de bem e suas perspectivas pessoais às regras estabelecidas por esses princípios, mas, também, a reconhecerem a importância de não transgredi-los. Eis o porquê da teoria da justiça como equidade de Rawls possuir como principal característica a prioridade do justo sobre o bem.<sup>58</sup>

## **2.2. O modelo da estrutura básica da sociedade: posição original e a seleção dos princípios de justiça**

Foi exposto anteriormente que o contratualismo de Rawls apresenta uma dimensão social significativa em razão de considerar a estrutura básica da sociedade enquanto objeto primeiro da justiça. Isto se deve ao fato dessa estrutura ser elaborada levando-se em conta dois aspectos importantes: a) um eficiente meio de cooperação social; b) garantia de salvaguarda das liberdades básicas individuais fundamentais. Contudo, o que teria motivado Rawls a considerar a estrutura básica da sociedade como objeto primário da

---

de desejos, também é justo que a sociedade eleve ao máximo o saldo líquido de satisfação levando em conta todos os seus membros” (*TJ*, I, § 5, p. 23).

<sup>57</sup> De acordo com Rawls “No utilitarismo, a satisfação de qualquer desejo tem algum valor intrínseco que se deve levar em conta ao decidir o que é justo. No cálculo do maior saldo de satisfação, não importa, exceto indiretamente, quais os objetos do desejo. Devemos organizar as instituições de modo a obter a soma mais alta de satisfações; não questionamos sua origem nem sua qualidade, mas apenas o modo como realizá-las influiria na totalidade de bem estar. O bem estar social depende direta e exclusivamente dos níveis de satisfação ou insatisfação dos indivíduos” (*TJ*, I, § 6, p. 27).

<sup>58</sup> “Um sistema social justo define o âmbito dentro do qual os indivíduos devem criar seus objetivos, e serve de estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação, dentro da qual e pela qual se pode procurar alcançar esses fins. A prioridade da justiça se explicita, em parte, afirmando-se que os interesses que exigem violação da justiça não têm nenhum valor. Não tendo mérito absolutamente nenhum, não podem anular as exigências da justiça” (*TJ*, I, § 6, p. 28).

justiça? Rawls entende que essa categoria é essencial para se compreender a possibilidade de realização ou não dos projetos de bem estar dos cidadãos, argumentando ainda que, entre os modernos e contemporâneos, a essência do debate sobre a melhor forma de se ordenar bem a sociedade gira em torno da ideia desse objeto.<sup>59</sup>

Rawls, na elaboração de sua teoria da justiça como equidade, é categórico ao afirmar que “o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social”.<sup>60</sup> Sua preocupação maior é com a estabilidade de uma sociedade bem ordenada regida pelos princípios de justiça. Todavia, é preciso não perder de vista que esses princípios veiculam-se tão somente às instituições que regulam os direitos e deveres na divisão dos benefícios sociais, visto que “podem não funcionar nas normas e nas práticas de associações privadas ou de grupos sociais menos abrangentes. Podem ser irrelevantes para as diversas convenções e para os diversos costumes informais da vida cotidiana”.<sup>61</sup> Assim, Rawls sustenta que a aplicabilidade dos princípios da justiça não se refere à justiça em geral, mas somente à justiça social. Ou seja, os princípios da justiça não são extensivos às estruturas organizacionais como família, igrejas e universidades.<sup>62</sup>

O interesse de Rawls pela estrutura básica da sociedade, concebida enquanto conjunto de instituições de caráter político, social e econômico; refere-se exclusivamente a maneira como estas instituições realizam a divisão dos direitos e deveres resultantes do empreendimento cooperativo. Neste sentido, Rawls, ao adotar uma posição contratualista, não intenciona estabelecer uma teoria ética completa sobre princípios gerais da vida humana; seu propósito teórico é mais restrito, isto é, limita-se a garantia da justiça social em uma sociedade bem ordenada.

---

<sup>59</sup> Na conferência I de *PL*, Rawls levanta a seguinte questão: (...) “que concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos concebidos como livres e iguais e como membros normal e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda vida? Na sequência, responde “Que tal questão é realmente fundamental, comprova-o o fato de ter sido o foco da crítica liberal à aristocracia nos séculos XVII e XVIII, da crítica socialista à democracia constitucional liberal nos séculos XIX e XX e, na época atual, do conflito entre liberalismo e conservantismo a respeito do direito à propriedade privada e da legitimidade (em contraposição à eficiência) das políticas sociais associadas ao que passou a ser denominado ‘Estado de bem estar social’. É essa questão que determina os limites iniciais de nossa discussão” (*PL*, I, § 3.4, 20-21 e 22).

<sup>60</sup> *TJ*, I, § 2, p. 6.

<sup>61</sup> *TJ*, I, § 2, p. 7.

<sup>62</sup> “Por instituições mais importantes entendo a constituição política e os arranjos econômicos mais importantes. Assim, a proteção jurídica da liberdade de pensamento e da liberdade de consciência, mercados competitivos, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica são exemplos de instituições sociais importantes. Em conjunto, como um só esquema, essas instituições mais importantes definem os direitos e os deveres das pessoas e repercutem em seus projetos de vida, no que podem esperar vir a ser e no grau de bem estar a que podem almejar” (*TJ*, I, § 2, p. 6-7).

Ao constatar a complexidade das sociedades contemporâneas, mas precisamente das democracias constitucionais, Rawls argumenta ser necessário pensar uma estrutura básica essencial para que se efetive de forma equilibrada a divisão dos bens e serviços oriundos do processo de cooperação social. Além disso, o referido autor atribui à estrutura básica da sociedade um importante papel na salvaguarda de uma sociedade mais igualitária no decurso do tempo, visto que, mesmo ocorrendo uma condição inaugural de justiça, é bastante plausível que esta apresente sérias transformações ao longo do tempo, corrompendo, assim, aquela situação inicial de justiça.<sup>63</sup> Por esta razão, Rawls, na elaboração de sua teoria da justiça como equidade, restringe a estrutura básica da sociedade a uma dimensão limitada de instituições, porque considera indispensável que estas sejam reajustadas ao longo do tempo para que se preserve a situação inicial de justiça.<sup>64</sup>

A explicação apresentada por Rawls para defender a necessidade de intervenção na estrutura básica da sociedade consiste em presumir que apenas as instituições integrantes dessa estrutura poderiam exercer um domínio mais eficiente sobre os compromissos assumidos pelos cidadãos, visto que seria impossível decidir de forma antecipada a natureza equitativa desses acordos.<sup>65</sup> Na verdade, a preocupação de Rawls é estabelecer um justo equilíbrio entre a liberdade dos indivíduos e as ações institucionais, isto é, apesar dos indivíduos terem liberdade para a realização de seus projetos pessoais

---

<sup>63</sup> Em *PL*, Rawls assevera que: “Vamos supor que começamos com a ideia, a princípio atraente, de que as circunstâncias sociais e a relações entre pessoas deveriam desenvolver-se ao longo do tempo em conformidade com acordos livres que tivessem sido alcançados de forma equitativa e fossem plenamente respeitados. Já de imediato, precisamos de uma interpretação sobre quando os acordos são livres e as circunstâncias sociais nas quais se realizam são equitativas. Além disso, embora essas circunstâncias possam ter sido equitativas em um momento prévio do tempo, os resultados acumulados de muitos acordos separados e, em si mesmos, inteiramente equitativos, junto com certas tendências sociais e certas contingências históricas, provavelmente alterarão as relações e oportunidades dos cidadãos, de maneira que as condições para acordos livres e equitativos não mais se verifiquem” (*PL*, VII, § 4, p. 265-266).

<sup>64</sup> Rawls observa que “O papel das instituições que fazem parte da estrutura básica é garantir condições de fundo equitativas sob as quais se levam a cabo as ações de indivíduos e associações. A menos que essa estrutura seja regulada e ajustada de forma apropriada, um processo social inicialmente equitativo acabará por deixar de sê-lo, por mais livre e equitativas que as transações possam parecer quando consideradas em si mesmas” (*PL*, VII, § 4, p. 266).

<sup>65</sup> Rawls alerta “que as condições necessárias para a justiça de base podem ser solapadas, mesmo que ninguém tenha consciência de como o resultado global de muitas trocas separadas afeta as oportunidades dos demais. Não há normas exequíveis que se possa exigir que os agentes econômicos cumpram em suas transações diárias e que possam evitar essas consequências indesejáveis. Essas consequências se manifestam de forma distante no tempo, ou são tão indiretas, que as tentativas de impedi-las mediante normas restritivas que se apliquem a indivíduos representariam uma sobrecarga excessiva, se não impossível” (*PL*, VII, § 4, p. 266).

no interior da estrutura social, também são conscientes que essa mesma estrutura promoverá uma série de ações necessárias visando a correção da justiça básica.<sup>66</sup>

Assim, percebe-se que esse modelo de estrutura proposto por Rawls influencia de maneira decisiva o projeto de vida dos cidadãos em razão das normas e regras que estes precisam obedecer na consecução de suas atividades cotidianas. Além do mais, toda estrutura social, ao transmitir a herança cultural das gerações anteriores, acaba produzindo e reproduzindo a concepção que os indivíduos têm de si e da própria sociedade. Rawls concentra sua atenção justamente sobre a necessidade dos cidadãos escolherem princípios que garantiriam uma sociedade mais justa e equitativa. O autor enfatiza que a condição necessária para que a estrutura social funcione de modo satisfatório, irá depender, de um lado, do conhecimento que cada cidadão possui acerca das instituições básicas da sociedade, ou seja, não apenas ao que estas determinam, mas, também, ao que se refere à exigência de realização de benefícios. Por outro, é imprescindível que os demais cidadãos possuam igualmente esse mesmo grau de informação. Nesta perspectiva, Rawls sustenta que o princípio da publicidade é fundamental na estrutura e funcionamento de uma sociedade bem ordenada.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Van Parijs assinala que Rawls, ao defender a necessidade de ajustes na estrutura básica da sociedade, se afasta completamente da posição libertariana, especialmente a de Nozick. Eis o que afirma o comentarista citado: “Se ajustes são necessários, é porque a escolha da estrutura básica obedece em Rawls a uma lógica consequencialista. O próprio conteúdo de seus princípios de justiça implica, com efeito que uma estrutura de base só seria justa se conduzisse a consequências de um certo tipo quanto à distribuição das oportunidades e das vantagens socioeconômicas. Para Nozick e os libertarianos, em compensação, a estrutura justa dos direitos de propriedade é o que é por razões que nada têm a ver com as consequências que decorrem da repartição desses bens sociais primários. Suas teorias são puramente históricas, *entitlement theories* em um sentido em que a teoria de Rawls não o é” (VAN PARIJS, 1991, p. 167).

<sup>67</sup> Rawls define a estrutura básica da sociedade enquanto sistema público de normas porque “todos nela envolvidos sabem o que saberiam se tais normas e sua participação nas atividades que essas normas definem fossem resultantes de um acordo. A pessoa que participa da instituição sabe o que as normas exigem dela e das outras. Também sabe que as outras pessoas sabem disso e sabem que ela sabe disso, e assim por diante. Decerto essa estipulação nem sempre é cumprida no caso das instituições existentes, mas é um pressuposto simplificador razoável. Os princípios de justiça devem aplicar-se a arranjos sociais entendidos como públicos nesse sentido. Quando as normas de determinado setor de uma instituição só são conhecidas por quem a ele pertence, podemos supor que existe um entendimento de que essas pessoas podem criar normas para si mesmas, contanto que essas normas se destinem a atingir fins amplamente aceitos e que outros não sejam prejudicados. A divulgação das normas da instituição garante que aqueles nela envolvidos podem saber que limitações de conduta esperar uns dos outros e quais são os tipos de atividades permissíveis. Há um fundamento comum para a definição das expectativas mútuas. Ademais, em uma sociedade bem ordenada, que é regulada de forma eficaz por uma concepção compartilhada de justiça, também há o entendimento público no tocante ao que é justo e ao que é injusto” (TJ, II, § 10, p. 48-49). A esse respeito, diz Larmore: “Uma concepção de justiça satisfaz plenamente a condição de publicidade quando sua aceitação não é apenas objeto de conhecimento público, nem tampouco baseada em crenças partilhadas por todos, mas somente quando é justificada e adotada por todos” (LARMORE, 2003, p. 375).

Rawls explica ainda que a estrutura básica da sociedade e as instituições a que ela pertence se edificam a partir da ideia de justiça formal.<sup>68</sup> Explicando melhor, partindo do princípio que a estrutura básica da sociedade é um compósito de normas que estabelecem de forma equitativa a repartição dos benefícios decorrentes da cooperação social; sendo essas normas públicas e aceitas pelos integrantes da sociedade, e que, além do mais, as instituições que a integram são conduzidas de forma reta e consistente; pode-se inferir que, nesse complexo sistema, subjaz a ideia de igualdade. É com base nesse entendimento que Rawls sustenta que na ideia de justiça formal está implícita a de igualdade legal, ou, nas palavras do próprio autor, “(...) a justiça formal requer que, em sua administração, as leis e as instituições se apliquem com igualdade (isto é, da mesma maneira) àqueles que pertencem às classes definidas por elas”.<sup>69</sup>

Rawls sugere que há uma forte relação entre o sentimento de obediência a legislação com o desejo de dividir de maneira justa as vantagens e as obrigações da cooperação social. Isto, no entendimento do autor, reflete uma profunda aspiração em se atingir a justiça, visto que o sistema de normas preconizado pela estrutura básica tem que originar-se de princípios de justiça publicamente aceitos pelos cidadãos e suscetível de transmitir essa aspiração pela justiça. Assim, na sequência dessa exposição, será apresentado, a partir da perspectiva da teoria da justiça como equidade, o recurso da posição original no processo de seleção dos dois princípios de justiça.

No ideal de sociedade bem ordenada proposto por Rawls, a justiça modela a estrutura básica da sociedade, isto é, “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social”.<sup>70</sup> Nesta conjuntura, surge um problema crucial para a teoria da justiça como equidade: a questão da escolha. Ou melhor, qual concepção de justiça deve ser escolhida para modelar a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada. Para enfrentar esse desafio, Rawls resgata a tradição contratualista, e elabora um sistema teórico no qual o método contratualista é utilizado para a seleção da concepção de justiça que satisfaça com mais acerto às exigências dessa sociedade bem ordenada.

---

<sup>68</sup> Rawls considera coerente o seguinte raciocínio: (...) “onde encontramos a justiça formal, o Estado de Direito e o respeito às expectativas legítimas, é provável que também encontremos a justiça substantiva. O desejo de obedecer às leis de maneira imparcial e constante, de tratar casos semelhantes de maneira semelhante e de aceitar as consequências da aplicação de normas públicas tem uma ligação íntima com o desejo, ou pelo menos com a disposição, de reconhecer os direitos e as liberdades de outros e de repartir com equidade os benefícios e os encargos da cooperação social” (*TJ*, II, § 10, p. 52).

<sup>69</sup> *TJ*, II, § 10, p. 51.

<sup>70</sup> *TJ*, I, § 2, p. 6.



Rawls concebe inicialmente a ideia da posição original da seguinte forma: “é o *status quo* inicial apropriado para garantir que os acordos fundamentais nele alcançados sejam equitativos. Esse fato gera a expressão justiça como equidade”.<sup>71</sup> O propósito do autor é destacar que a noção da posição original expressa o entendimento de que os princípios da justiça serão produzidos com base em um pacto realizado em uma condição igualitária. Neste sentido, observa-se que nessa condição original equitativa, as pessoas, na qualidade de livres e racionais, orientadas em garantir seus interesses, estabeleceriam de forma consensual os princípios fundamentais de sua organização associativa.<sup>72</sup>

Afirmamos anteriormente que a teoria da justiça como equidade proposta por Rawls se insere na tradição da corrente contratualista. Neste contexto, a posição original equivaleria ao “estado de natureza da teoria tradicional do contrato social”,<sup>73</sup> ou melhor, a situação em que os indivíduos se encontrariam antes de estabelecer o pacto entre si. Todavia, contrastando a tradição contratualista, ela, a posição original,<sup>74</sup> não pode ser associada a um estado de paz ou de guerra, ou a uma situação histórica concreta que abarcaria os integrantes da sociedade de um determinado período.<sup>75</sup> Seu significado fundamental consiste na ideia de uma situação conjectural em que as partes envolvidas no procedimento contratual resolvem qual o conceito de justiça deve ajustar-se à estrutura básica da sociedade para que ela seja bem ordenada. Neste sentido, Rawls argumenta que o

---

<sup>71</sup> *TJ*, I, § 4, p. 15.

<sup>72</sup> Rawls reconhece que “embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, é tipicamente marcada por um conflito, bem como por uma identidade de interesses (...). Assim, embora as partes tenham interesses e necessidades mais ou menos semelhantes, ou necessidades e interesses complementares em diversos aspectos, o que torna possível sua cooperação mutuamente vantajosa, eles têm, não obstante, seus próprios projetos de vida. Esses projetos, ou concepções de bem, as levam a ter objetivos e finalidades diferentes e a fazer reivindicações conflitantes aos recursos naturais e sociais disponíveis” (*TJ*, III, § 22, p. 109-110). Ora, o traço distintivo da posição original é precisamente a seleção de princípios orientados à divisão equitativa dos bens. Por essa razão, é indispensável a elaboração de um aparato racional que possibilite o acesso aos bens sociais fundamentais, para que se evite o que uma das partes envolvidas no processo tenha privilégios em relação ao usufruto dos bens produzidos.

<sup>73</sup> *TJ*, I, § 3 p. 11.

<sup>74</sup> Segundo a análise de Kymlicka, “Embora a posição original de Rawls corresponda à ideia de um estado de natureza, ela também difere desta, pois Rawls acredita que o estado de natureza costumeiro não é realmente uma posição inicial de igualdade. É onde o argumento do contrato junta-se ao seu argumento intuitivo. A descrição costumeira do estado de natureza é injusta porque algumas pessoas têm mais poder de barganha do que outras – mais talentos naturais, recursos iniciais ou simples força física – e conseguem resistir mais para obter um negócio melhor, ao passo que os menos fortes e talentosos têm de fazer concessões (...) Isso, sabemos, é injusto aos olhos de Rawls. Como estas vantagens naturais são imerecidas, elas não devem privilegiar nem desfavorecer as pessoas na determinação dos princípios de justiça” (KYMICKA, 2006, p. 78).

<sup>75</sup> Rawls argumenta que “a posição original não deve ser considerada uma assembleia geral que, a certo momento, abarca todas as pessoas que vivem em determinada época; muito menos uma assembleia de todos os que poderiam viver em determinada época. Não é uma reunião de todas as pessoas reais ou possíveis. Se concebêssemos a posição original de uma dessas maneiras, a concepção deixaria de servir de orientação natural para a intuição e não teria um sentido claro. Enfim, a posição original deve ser interpretada de modo que possamos, a qualquer momento, adotar sua perspectiva” (*TJ*, III, § 24, p. 120).

problema da escolha do conceito de justiça estaria na posição original, visto que os envolvidos no processo viveriam nessa sociedade.

No entendimento de Rawls, a ideia da posição original e as circunstâncias que envolvem uma situação deliberativa sustenta-se a partir da aceitação plena de axiomas gerais, ou seja, a concordância desses axiomas é matéria consensual.<sup>76</sup> Este pressuposto confere à posição original efetiva razoabilidade em relação a escolha dos princípios de justiça.<sup>77</sup> No entanto, para que o processo contratual seja marcado pela igualdade, o autor utiliza-se de um artifício denominado de “véu de ignorância”<sup>78</sup> que, segundo ele, garantiria certa unanimidade na escolha de um modelo de justiça, impedindo o acesso prévio a qualquer tipo de informação por parte das pessoas.<sup>79</sup>

Ao construir o conceito do véu de ignorância, Rawls intenciona garantir que nenhuma das partes envolvidas na seleção dos princípios de justiça seja beneficiada ou lesada, visto que todos se encontram numa condição de igualdade que impossibilita a elaboração de princípios que privilegiem certos interesses singulares. Nesta perspectiva, observa-se que a preocupação de Rawls na elaboração dos conceitos de posição original e véu de ignorância é a instauração de uma condição de igualdade que estabeleça um pacto consentâneo, objetivando neutralizar as diferenças entre as pessoas na busca pela

---

<sup>76</sup> Rawls supõe que “existe um amplo consenso de que os princípios de justiça devem ser escolhidos sob determinadas condições. Para justificar determinada descrição da situação inicial, demonstra-se que ela contém esses pressupostos de aceitação geral. Argumenta-se, partindo de premissas amplamente aceitas, porém fracas, na direção de conclusões mais específicas. Cada um dos pressupostos deve ser, em si, natural e plausível; alguns podem parecer inócuos ou mesmo triviais. O objetivo do método contratualista é demonstrar que juntos, impõem ponderáveis limites aos princípios aceitáveis de justiça” (*TJ*, I, § 4, p. 16).

<sup>77</sup> Rawls afirma que “parece razoável e de modo geral aceitável que ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo acaso ou pelas circunstâncias sociais na escolha dos princípios (...) Também devemos garantir que determinadas inclinações e aspirações e concepções individuais do bem não tenham influência sobre os princípios adotados. O objetivo é excluir os princípios que seria racional alguém propor para a aceitação, por menor que fosse a possibilidade de êxito, se essa pessoa conhecesse certos fatos que, do ponto de vista da justiça, são irrelevantes” (*TJ*, I, § 4, p. 16-17).

<sup>78</sup> Rawls assinala que sob o véu de ignorância “ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, classe nem status social; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção do bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade. Isto é, não conhecem a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar. As pessoas na posição original não sabem a qual geração pertencem” (*TJ*, III, § 24, p. 118).

<sup>79</sup> Coitinho pondera que “O ponto de partida da justiça como equidade é o que já é aceitável socialmente, ou seja, os próprios valores morais políticos que são assumidos pelos cidadãos de uma democracia contemporânea, como razoabilidade, reciprocidade, tolerância, civilidade, cooperação etc., valores que serão reconstruídos no procedimento de construção da posição original, o que é demonstrado pelo papel central que a ideia normativa de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social desempenha no procedimento, que implica as ideais normativas de pessoas como livres e iguais e sociedade bem ordenada, ideias que estarão pressupostas no procedimento de deliberação das partes sob restrições do véu de ignorância e circunstâncias da justiça para construção/escolha dos princípios morais e o teste pelo equilíbrio reflexivo” (COITINHO, 2014, p. 103).



manutenção de seus interesses, já que, por desconhecerem seu lugar na sociedade, não teriam fundamentos suficientes para instituírem princípios que as beneficiassem.<sup>80</sup>

A partir da perspectiva acima, pode-se admitir a isonomia entre as partes na posição original, pois cada uma pode elaborar proposições e expor justificativas para sua concordância. Na verdade, o objetivo de Rawls é destacar a situação de igualdade entre os indivíduos enquanto agentes éticos, ou, nas palavras do próprio autor: “Dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações de todos para com todos os demais, essa situação é equitativa entre os indivíduos tidos como pessoas morais”.<sup>81</sup> Rawls acrescenta ainda que esses indivíduos, convocados a escolherem um modelo de justiça, são seres racionais e mutuamente desinteressados,<sup>82</sup> o que os levaria a não concordar com um modelo de estrutura básica que maximizasse apenas o bem estar coletivo - definido como a soma da utilidade dos indivíduos que compõem a coletividade considerada - e não assegurasse seus interesses e direitos fundamentais.<sup>83</sup>

Ainda nesse cenário, é oportuno esclarecer que o único dado objetivo que os contratantes têm de sua situação é que a sociedade a qual pertencem está sujeita às

---

<sup>80</sup> Rawls esclarece que “Ninguém conhece a própria situação na sociedade nem seus dotes naturais e, por conseguinte, ninguém tem a possibilidade de formular princípios sob medida para favorecer a si próprio. Poderíamos imaginar que um dos contratantes ameace não dar assentimento se os outros não concordarem com princípios que lhe sejam favoráveis. Mas como ele pode saber que princípios são especialmente de seu interesse? O mesmo se aplica na formação de coalizões: se um grupo decidisse se coligar para prejudicar os outros, não saberia como favorecer a si próprio na escolha dos princípios. Mesmo que os membros desse grupo conseguissem que todos concordassem com sua proposta, não teriam nenhuma garantia de que isso lhes seria vantajoso, já que não podem identificar a si mesmos nem por nome nem por descrição” (*TJ*, III, § 24, p. 120-121).

<sup>81</sup> *TJ*, I, § 3, p. 11.

<sup>82</sup> Esse desinteresse das partes não é sinônimo de individualismo exacerbado, mas sim, que as atenções não estariam direcionadas para os interesses dos outros. Esse desinteresse, junto com a racionalidade, é que possibilita a total anuência ao acordo inicial. Rawls resume essa suposição da racionalidade desinteressada da seguinte forma: “as pessoas que se encontram na posição original tentam reconhecer princípios que promovam seu sistema de objetivos da melhor forma possível. Para isso, tentam garantir para si mesmas o mais alto índice de bens primários sociais, já que isso lhes possibilita promover sua concepção do bem da maneira mais eficaz, seja qual for essa concepção. As partes não procuram conceder benefícios nem impor prejuízos umas às outras; não tem motivações de afeto nem rancor. Nem tentam levar vantagem umas sobre as outras, não são invejosas nem fúteis” (*TJ*, III, § 25, p. 124-125).

<sup>83</sup> Rawls também utiliza o artifício do véu da ignorância para reafirmar sua discordância em relação aos princípios utilitaristas, pois recusa a probabilidade das partes na posição original optarem por princípios que reduziriam suas perspectivas em prol do bem estar máximo da coletividade. Assim, o autor afirma que “uma vez que os princípios de justiça são considerados decorrentes de um pacto original em uma situação de igualdade, não há como saber se o princípio da utilidade seria reconhecido. A princípio, parece muito pouco provável que pessoas que se consideram iguais, com direito a fazer suas exigências umas às outras, aceitassem um princípio que talvez exija perspectivas de vidas inferiores para alguns simplesmente em troca de uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros. Como todos querem proteger seus próprios interesses e sua capacidade de promover a própria concepção do bem, ninguém tem motivo para aceitar uma perda duradoura para si mesmo a fim de gerar um saldo líquido maior de satisfação” (*TJ*, I, § 3, p. 13).

circunstâncias da justiça<sup>84</sup> e suas implicações específicas. Rawls assinala que os contratantes possuem uma visão geral sobre a estrutura e funcionamento da sociedade, isto é, compreendem temas relacionados à política, economia, jurisprudência, organização social, etc. Seu objetivo é salientar que os contratantes possuem um razoável conhecimento de sua condição social, o que, na escolha dos princípios de justiça, lhes garante capital cultural necessário para avaliar as possibilidades e optar por aqueles que valorizam a liberdade e proporcionam maiores chances na obtenção dos meios indispensáveis para a consecução de seus projetos.<sup>85</sup>

Com fundamento nessa estrutura conceitual, posição original e véu de ignorância, Rawls consegue formalizar os dois princípios de justiça. No entanto, é preciso não perder de vista que todo esse processo é um artifício utilizado pelo autor para conjecturar uma situação abstrata que visaria a elaboração de um conceito de justiça caracterizado por esses dois princípios. Daí que, nessa condição, os contratantes são seres fictícios, cidadãos conscientes que cultivam os valores da liberdade e da igualdade. Não são indivíduos concretos que vivem numa determinada sociedade.

Face ao exposto, quais seriam os princípios escolhidos pelos contratantes na posição original? Em *TJ*, Rawls apresenta a primeira formulação dos dois princípios da justiça da seguinte maneira: “Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para outras pessoas”.<sup>86</sup> Na sequência, “Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa

---

<sup>84</sup> Rawls define as circunstâncias da justiça “como as condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária”. No seu entender, essas circunstâncias podem ser de dois tipos: objetiva e subjetiva. A objetiva refere-se a escassez dos recursos naturais disponíveis, isto é, apesar dos esforços que os contratantes empreendem, os esquemas de cooperação não produzem benefícios suficientes para atender as necessidades de todos. A subjetiva, por sua vez, ressalta que, embora os contratantes apresentem certa identidade quanto aos seus interesses e necessidades, os mesmos possuem projetos e finalidades de vida diferentes, o que explica a situação conflitante em relação ao usufruto dos bens naturais e sociais disponíveis (*TJ*, II, § 22, p. 109-110).

<sup>85</sup> Werle explica que a intenção de Rawls é mostrar que as liberdades básicas são efetivamente bens primários, entendidos como: “ a) as liberdades fundamentais, como condições institucionais essenciais e necessárias para o desenvolvimento e exercício pleno e bem informado das duas capacidades morais dos cidadãos; indispensáveis para a proteção de um amplo leque de concepções específicas do bem; b) a liberdade de movimento e de escolha de ocupação num contexto de oportunidades variadas, que permitem a realização de diversos fins últimos e a possibilidade de levar a cabo uma decisão de revisá-los e mudá-los, se o desejarmos; c) os poderes e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade, que abrem espaço para as várias capacidades sociais e de autonomia do eu; d) renda e riqueza, entendidos como meios polivalentes necessários para realizar direta ou indiretamente uma grande variedade de fins, quaisquer que sejam; e) as bases sociais do autorrespeito, que incluem aqueles aspectos das instituições básicas em geral essenciais para que o cidadãos tenham um vigoroso sentimento de seu próprio valor como pessoas, e para que sejam capazes de desenvolver e exercer suas capacidades morais e de promover seus objetivos e fins com autoconfiança” (WERLE, 2014, 76).

<sup>86</sup> *TJ*, II, § 11, p. 53.

razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos”.<sup>87</sup> Observa-se que o primeiro defende a liberdade enquanto valor supremo da vida humana. Já o segundo, estabelece um forte vínculo entre a distribuição de riqueza e renda com a posição da autoridade e da responsabilidade.

Alguns esclarecimentos sobre os dois princípios acima apresentados são necessários. Primeiramente, é preciso atentar que a organização social é composta por duas condições primordiais: uma que estabelece e garante as liberdades básicas fundamentais,<sup>88</sup> e outra que precisa e deve corrigir as distorções sociais e econômicas. O segundo esclarecimento é que os dois princípios “devem ser dispostos em uma ordem serial”.<sup>89</sup> Isso quer dizer que os dois princípios seguem uma rígida escala de ordenação, já que o primeiro princípio tem primazia sobre o segundo, ou melhor, a estrutura básica da sociedade deve estar ordenada de tal forma que não permita qualquer tipo de restrição à liberdade em favor do bem estar social ou econômico.<sup>90</sup>

Em relação ao primeiro princípio, observa-se que Rawls propõe um conceito de liberdade<sup>91</sup> que preserve o direito dos cidadãos, objetivando neutralizar violações por parte de governantes ou particulares, visto que, na posição original, os homens reconhecem entre si que a liberdade é condição fundamental para assegurar seus interesses. Assim, no primeiro princípio, a noção de liberdade, no sentido amplo do termo - liberdade de

---

<sup>87</sup> *TJ*, II, § 11, p. 53.

<sup>88</sup> No entendimento de Rawls, as liberdades básicas fundamentais são: “a liberdade política (o direito ao voto e a exercer cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; a liberdade individual, que compreende a proteção contra a opressão psicológica, a agressão e a mutilação (integridade da pessoa); o direito à propriedade pessoal e a proteção contra prisão e detenção arbitrárias, segundo o conceito do Estado de Direito. O primeiro princípio estabelece que essas liberdades devem ser iguais” (*TJ*, II, § 11, p. 53).

<sup>89</sup> *TJ*, II, § 11, p. 53.

<sup>90</sup> A intenção principal de Rawls ao estabelecer essa escala de ordenação é evitar a negociação de algumas liberdades essenciais por vantagens sociais ou econômicas, quer dizer, “Essa ordenação significa que as violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas. Essas liberdades têm um âmbito principal de aplicação, dentro do qual só é possível limitá-las ou comprometê-las quando entram em conflito com outras liberdades fundamentais” (*TJ*, II, § 11, p. 53-54).

<sup>91</sup> Sobre o conceito de liberdade, Rawls considerou que “Ao discutir a aplicação do primeiro princípio da justiça, tentarei ignorar a discussão sobre o significado da liberdade, que tantas vezes dificultou esse tema. Deixarei de lado a controvérsia entre os proponentes da liberdade negativa e os da positiva no tocante a como se deveria definir a liberdade. Acredito que, em sua maior parte, esse debate não trata de definições, e sim dos valores relativos das diversas liberdades quando entram em conflito. Assim, alguém talvez quisesse afirmar, conforme fez Constant, que a assim chamada liberdade dos modernos tem muito mais valor do que a dos antigos. Embora os dois tipos de liberdade tenham raízes profundas nas aspirações humanas, a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, a liberdade individual e as liberdades civis não devem ser sacrificadas em nome da liberdade política, a liberdade de participar de forma igual dos assuntos políticos” (*TJ*, IV, § 32, p. 176-177).

expressão, pensamento, de consciência e individual - filia-se à corrente liberal enquanto forma de ordenação social.<sup>92</sup>

Defendendo que todos os indivíduos, de forma equânime, têm direito a uma vasta série de liberdades essenciais; Rawls objetiva com o primeiro princípio salientar que essas liberdades são prioritárias no processo decisório dos indivíduos, visto que contribuem para o fortalecimento do respeito a si mesmo, e, no âmbito da estrutura básica da sociedade, produz o respeito recíproco em relação aos modos distintos de projetos de vida e de bem, desde que observados os direitos e deveres estabelecidos nos princípios de justiça.<sup>93</sup>

Sobre o segundo princípio,<sup>94</sup> Rawls, embora seja um defensor dos princípios do liberalismo, procura apresentar uma nova interpretação do conceito de igualdade que atenda às exigências dos novos tempos.<sup>95</sup> O autor condiciona a aceitação das desigualdades

---

<sup>92</sup> Werle assinala que “Uma vez que o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade (...) podemos ver no liberalismo político de Rawls uma concepção de justiça que abrange os vários momentos ou dimensões de realização de uma concepção universal de liberdade comum, que acabaria se concretizando numa eticidade democrática (...) A questão central de uma teoria crítica da justiça não é promover a autorrealização ética ou a autonomia individual negativa dos indivíduos, mas sim fazer com que a estrutura básica da sociedade não determine arbitrariamente a vida das pessoas. Parece-nos ser esta também a preocupação que está na base do liberalismo político de Rawls: a justiça não tem a ver com a promoção da vida boa, mas com a primazia das liberdades básicas na organização da estrutura básica da sociedade que salvaguarda as pessoas das vulnerabilidades internas e externas relacionadas à autonomia, ao proporcionar, entre outras coisas, as bases do autorrespeito” (WERLE, 2014, 81-82).

<sup>93</sup> Em linhas gerais, Rawls discorre “sobre a liberdade em conexão com limitações jurídicas e constitucionais. Nesses casos, a liberdade consiste em uma determinada estrutura de instituições, em um certo sistema de normas públicas que define direitos e deveres. Nesse contexto, os indivíduos têm liberdade para fazer alguma coisa quando estão livres de certas restrições, quer para fazê-la, quer, e quando o ato de fazê-la ou não fazê-la está protegido contra a interferência de outras pessoas. Se, por exemplo, analisamos a liberdade de consciência conforme definida pela lei, então os indivíduos têm essa liberdade fundamental quando estão livres para concretizar seus interesses morais, filosóficos ou religiosos sem restrições legais que lhes exijam se comprometerem com qualquer forma específica de ato religioso ou de outra natureza, e quando os demais têm dever jurídico de não interferir. Um conjunto bastante complicado de direitos e deveres caracteriza qualquer liberdade fundamental específica. Não só deve ser permissível que os indivíduos façam ou não façam determinada coisa, mas também o governo e as outras pessoas devem ter obrigação jurídica de não obstruir” (TJ, IV, § 32, p. 177). Dworkin, apesar de se filiar à mesma tradição liberal de Rawls, não corrobora a tese de Rawls sobre a primazia atribuída ao primeiro princípio. Segundo ele, os direitos individuais têm sentido somente se forem considerados necessários para uma teoria que defende a igualdade. Daí, em sua opinião, o direito fundamental à liberdade só seria defensável se derivasse do direito à igualdade e não de um suposto direito geral e abstrato (DWORKIN, 2005, p. 159-160).

<sup>94</sup> “O segundo princípio se aplica, em primeira análise, à distribuição de renda e riqueza e à estruturação de organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade. Embora a distribuição de riqueza e de renda não precise ser igual, deve ser vantajosa para todos e, ao mesmo tempo, os cargos de autoridade e responsabilidade devem ser acessíveis a todos. Aplica-se esse princípio mantendo-se abertos os cargos e, depois, dentro desse limite, dispendo as desigualdades sociais e econômicas de modo que todos se beneficiem deles” (TJ, II, § 11, p. 53).

<sup>95</sup> Rawls explica que “A interpretação liberal dos dois princípios procura, então, atenuar a influência das contingências sociais e do acaso natural sobre as parcelas distributivas. Para esse fim, é necessário impor outras condições estruturais fundamentais ao sistema social: arranjos de livre mercado dentro do arcabouço das instituições políticas e jurídicas que rege as tendências gerais dos acontecimentos econômicos e preserva as circunstâncias sociais necessárias para a igualdade equitativa de oportunidades” (TJ, II, § 12, p. 63).

econômicas e sociais à necessidade de: i) possibilitar um sistema de verdadeira igualdade de oportunidades; ii) um princípio da diferença. Assim, quando ordenado o princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença, alcançar-se-á a chamada igualdade democrática.<sup>96</sup> Explicando melhor, a intenção de Rawls é encontrar uma justa medida em relação às desigualdades sociais e econômicas, fazendo com que haja um maior comprometimento por parte do segmento social que possui maior concentração de riqueza e renda com o segmento menos favorecido.<sup>97</sup> Ou seja, o aumento das vantagens do primeiro segmento deve também se traduzir em benefícios para o segundo, impedindo, assim, não só o amplo desenvolvimento da desigualdade, mas, também, a distribuição igualitária de forma mais equilibrada.<sup>98</sup>

### 2.3. Consenso sobreposto e a ideia de razão pública

No desenvolvimento do projeto sobre a justiça como equidade numa sociedade bem ordenada, Rawls enfatiza a necessidade de uma análise mais rigorosa sobre a exequibilidade de uma concepção de justiça assentada em pressupostos liberais. Essa preocupação se explica em função da necessidade de se desvelar se tal concepção advoga uma posição utópica ou coercitiva. Ou seja, se é utópica, significa que seria irrealizável no transcorrer do processo histórico; se é coercitiva, o poder político estabeleceria de forma unilateral as regras do mundo social.

Na verdade, a preocupação de Rawls é avaliar se a justiça como equidade é capaz de enfrentar os desafios existentes no mundo concreto. Assim, postula que num modelo político liberal, é indispensável uma avaliação dessa natureza porque não se pode compactuar com a imposição de princípios aos cidadãos de forma autoritária e, muito menos, a aceitação um projeto irrealizável. Ora, o que justificaria todo o processo de escolha dos princípios de justiça na posição original, se não fosse para alcançar o aceite

---

<sup>96</sup> *TJ*, III, §13, p. 65.

<sup>97</sup> “Presumindo-se a estrutura de instituições exigidas pela liberdade igual e pela igualdade equitativa de oportunidades, as expectativas mais elevadas dos que estão em melhor situação serão justas se, e somente se, fizeram parte de um esquema que eleve as expectativas dos membros mais desfavorecidos da sociedade. A ideia intuitiva é que a ordem social não deve instituir e garantir as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhor situação, a não ser que isso seja vantajoso também para os menos afortunados” (*TJ*, II, § 13, p. 65).

<sup>98</sup> No entendimento de Tugendhat, o princípio da diferença proposto por Rawls acarreta a negação da aceitabilidade inerente dos benefícios oriundos do emprego dos talentos, acarretando sérios prejuízos a uma parcela da população, além de constrangimentos que eram reprovados por ele no utilitarismo, estabelecendo aos mais talentosos a diminuição de suas possibilidades em razão dos interesses dos demais (TUGENDHAT, 1996, p. 415).

espontâneo dos cidadãos no uso de sua razoabilidade? Se não fosse para se atingir o acordo entre os cidadãos, o mais provável seria definir os princípios de modo arbitrário. O mesmo raciocínio se aplicaria a um modelo de justiça que fosse irrealizável, pois os próprios cidadãos reconheceriam ser contraproducente a participação num processo que não teria resultados práticos.

Rawls, apesar de reconhecer a necessidade de se avaliar a praticidade e a efetividade dos dois princípios de justiça escolhidos na posição original, considera inviável tal avaliação nas sociedades democráticas atuais porque as mesmas não são bem ordenadas, o que dificultaria o cumprimento dos dois princípios ideais de justiça propostos. No entanto, para superar essa dificuldade e demonstrar a força de seu argumento, o autor assinala que seu ponto de partida é justamente as sociedades democráticas modernas (reais) e como estas podem se tornar gradualmente bem ordenadas (ideal), através do fortalecimento do senso de justiça dos cidadãos.<sup>99</sup>

Na acepção de Rawls, o fim da teoria da justiça é a sociedade bem ordenada. Assim, ele a caracteriza como “aquela moldada para promover o bem de seus membros e regulada de forma efetiva por uma concepção pública de justiça”.<sup>100</sup> Com isto, o autor quer destacar que trata-se de um conceito formal normativo, que as partes devem atentar na posição original. Além do mais, no plano ideal, estabelece os princípios do sistema equitativo de cooperação e, adquire, no plano político, a função de intermediar o plano ideal - elaborado através do recurso da posição original - com a realidade concreta; visando, assim, a reforma desta última. Em síntese, o conceito de sociedade bem ordenada possui um sentido realístico utópico, porque não só cumpre a tarefa de regulamentar a teoria da justiça, mas, também, prescrever uma reorganização prática da estrutura básica da sociedade existente a ser realizada no decurso do tempo.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Em *JFR*, indagando-se sobre a capacidade de autossustentação da justiça como equidade, Rawls afirma que as pessoas inseridas numa sociedade bem ordenada pelos dois princípios de justiça “adquirem um senso de justiça suficiente forte e eficaz para que possam normalmente concordar com dispositivos justos e não sejam levadas a agir por outros motivos, por exemplo, pela inveja e pelo desprezo sociais, por uma vontade de dominar ou por uma tendência a se submeter” (*JFR*, V, § 54.2, p. 181).

<sup>100</sup> *TJ*, VIII, § 69, p. 397.

<sup>101</sup> Coitinho argumenta que, em Rawls, “é importante compreender que o escopo do construtivismo político está limitado apenas aos valores políticos que caracterizam o domínio político, podendo ser visto como uma utopia realista. Esses valores políticos podem ser formulados a partir das ideias fundamentais de sociedade cooperativa entre cidadãos razoáveis e racionais. Disto não se segue que uma ordem mais abrangente de valores possa ser construída. Como o construtivismo político quer ser o foco de um consenso sobreposto sobre doutrinas abrangentes de valores conflitantes, o que recai sobre o argumento da estabilidade pelas razões corretas, uma vez que estabelece uma base pública de justificação que é suficiente para os propósitos políticos, afirmando que esse consenso é moral em seu objeto (estrutura básica da sociedade) e em seu conteúdo (princípios de justiça)” (COITINHO, 2014, p. 94-95).



Todavia, Rawls reconhece que o conceito de sociedade bem ordenada, exposto inicialmente em *TJ*, apresenta sérios limites, o que o leva a elaborar um conjunto de pares conceituais, objetivando maior precisão terminológica. Um dos aspectos que reforça essa percepção sobre a ideia de sociedade bem ordenada, apresentada na obra supracitada, é o seu caráter pouco realista, visto que não explicava de modo satisfatório, por exemplo, que a doutrina liberal, tributária da reforma protestante<sup>102</sup> e de seus desdobramentos, é caracterizada por um conjunto de doutrinas abrangentes, razoáveis e conflitantes entre si, com tendência a perdurar ao decurso do tempo. Assim, um dos aspectos que contribuem para a imprecisão do conceito de sociedade bem ordenada elaborado inicialmente por Rawls, é o fato de não considerar o pluralismo de doutrinas abrangentes enquanto característica fundamental da cultura pública moderna.<sup>103</sup> Neste sentido, era preciso reforçar que o sentido normativo da justiça reportava-se a situações políticas fundamentais, sem demandar dos cidadãos um comportamento íntegro fora da esfera pública, mas reconhecendo que os mesmos possuem uma identidade pública comum quando seus interesses comuns de justiça são realizados. Eis a razão da justiça como equidade não ser mais interpretada enquanto integrante de uma doutrina abrangente e, sim, como uma concepção de justiça politicamente liberal.<sup>104</sup>

No entanto, no que se refere a estabilidade de uma sociedade bem ordenada, Rawls reconhece que o pluralismo que marcou o desenvolvimento recente das sociedades contemporâneas é, além de simples, razoável. O grande desafio da justiça como equidade é ter que tratar não apenas com sistemas racionais e divergentes entre si, mas, também, com sistemas que, apesar de racionais, são razoáveis e divergentes entre si.<sup>105</sup> Explicando

---

<sup>102</sup> *CP*, 18, VII, p. 412.

<sup>103</sup> Em *PL*, Rawls assevera que “a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia. Sob as condições políticas e sociais asseguradas pelos direitos e liberdades fundamentais propiciados por instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes que são conflitantes e irreconciliáveis – e, mais ainda, razoáveis – necessariamente vai se manifestar e persistir, se é que já não se manifesta” (*PL*, I, § 6.2, p. 36).

<sup>104</sup> Rawls argumenta que “(...) o liberalismo enquanto doutrina política pressupõe que existem múltiplas concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, cada uma sendo compatível, até onde possamos julgar, com a plena racionalidade dos seres humanos. Como consequência dessa hipótese, o liberalismo considera como um traço característico de uma cultura democrática livre o fato de concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, serem defendidas pelos cidadãos. O liberalismo enquanto doutrina política afirma que a questão à qual a tradição dominante tentou responder não tem resposta ou, mais exatamente, que ela não tem resposta válida para uma concepção política de justiça numa democracia. Numa tal sociedade, uma concepção política teleológica está fora de questão, já que não se pode alcançar um acordo público sobre a concepção do bem requerida” (*CP*, 18, VIII, p. 412).

<sup>105</sup> Rawls assevera que “Não surpreende que uma democracia seja caracterizada pelo fato do pluralismo como tal, pois sempre existem inúmeras visões não razoáveis. Mas que também existam muitas doutrinas abrangentes razoáveis professadas por pessoas razoáveis pode parecer surpreendente, pois gostamos de pensar que a razão leva à verdade e de pensar a verdade como uma só” (*PL*, II, § 3.6, p. 63-64).

melhor, a busca de um consenso na elaboração dos princípios de justiça, deve levar em consideração não só o pluralismo simples, mas o pluralismo razoável, visto que é neste último que os cidadãos buscam examinar se suas concepções de bem racional e de justiça, por natureza conflitantes e divergentes entre si, podem se coadunar aos princípios apresentados no contexto de uma sociedade bem ordenada.<sup>106</sup>

O propósito de Rawls é enfatizar que um modelo de justiça que objetiva alcançar o consentimento dos cidadãos razoáveis, não pode descurar da influência que a diversidade de doutrinas (religiosas, filosóficas, morais, etc.) possui nas sociedades democráticas contemporâneas. A constatação desse pluralismo deve ser visto como um fator positivo da unidade social, pois é um traço distintivo da cultura pública moderna. Assim sendo, deve-se afastar toda e qualquer ideia que sua existência constituiria um grande obstáculo à estrutura e organização das sociedades modernas, pois, senão, estar-se-ia justificando o uso da força opressiva pelo poder estatal.<sup>107</sup>

Ora, se o pluralismo razoável é um traço marcante da cultura pública moderna, a grande questão é saber como seria possível a manutenção da estabilidade e da unidade de uma sociedade democrática, visto que o domínio de uma única doutrina abrangente resultaria num controle opressivo por parte do Estado. É a partir desse cenário que Rawls elabora o conceito de consenso sobreposto<sup>108</sup> enquanto recurso estratégico indispensável

---

<sup>106</sup> Ao examinar a pluralidade de doutrinas razoáveis praticadas pelos cidadãos, Rawls assinala que esse é um desafio que o liberalismo político não pode se furtar a enfrentar porque “não são apenas o resultado de interesses pessoais ou de classe, ou da tendência compreensiva que as pessoas têm de ver o mundo político de um ponto de vista restrito. Diversamente disso, essas doutrinas são em parte produto da razão prática livre sob uma estrutura de instituições livres” (*PL*, I, § 6.2, p. 36).

<sup>107</sup> Rawls adverte do perigo representado pela hegemonia de uma única doutrina abrangente da seguinte forma: “se considerarmos a sociedade política como uma comunidade que se mantém unida pela afirmação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal se faz necessário à comunidade política. Na sociedade medieval, que era mais ou menos unificada pela fé católica, a existência da inquisição não era acidental; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada. Isto também se aplica, acredito, a toda doutrina filosófica e moral abrangente razoável, seja ou não religiosa. Uma sociedade unificada por uma variante razoável de utilitarismo ou pelos liberalismos razoáveis de Kant ou de Mill, necessitaria igualmente das sanções do poder estatal para se manter” (*PL*, I, § 6.2, p. 37).

<sup>108</sup> Rawls considera importante que o entendimento da ideia de consenso sobreposto esteja associado à diferença entre racional e razoável. O primeiro refere-se à ação de um agente singular, motivado exclusivamente pela realização de seus interesses particulares; o segundo, relaciona-se a uma certa disposição dos indivíduos em elaborar e sugerir normas e princípios visando o estabelecimento de um empreendimento cooperativo, desde que todos os envolvidos compartilhem da noção de reciprocidade. Apesar de reconhecer que os conceitos de racional e razoável são diferentes e independentes, Rawls observa uma conexão entre os mesmos, pois agentes exclusivamente razoáveis não possuiriam intentos específicos que almejassem concretizar através de uma ação cooperativa; e agentes exclusivamente racionais não possuiriam senso de justiça. Ou seja, “Em uma sociedade razoável, que de forma muito simplificada pode ser compreendida como uma sociedade de iguais em questões fundamentais, todos têm os próprios fins racionais, que esperam realizar e todos estão dispostos a propor termos equitativos que possam razoavelmente esperar que outros aceitem, de modo que todos possam se beneficiar e ganhar em relação àquilo que cada um poderia fazer por conta própria. Essa sociedade razoável não é nem uma sociedade de santos, nem uma sociedade de pessoas autocentradas. É, em grande medida, parte do nosso mundo humano ordinário, não um mundo que



para se alcançar o consenso entre doutrinas razoáveis abrangentes. Explicando melhor, ao admitir que nas sociedades democráticas contemporâneas há uma pluralidade de doutrinas razoáveis abrangentes coexistindo num universo de tolerância e liberdade de pensamento, Rawls sustenta que, não obstante às diferenças significativas, essas sociedades podem ser estáveis, desde que o ideal do liberalismo político, pautado numa concepção de poder político que exige a anuência de todos os cidadãos a partir do uso comum da razão, estabeleça um consenso sobreposto capaz de diminuir as divergências entre os valores políticos e outros valores defendidos pela pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis.<sup>109</sup>

Na caracterização do consenso sobreposto, Rawls busca distingui-lo daquilo que denomina de *modus vivendi*.<sup>110</sup> Em seu entendimento, essa locução denota uma condição de provável estabilidade, comum nas mais diversas formas de relações pessoais e conversações políticas, em que a estabilidade só se mantém desde que não ocorra alteração ou divergência de interesses. Um exemplo claro dessa situação é um acordo de paz entre dois Estados em disputa política. Somente não ocorrerá agressão por uma das partes se o acordo for benéfico para ambos. No entanto, se uma das partes levar em consideração unicamente seus interesses particulares, a estabilidade será desfeita. Assim sendo, o *modus vivendi* representa uma condição de suposta estabilidade, em razão de não haver garantias suficientes para assegurar a tolerância.<sup>111</sup>

---

consideramos de tanta virtude que acabamos por ver fora dele, mas que não está fora do nosso alcance, pois a faculdade moral que se encontre por trás da capacidade de propor ou de aceitar, e depois de ser motivado a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação, de todo modo constitui, por si mesma, uma virtude social essencial” (PL, II, § 1.4, p. 54).

<sup>109</sup> Para Weber, “Em se tratando de uma concepção política de justiça estão em jogo tão somente valores políticos (...) Na justiça como equidade esses valores são expressos pelos princípios de justiça, entre os quais estão os valores de igual liberdade política e social, da igualdade equitativa de oportunidades, da reciprocidade econômica e do respeito mútuo. Esses valores, por constituírem a estrutura básica da sociedade, são endossáveis pelas doutrinas abrangentes e razoáveis. Disso decorre a estabilidade da justiça como equidade. Não é que outros valores, como religiosos e morais, não tenham importância. No que coincidem com os valores políticos são igualmente fundamentais; no que não coincidem ficam para ser operacionalizados nas doutrinas abrangentes razoáveis. Há uma fundamental autonomia do domínio do político. Os princípios e valores da justiça como equidade não dependem de doutrinas morais abrangentes e razoáveis, mas devem poder contar com o apoio delas” (WEBER, 2011, p. 132-133).

<sup>110</sup> Rawls esclarece que “O termo *modus vivendi* é comumente utilizado para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais os colocam em conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente que cada Estado agisse para assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e as condições do tratado sejam estabelecidos de tal maneira que seja de conhecimento público, não sendo vantajoso para nenhum dos dois violá-lo. Respeitar-se-á o tratado, então, porque cada uma das partes considera que fazê-lo corresponde a seu interesse nacional, o que inclui o interesse de cada uma delas em manter a reputação de ser um Estado que cumpre os tratados” (PL, IV, §3.3, p. 147).

<sup>111</sup> Samuel Scheffler afirma que “uma defesa da tolerância que se baseia inteiramente em fundamentos pragmáticos parece incapaz de dar conta do apelo moral da ideia de tolerância e, de qualquer forma, mantém a sua força apenas enquanto o balanço necessário de poder na sociedade é preservado. Se um grupo ganha

No entendimento de Rawls, um dos traços que distinguem o consenso sobreposto de um *modus vivendi* consiste em evitar que a estabilidade pretendida seja rompida pela sobreposição de uma das partes em relação à outra, o que significa que o consenso sobreposto não se limitaria a simples ordenações institucionais, mas, visaria, sobretudo, ressaltar que o alcance da congruência sobre os fundamentos políticos essenciais seria oriundo das próprias doutrinas abrangentes.<sup>112</sup> O mérito do consenso sobreposto consistiria em estabelecer uma relação entre os benefícios da condição de estabilidade de um *modus vivendi* com os de uma doutrina abrangente de valor, procurando superar tanto a lacuna do primeiro – insegurança da estabilidade - quanto à da segunda – incapacidade de justificação da tolerância. No entanto, isso só seria possível se o desacordo entre todo discurso moral polêmico fosse obstado através do reconhecimento da pluralidade existente na sociedade.

Na caracterização do consenso sobreposto, Rawls aponta que outro traço bastante significativo deste recurso é a condição de neutralidade face às perspectivas adotadas pelas doutrinas abrangentes. Isto significa que o consenso sobreposto não busca colocar o problema da verdade das doutrinas abrangentes, sendo plausível supor que os cidadãos adotariam um modelo de justiça política, sem que precisassem abdicar de suas orientações filosóficas, religiosas e morais, evitando, assim, os desacordos intermináveis e tornando o consenso exequível. Explicando melhor, o fato de não admitir nem recusar qualquer doutrina abrangente retira a possibilidade de se justificar que um modelo de justiça política seria também enquadrada como uma doutrina geral e abrangente, visto que incorpora não somente os seus valores políticos, mas, também, um quantitativo significativo de valores não políticos inerentes a determinada doutrina.

Dessa forma, o modelo de justiça política pode até ser considerado como componente de uma doutrina abrangente, desde que se observe que não resulta de seus valores não-políticos, uma vez que ressalta a preponderância dos valores políticos.<sup>113</sup> Eis a

---

força suficiente de um modo que uma política de intolerância possa parecer tentadora, o argumento pragmático não fornece razões para resistir à tentação” (SCHEFFLER, 1999, p. 95).

<sup>112</sup> O propósito de Rawls é evitar que o consenso sobreposto seja caracterizado como indiferente ou cético, pois enfatiza que procurou “tanto quanto possível, nem ter de afirmar nem ter de negar qualquer doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente em particular, ou a teoria da verdade ou do estatuto dos valores que a ela possa estar associada (...). Cada cidadão professa alguma doutrina dessa natureza, esperamos criar a possibilidade de que todos possam aceitar a concepção política como verdadeira ou razoável do ponto de vista de sua própria doutrina abrangente, seja qual for” (PL, IV, § 4.1, p. 150).

<sup>113</sup> Rawls defende que “a outra razão para que os valores políticos normalmente prevaleçam é que as possibilidades de conflitos severos com outros valores são muito reduzidas. Isto porque, quando um consenso sobreposto dá sustentação à concepção política, não se considera que essa concepção seja incompatível com valores religiosos, filosóficos e morais fundamentais. Não necessitamos pesar as exigências da justificação

razão de Rawls considerar admissível que uma concepção política de justiça teria maior probabilidade de êxito num modelo democrático de cunho liberal, pois este não só preocupa-se em garantir certos direitos e liberdades políticos essenciais, mas, também, assegurar as condições objetivas necessárias para que os cidadãos desfrutem de tais direitos.

No que se segue sobre a explanação do consenso sobreposto, Rawls explica que tal categoria não possui um caráter utópico. Assim, utilizando-se da história enquanto recurso referencial, o autor esclarece que a ideia da formação do consenso sobreposto ocorreria em dois momentos. No primeiro, há um consenso constitucional que versa sobre os fundamentos liberais da justiça política. No entanto, Rawls adverte que esse consenso é limitado e superficial porque não debate os elementos indispensáveis para a ordenação das estruturas básicas da sociedade. Apesar dessa restrição, o consenso constitucional cumpre um papel histórico importante na realização do consenso sobreposto porque contribui para atenuar os conflitos políticos existentes na sociedade.<sup>114</sup>

Assim, ainda no âmbito do consenso constitucional, Rawls levanta o seguinte questionamento: “como é possível que, ao longo do tempo, a aquiescência a uma constituição que satisfaz esses princípios liberais de justiça se desenvolva em um consenso constitucional no qual se afirmem esses mesmos princípios?”<sup>115</sup> A resposta encontrar-se-ia nos postulados básicos de qualquer constituição moderna que, ao salvaguardar um mínimo de direitos e liberdades básicas, possibilitaria a aquiescência dos cidadãos pelas mais diversas razões – filiação a uma doutrina abrangente, interesses pessoais ou de grupos, costumes ou tradições assumidos -, mesmo que isso implicasse na necessidade de modificação das doutrinas abrangentes por elas adotadas, na hipótese de que estas divergissem dos princípios liberais propostos. É nesse estágio que os cidadãos dão um

---

política contra as exigências desta ou daquela doutrina abrangente, nem precisamos afirmar que os valores políticos são mais importantes do que outros valores e que essa é a razão pela qual estes últimos são superados pelos primeiros. Ter de afirmar isso é justamente o que queremos evitar, e chegar a um consenso sobreposto possibilita que o evitemos” (*PL*, IV, § 5.4, p. 157).

<sup>114</sup> Weber esclarece que “Num consenso institucional há concordância apenas sobre alguns direitos e liberdades políticas fundamentais e não sobre o direito do voto, a liberdade de expressão, de associação, etc., mas certamente há divergência quanto ao seu conteúdo e limites. O consenso constitucional, segundo Rawls, além de não ser profundo não é amplo: inclui apenas os procedimentos políticos do governo democrático, e não a estrutura básica da sociedade. É um consenso que Rawls chama de restrito e não profundo. Mas é preciso começar com ele. A Constituição é essencialmente um procedimento e a justiça como equidade deve ser entendida como justiça procedimental” (WEBER, 2011, p. 141).

<sup>115</sup> *PL*, IV, § 6.2, p. 159.

passo significativo para que as doutrinas abrangentes por eles professadas deixem de ser um simples pluralismo e se torne um pluralismo razoável.<sup>116</sup>

Com base no exposto acima, observa-se a criação das condições necessárias para a efetivação do consenso sobreposto. Para tanto, verifica-se que os partidários de determinado agrupamento político, ao defender publicamente suas ideias, acaba, de certa maneira, obrigando os demais agrupamentos políticos a também se manifestarem, instaurando, assim, um fórum de deliberação pública, já que é forçoso o enfrentamento entre agrupamentos que não comungam da mesma doutrina abrangente. Esse confronto entre doutrinas abrangentes no âmbito do espaço público constitui o elemento que impulsionará a formação de uma concepção pública de justiça, pois implicará na necessidade de dignificar e qualificar o debate acerca das diversas concepções de justiça em disputa. Nesses termos, seria possível especificar as demandas imperativas de pessoas e grupos, notadamente ao que se refere a uma jurisprudência que abarque não só a liberdade de pensamento, mas também de associação. Todavia, Rawls adverte que concomitantemente às medidas anteriores, seria necessário um outro conjunto de ações que assegurasse, tanto no âmbito material, quanto social, um mínimo de condições de igualdade entre os cidadãos, visando não somente a realização de empreendimentos cooperativos na sociedade, como também a participação na vida social e política.

No entanto, a preocupação de Rawls não se restringe apenas a garantia dos direitos políticos numa sociedade democrática, mas visa, sobretudo, destacar os princípios essenciais à estrutura básica enquanto totalidade.<sup>117</sup> A consequência histórica do processo acima exposto – instabilidade de um *modus vivendi*, consenso constitucional e consenso sobreposto –, é a formação nos cidadãos dos sentimentos de confiança e de respeito recíproco, juntamente com o reconhecimento dos limites da razão pública, uma vez que

---

<sup>116</sup> “No primeiro estágio do consenso constitucional, os princípios liberais de justiça, que inicialmente são aceitos de modo relutante como um *modus vivendi* e são incorporados em uma constituição, tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de maneira que estes possam aceitar pelo menos os princípios de uma constituição liberal. Esses princípios garantem certos direitos e liberdades fundamentais e estabelecem procedimentos democráticos para moderar a disputa política e solucionar questões de política pública. Nessa medida, as visões abrangentes dos cidadãos se tornam razoáveis, se é que já não eram antes. O simples pluralismo se transforma em pluralismo razoável e, deste modo, alcança-se o consenso constitucional” (PL, IV, § 6.5, p. 163-164).

<sup>117</sup> No entendimento de Rawls “para que tal consenso sobreposto seja profundo, é necessário que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que utilize as ideias fundamentais de sociedade e de pessoa, como a justiça como equidade, por exemplo, as emprega. Sua amplitude vai além dos princípios políticos que instituem os procedimentos democráticos, para incluir princípios que abarcam a estrutura básica como um todo. Daí que seus princípios estabeleçam também certos direitos substantivos, como a liberdade de consciência e a liberdade de pensamento, assim como a igualdade equitativa de oportunidades e princípios que exigem a satisfação de certas necessidades básicas” (PL, IV, § 7.1, p. 164).

inibe a possibilidade de conflito entre concepção política e doutrinas abrangentes, ao mesmo tempo que torna públicos os valores e virtudes das concepções políticas.<sup>118</sup>

Ora, se no desenvolvimento histórico da ideia de consenso sobreposto, uma das consequências é a limitação no uso da razão pública, cumpre agora examinarmos o significado da ideia de razão pública no *corpus* rawlsiano. Assim, Rawls, partindo do pressuposto que a característica fundamental de uma sociedade política é capacidade que todos possuem de definir seus projetos de vida e de deliberarem sobre a melhor forma de concretizarem esses objetivos, sendo a razão esse próprio modo de agir da sociedade, Rawls afirma que “razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham do status da cidadania igual. O objeto da razão dos cidadãos é o bem público, aquilo que a concepção política requer da estrutura básica institucional da sociedade”.<sup>119</sup> Todavia, o autor adverte que esta categoria não se estende a propósitos individuais ou de coletivos religiosos, universitários, científicos ou profissionais; por ele consideradas razões não públicas.<sup>120</sup>

Com efeito, o desígnio de Rawls com o conceito de razão pública é substanciar o uso da razão por parte dos cidadãos, admitindo que o aspecto isonômico da liberdade e a vivência dos valores políticos são condições necessárias para se pensar princípios e parâmetros que justifiquem uma sociedade igualitária. Desse modo, enquanto estrutura coletiva, esses cidadãos estabelecem para si mesmos uma autoridade política e um conjunto de obrigações ao publicar leis e alterar a carta constitucional de um país. Mas, é preciso não perder de vista que a razão pública não possui um caráter abstrato, visto que se

---

<sup>118</sup> Lehning considera que “Os valores da razão pública refletem nossa disposição enquanto cidadãos de tentar resolver questões políticas fundamentais de tal forma que outros cidadãos como livres e iguais podem reconhecer como razoáveis e racionais. Em seu núcleo está o dever de civilidade pública, um dever moral, e não legal, pelo qual os cidadãos veem-se obrigados a um uso público da razão ao discutirem publicamente questões fundamentais de justiça. De fato, o critério de reciprocidade, é o que o ideal de razão pública provoca. O papel (o critério) da reciprocidade, tal como expresso na razão pública, é especificar a natureza da relação política em um regime democrático constitucional como uma amizade cívica” (LEHNING, 2011, p. 124-125).

<sup>119</sup> PL, VI, p. 213.

<sup>120</sup> Rawls apresenta dois argumentos para discernir razão pública de razões não públicas: no primeiro, aponta que há vários tipos de razões não públicas, como igrejas, universidades, grupos profissionais, que estabelecem um conjunto de normas públicas entre seus integrantes, porém não pública no tocante à sociedade política. De outra forma, há somente uma razão pública. O segundo argumento consiste na constatação de que o poder não público é admitido sem coerção, tendo os cidadãos, na qualidade de livres e iguais, a condição de se desligarem a qualquer tempo, sem sofrerem alguma forma de penalidade. O que em referência a razão pública, o poder do Estado, a título de exemplo, não pode ser voluntariamente consentido em função dos fortes laços entre cultura e sociedade na modelação da existência dos cidadãos. Contudo, com o avançar do tempo, é possível atingir-se o livre consentimento através do equilíbrio reflexivo que molda o poder político aos quais os indivíduos estão subordinados (PL, VI, § ½, p. 216 et seq). Sobre a diferença entre razão pública e não pública, ver COITINHO 2014, 178; FREEMAN 2009, p. 219-220; REIDY 2000, 51-52.

revela e se anuncia através de situações específicas e de espaços objetivos. O autor é consequente ao restringir o papel da razão pública aos problemas políticos essenciais – direito ao voto, tolerância religiosa -, afastando a ideia do recurso a uma noção de verdade no enfrentamento de situações políticas primordiais.<sup>121</sup>

Admitindo o princípio de que o teor essencial da razão pública é um modelo de justiça política, cuja manifestação ocorre através de uma noção de justiça enquanto neutralidade, discriminação de direitos, liberdades e possibilidades; Rawls procura enfatizar que é na estrutura básica da sociedade que ela se efetiva plenamente porque é nesse foro que são concebidas as noções políticas basilares a partir do estabelecimento de princípios normativos que visem regulamentar o debate sobre a finalidade do corpo social. À vista disso, o aspecto fulcral da razão pública é nortear o debate entre os cidadãos a partir dos princípios de justiça. Isto é, esses princípios e a razão pública possuem a mesma base estrutural, dado que são segmentos conexos entre si, visto que, na posição original, os cidadãos não se limitam somente a seleção dos princípios de justiça, mas também, aos parâmetros da razão pública para realizá-los.<sup>122</sup>

Na sequência de sua argumentação sobre o conceito de razão pública, Rawls procura demonstrar que o mesmo não possui um sentido estático. Explicando melhor, é

---

<sup>121</sup> Além de associar a ideia de razão pública aos problemas políticos essenciais, Rawls explica que essa categoria não deve restringir-se aos espaços públicos oficiais e aos seus respectivos representantes, mas deve ser extensiva aos cidadãos de forma geral. Sem essa perspectiva, seria contraproducente se pensar não só a ideia de cooperação social, mas também, o exercício igualitário do poder político-coercitivo por parte dos cidadãos: “a democracia implica uma relação política entre os cidadãos no interior da estrutura básica na qual nasceram e na qual normalmente passarão toda a vida. Isto implica ainda igual participação no poder político coercitivo que os cidadãos exercem uns sobre os outros ao votar e por outros meios. Como pessoas razoáveis e racionais e sabendo-se que professam uma diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas, os cidadãos devem se dispor a explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos que cada qual possa razoavelmente esperar que os demais julguem consistentes com sua liberdade e igualdade. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se deve conduzir a si próprio como cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública” (*PL*, VI, § 2.2, p. 217-218).

<sup>122</sup> Rawls argumenta que “as partes, na posição original, ao adotarem princípios de justiça para a estrutura básica, também devem adotar diretrizes e critérios de razão pública para aplicar essas normas. A argumentação a favor dessas diretrizes e do princípio de legitimidade é a mesma e tem a mesma força que a argumentação a favor dos próprios princípios de justiça. Ao garantir os interesses das pessoas que representam, as partes insistem em que a aplicação de princípios substantivos seja guiada pelo julgamento e por inferências, pelas razões e evidências que é razoável esperar que as pessoas que representam venham a subscrever. Se não insistissem nisso, não estariam agindo responsabilmente como fiduciárias. Por isso temos o princípio de legitimidade” (*PL*, VI, § 4.4, p. 225). Para Werle, “a razão pública é a instância privilegiada por Rawls para pensar como a justiça como equidade pode conseguir obter tanto aceitabilidade racional para suas pretensões normativas, como também ser objeto da aceitação fática por parte dos cidadãos. A justiça como equidade busca expressamente conquistar o apoio refletido de cidadãos que endossam doutrinas abrangentes e razoáveis, embora conflitantes (...) somente assim ela pode ser também uma concepção da legitimidade da autoridade política. Uma concepção de legitimidade política que tem por objetivo uma base pública de justificação apela para a razão pública e, consequentemente, para cidadãos livres e iguais considerados razoáveis e racionais” (WERLE, 2011, p. 204).



relevante observar que há certas probabilidades de não se alcançar um entendimento efetivo na razão pública, todavia, isso por si só não é condição suficiente para descartá-la. O autor justifica essa posição alegando não ser obrigatório que os princípios de justiça tenham anuência de todos conjuntamente, entretanto considera que, ao se debater o conteúdo da concepção política acordada por todos, os indivíduos devem apresentar os porquês de suas escolhas uns aos outros através de argumentos razoáveis. Assim, é possível demarcar uma nítida distinção entre a razão pública e uma doutrina geral abrangente em termos de resposta a uma situação política específica. No âmbito de uma sociedade bem ordenada, espera-se que “essa resposta se encontre dentro da latitude que cada uma das doutrinas abrangentes razoáveis que constituem um consenso sobreposto admite”.<sup>123</sup> Essa latitude a qual Rawls se refere deve ser assimilada em direção ao ponto de consenso entre as doutrinas abrangentes e a concepção política que, por fim, nada mais é do que a manifestação razoável de conceitos políticos essenciais definidos por cidadãos em condições de igualdade e liberdade.

Ao final de suas considerações sobre a razão pública, Rawls aponta que essa categoria apresenta dois sentidos diferentes: uma visão exclusiva e outra inclusiva. O que as separa é o fato de que na primeira os princípios de doutrinas abrangentes não devem ser admitidos no contexto da razão pública; por outra parte, na segunda, condiciona-se a aceitação das ideias políticas de doutrinas abrangentes sob a condição de reforçar o próprio modelo de razão pública. O pano de fundo dessa interpretação consistiria no caráter ajustável que a ideia de razão pública encerra.<sup>124</sup>

Nesse sentido, diante dessas duas vertentes de razão pública, qual delas seria mais viável na esfera de uma sociedade bem ordenada? Rawls opta pela visão inclusiva, justificando que esta ao permitir que as ideias das doutrinas abrangentes sejam expostas no espaço público adequado, evidencia a todos não só os fundamentos essenciais do debate, mas também, expressa que as doutrinas abrangentes, ainda que concorrentes, são capazes de alcançar um consenso sobreposto, e que este não se constitui um simples *modus*

---

<sup>123</sup> PL, VI, § 7, p. 246..

<sup>124</sup> De acordo com Rawls “A questão que se apresenta, então, é se devemos entender o ideal de razão pública de acordo com a visão inclusiva. A resposta depende de qual das duas visões é melhor para encorajar os cidadãos a respeitar o ideal de razão pública e de qual das duas visões é melhor para assegurar, no prazo mais longo, as condições sociais da razão pública em uma sociedade bem ordenada. Aceitando isso, a visão inclusiva parece a correta, pois sob diferentes condições sociais e políticas, com diferentes famílias de doutrina e prática, o ideal seguramente deve ser promovido e realizado de formas diferentes, às vezes mediante o que nos pareceria ser a visão inclusiva. Aquelas condições determinam, portanto, qual é a melhor forma de realizar o ideal, tanto no curto quanto no longo prazo. A visão inclusiva admite essa variação e é mais flexível, da maneira necessária para promover o ideal de razão pública” (PL, VI, § 8.1, p. 247-248).

*vivendi*.<sup>125</sup> Consequentemente, em sociedades democráticas constitucionais, o ideal de razão pública é um importante artifício para assegurar sua particularização num ambiente marcado por uma diversidade de doutrinas abrangentes, ou seja, “um ideal de razão pública é um complemento apropriado a uma democracia constitucional, cuja a cultura está fadada a ser caracterizada por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis”.<sup>126</sup>

#### **2.4. Senso de justiça e sociedade política**

A inevitabilidade das doutrinas abrangentes direcionarem-se para o espaço público é o elemento que as possibilita engendrar uma concepção de justiça pública que exige uma esfera de debate público com as demais doutrinas abrangentes. Nesse entendimento, seria possível identificar as diversas exigências elementares dos indivíduos ou dos grupos, principalmente no tocante a um conjunto de leis que defina com clareza as liberdades de pensamento e associação, ao mesmo tempo que estabelece critérios que garantam a todos o pleno aproveitamento de suas demandas, a fim de que desenvolvam o espírito cooperativo e participem ativamente da esfera social e política. Rawls sintetiza essa situação afirmando que “há forças que tendem a emendar a Constituição de certas maneiras, para que se incluam outros elementos constitucionais essenciais, ou pressionam para que se coloque em prática a legislação necessária para produzir um resultado semelhante”.<sup>127</sup>

Partindo do princípio que ao longo do desenvolvimento histórico, os cidadãos assimilariam uma gama de crenças e ideias oriundas das doutrinas abrangentes concorrentes, é plausível supor que esses mesmos cidadãos, com base nas doutrinas razoáveis que professam, reconheceriam na política o espaço indispensável na formação de um forte espírito de mutualidade e solidariedade. Nesse sentido, cabe salientar que a formação de uma unidade social a partir de inúmeras doutrinas concorrentes em uma sociedade bem ordenada, só seria exequível se os cidadãos adquirissem um forte senso de

---

<sup>125</sup> Coitinho argumenta que “Rawls considera uma característica permanente da cultura pública de uma sociedade democrática a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, e não uma contingência histórica. Em função disso, os cidadãos devem exercer seu poder político baseado em princípios e ideias públicas de justiça, e isso caracteriza o princípio liberal de legitimidade. Desaparece, assim, o paradoxo da utilização da razão pública para os cidadãos ao deliberarem sobre questões políticas fundamentais, em função de a concepção política estar sustentada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis” (COITINHO, 2014, p. 176-177). Esta posição de Coitinho contrasta com a de MELO (2010, p.145-146).

<sup>126</sup> *PL*, VI, § 8.5, p. 252.

<sup>127</sup> *PL*, IV, § 7.3, p. 166-167.



justiça que os conduzissem a respeitar suas obrigações de civilidade numa conjuntura social caracterizada pelo fato do pluralismo razoável.

Rawls entende que o objetivo precípua de uma sociedade bem ordenada é desenvolver o bem estar de seus integrantes de modo adequado, mas, se e somente se estes integrantes aceitarem os princípios que a dirigem e, também, tiverem consciência que os mesmos relacionam-se prioritariamente com a estrutura básica da sociedade. Por esse ângulo, as instituições básicas da sociedade teriam a incumbência de impelir o fortalecimento de valores que acentuam ações cooperativas na esfera política, ou seja, “as virtudes de razoabilidade, senso de equidade, espírito de compromisso e disposição para chegar a um meio termo com os outros”,<sup>128</sup> formariam uma extensa noção de bem público, cuja elaboração se daria no decorrer do tempo. Esse bem representa um valor irrefutável para o cidadão enquanto indivíduo e integrante de uma sociedade equitativa, tendo em vista que a realização dessas virtudes estabelece o fundamento do princípio de reciprocidade e mutualidade.<sup>129</sup>

Mas, como essas virtudes seriam assimiladas e transmitidas no interior da sociedade? Rawls assevera que a ideia de mutualidade, apesar de suas especificidades, é um pressuposto comum existente no âmbito de instituições sociais justas. Explica ainda que essa ideia se baseia naquilo que ele denomina de psicologias razoáveis, cujo desenrolar ocorre em três momentos distintos, a saber: a moralidade da autoridade, a moralidade de associação e a moralidade de princípios.

A moralidade da autoridade constrói-se através da relação entre pais e filhos, mas precisamente da incapacidade que os últimos possuem de analisar de forma detida as diretivas emanadas pelos primeiros.<sup>130</sup> Quanto à segunda, a moralidade de grupo, concerne

---

<sup>128</sup> *JFR*, III, § 33.3, p. 116..

<sup>129</sup> Rawls esclarece que “a ideia de reciprocidade situa-se entre a ideia de imparcialidade, que é de natureza altruísta (ser motivado pelo bem geral), e a ideia de benefício mútuo, entendendo-a no sentido de que cada um deve se beneficiar em relação à situação atual ou em relação à situação futura esperada, considerando-se as coisas como são. Da forma como essa noção é entendida na justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social no qual todos se beneficiam, quando se avalia isso em relação a um padrão de referência apropriado de igualdade que seja definido para esse mundo” (*PL*, I, § 3.2, 16-17). Segundo Audard, “a diferença entre vantagem mútua e reciprocidade é muito mais clara se contrastarmos os benefícios mútuos enquanto resultantes das interações individuais e a reciprocidade enquanto característica do próprio mundo social. A reciprocidade é incorporada a um sistema de regras e práticas que regulam as instituições sociais, instaurando à unidade social, e não se restringindo às decisões individuais. É, em outras palavras, uma característica estrutural da sociedade bem ordenada” (AUDARD, 2007, p. 38,).

<sup>130</sup> “À criança falta os conhecimentos e o entendimento com base nos quais a orientação dos pais poderia ser refutada. Na verdade, falta completamente à criança o conceito de justificação, sendo este adquirido muito mais tarde. Por conseguinte, ela não pode duvidar com razão da propriedade das ordens dos pais. Porém, já que estamos supondo que a sociedade é bem ordenada, podemos supor, para evitar complicações

aos princípios morais apropriados à função dos indivíduos nos mais diversos agrupamentos aos quais participa – família, escola, igreja, bairro. Nesse cenário, o indivíduo não só tem ciência da função que desempenhará nos grupos à qual adota, assumindo suas regras e ideais, mas também, discernimento sobre os direitos e obrigações que cada um possui de acordo com a estrutura hierárquica estabelecida anteriormente.<sup>131</sup> Por fim, a moralidade de princípios, realiza-se após as anteriores serem materializadas, relacionando-se a preocupação do indivíduo em cultivar interesses elevados de cooperação em busca da formação de instituições mais justas. Significa, na verdade, um senso de justiça que, por sua vez nada mais é do que a realização de ações com base em elementos de uma concepção razoável de justiça. É a formação do chamado espírito público, característica geral dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada.<sup>132</sup>

Aqui, cumpre observar que, segundo Rawls, a justiça é definida pelos marcos teóricos de cooperação e tem precedência em relação à amizade, compreendida no sentido da moralidade de grupo. Na justiça como equidade, a forma de amizade cívica que prospera entre os cidadãos cooperativos prescreve um nível de exigência maior, da mesma forma que o consenso sobreposto o é em relação ao consenso constitucional, visto que exige que os cidadãos não levem em conta apenas os interesses dos agrupamentos aos quais são vinculados e com os quais mantêm forte ligação, mas também os dos demais cidadãos e grupos mais afastados.<sup>133</sup>

---

desnecessárias, que esses preceitos são totalmente justificados. Estão de acordo com uma interpretação razoável dos deveres familiares, conforme definidos pelos princípios de justiça” (*TJ*, VIII, § 70, p. 405).

<sup>131</sup> “Podemos supor que existe uma moralidade de associação na qual os membros da sociedade se veem como iguais, amigos e associados, juntos em um sistema de cooperação que se sabe destinar-se ao benefício de todos e regido por uma concepção de justiça em comum. O conteúdo dessa moralidade é caracterizado é caracterizado pelas virtudes cooperativas: as da justiça e da equidade, da fidelidade e da confiança, da integridade e da imparcialidade. Os vícios típicos são a avidez e a injustiça, a desonestidade e o embuste, o preconceito e a discriminação. Entre associados, ceder a esses defeitos costuma despertar sentimentos de culpa (em relação à associação), de um lado, e de ressentimento e indignação, de outro” (*TJ*, VIII, § 71, p. 413).

<sup>132</sup> “Ao conjecturar sobre como essa moralidade de princípios poderia surgir (aqui, princípios significam princípios primeiros, como aqueles levados em conta na posição original), devemos observar que a moralidade de associação leva, naturalmente, a um conhecimento dos padrões de justiça. Pelo menos em uma sociedade bem ordenada, esses padrões não só definem a concepção pública de justiça, como também os cidadãos interessados em assuntos políticos, e aqueles que ocupam cargos legislativos e judiciais, e outros cargos semelhantes, são constantemente chamados a aplicá-los e interpretá-los. Não raro têm de assumir o ponto de vista de outras pessoas, não apenas como o objetivo de descobrir o que essas pessoas devem querer, e provavelmente querem, mas com a intenção de alcançar um equilíbrio razoável entre reivindicações conflitantes e de ajustar os diversos ideais subordinados da moralidade de associação” (*TJ*, VIII, § 72, p. 414).

<sup>133</sup> Esse entendimento de Rawls se contrapõe, por exemplo, à concepção de amizade aristotélica, pois esta é vista como inserida no âmbito da moralidade de grupo, e, portanto, não atenderia aos requisitos de sua justiça como equidade. Para Aristóteles, a justiça é considerada “a mais elevada forma de excelência moral (...) porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo” (ARISTÓTELES, 2001, p. 93). Assim, assinala que a

Ao defender que a formação do senso de justiça<sup>134</sup> ocorreria no âmbito da moralidade de princípios, Rawls visa destacar a perspectiva realista do consenso sobreposto e afastar a ideia de que as inclinações dos cidadãos seriam impulsionadas apenas pela moralidade de grupo. Explicando melhor, se a moralidade de grupo constituísse a essência do estímulo dos cidadãos na instituição do consenso sobreposto, este perderia seu sentido realista e seria considerado um empreendimento utópico porque desconsideraria o fato do pluralismo razoável enquanto aspecto elementar da unidade social.

Rawls argumenta que se os tipos de moralidade mencionados anteriormente fossem realizados, é coerente considerar que o sentimento de reciprocidade - presente nas relações entre pais e filhos, entre amigos e no senso de justiça dos cidadãos – contrastaria com sentimentos notadamente egoístas e antissociais. Na esfera de uma sociedade bem ordenada, os valores políticos seriam considerados os de primeira ordem, visto que os cidadãos, enquanto pessoas reais, adotariam um comportamento razoável na limitação e definição dos princípios de justiça em termos teóricos. Assim, se as pessoas estão aptas a decidirem de forma razoável, é perfeitamente realista pensar que elas, no decurso do tempo, se aproximariam daquilo que Rawls denomina de consenso sobreposto.<sup>135</sup>

---

equidade vincula-se não somente à aplicação igualitária da lei por meio de um raciocínio formalista, mas também, no reconhecimento do propósito do legislador: “a justiça e a equidade são portanto a mesma coisa, embora a equidade seja melhor. O que cria o problema é o fato de o equitativo ser justo, mas não o justo segundo a lei, e sim um corretivo da justiça legal. A razão é que toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares” (ARISTÓTELES, 2001, p. 109). De modo geral, no que se refere à noção de equidade, o que separa Aristóteles de Rawls é que, para o primeiro, a equidade se origina do senso de comunidade dos cidadãos, pois visa equacionar as imprecisões da justiça; já, para o segundo, é precisamente nos princípios de justiça (normativos) que reside a equidade.

<sup>134</sup> Werle explica que “(...)Uma vez que se adote a estrutura básica como objeto primeiro da justiça, a capacidade para a cooperação social com base no respeito mútuo é vista como fundamental. Para as pessoas serem vistas dessa maneira, Rawls atribui a elas duas capacidades morais – o senso de justiça (a disposição para seguir princípios de justiça e dar e receber razões para justificá-los) e a concepção de bem (de formar, rever e perseguir certo plano racional de vida). O desenvolvimento dessas duas capacidades morais é uma condição necessária e suficiente para alguém ser considerado um membro pleno e igual na sociedade democrática. Essas duas capacidades morais constituem a base da cidadania igual, que implica que as pessoas possam participar efetivamente da cooperação social voltada para a vantagem mútua, mas com base no respeito mútuo, e com a disposição de respeitar os termos equitativos e apropriados de cooperação” (WERLE, 2014, p. 74).

<sup>135</sup> Werle defende que “A concepção de democracia deliberativa, entendida como cooperação política com base no respeito mútuo e no critério de reciprocidade, tem também um papel fundamental na realização dos princípios de justiça. Trata-se de uma concepção de democracia com certas características do republicanismo clássico, particularmente a importância atribuída às virtudes políticas e ao valor da participação política dos cidadãos na organização da coisa pública. Ao contrário da visão tradicional atribuída às virtudes políticas e ao valor da participação política dos cidadãos na organização da coisa pública. Ao contrário da visão tradicional atribuída à moralidade política liberal, segundo a qual o que importa é a liberdade negativa e autonomia privada dos cidadãos, Rawls argumenta a favor da centralidade da participação e das liberdades políticas” (WERLE, 2011, p. 205).

Bem, se é correto supor que em uma sociedade bem ordenada, caracterizada por uma pluralidade de doutrinas conflitantes e razoáveis, seria possível a efetuação do consenso sobreposto e, se os cidadãos que a integram são esclarecidos suficientemente, pois as ações que realizam são orientadas pelos princípios de justiça por eles escolhidos, tendo em vista que optam em implementar o seu próprio bem e o bem da sociedade, recusando condutas individualistas e antissociais; pode-se afirmar que, na perspectiva de Rawls, a teoria da justiça como equidade consegue se sustentar face ao teste da estabilidade em razão não só de seu caráter razoável, mas, também, do duplo aspecto que encerra, realista e utópico. Esse duplo aspecto, por sua vez, sinaliza que isso é uma prática recorrente ao longo do tempo.<sup>136</sup>

Desse modo, no cenário da cultura pública moderna, a aplicação da teoria da justiça como equidade só tende a fortalecer a relação entre os cidadãos e a esfera social porque os reconhece como livres, iguais e imbuídos dos ideais de cooperação, mutualidade e solidariedade. À medida que esses ideais são realizados, cria-se uma forma especial de bem comum que se expressa na coesão social e na repartição e salvaguarda dos interesses comuns.

Na hipótese do ideal de sociedade bem ordenada ser um tipo de estrutura igualitária, marcada pela colaboração, equilíbrio e que se direciona a um consenso sobreposto, é oportuno entender a justificativa que Rawls apresenta para especificá-la, isto é, inseri-la nos termos de uma associação, comunidade ou sociedade política.

Na ótica rawlsiana, uma associação caracteriza-se por ser uma estrutura ampla e incompleta na qual os indivíduos, geralmente na idade da razão, não só se filiam, mas se afastam espontaneamente. Esses indivíduos tendem espontaneamente a aceitar as normas e os ideais predeterminados por aqueles que exercem funções de decisão na corporação, o que torna desnecessário o debate público acerca dos princípios sobre a sua forma de ação.

Uma comunidade, por seu turno, apresenta particularidades muito similares as de uma associação, diferenciando-se pelo fato de ser regida por uma doutrina abrangente

---

<sup>136</sup> Rawls assinala que “uma sociedade democrática bem ordenada satisfaz uma condição necessária (mas com toda certeza, não suficiente) de realismo e estabilidade. Uma sociedade assim pode ser bem ordenada por uma concepção política de justiça desde que, em primeiro lugar, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, mas conflitantes entre si, façam parte de um consenso sobreposto, isto é, em geral subscrevam aquela concepção de justiça como a concepção que fornece o conteúdo de seus julgamentos políticos quando dizem respeito às instituições básicas, e desde que, em segundo lugar, as doutrinas abrangentes que não são razoáveis (as quais, supomos, sempre existirão) não conquistem uma aceitação que seja suficiente para solapar os elementos essenciais da justiça da sociedade. Essas condições não impõem a exigência irrealista – na verdade, utópica – de que todos os cidadãos adotem a mesma doutrina abrangente, e sim somente, como o liberalismo político propõe, a mesma concepção pública de justiça” (*PL*, I, § 6.3, p. 38-39).

de conteúdo moral, filosófico ou religioso, que estabelece o que é o certo e o errado, o justo e o injusto.

Em relação à concepção de uma sociedade democrática bem ordenada, Rawls assevera que, diferentemente de uma associação e de uma comunidade, aquela apresenta uma estrutura mais hermética e total. Isto se explica pelo seu caráter de autossuficiência e possibilidade de consecução dos desígnios primordiais da vida humana, na qual a admissão se dá pela natividade e a retirada pela morte. Esse modelo de sociedade não impõe que os que dela participam, assimilem passivamente seus objetivos e fins prefixados, pois defende que seus integrantes, cidadãos reconhecidamente livres e iguais, tenham condições de elaborar e adotar um modelo de justiça escolhido por eles próprios, através de um processo igualitário.

Não se pode perder de vista que, num modelo de sociedade bem ordenada, o uso da razão pública é a condição necessária para se fundamentar os princípios de justiça e a concessão de benefícios aos cidadãos, o que tornaria possível um consenso sobreposto sobre valores políticos independentes, ainda que não totalmente desvinculados das doutrinas abrangentes, para se viabilizar e garantir uma sociedade mais equitativa. Portanto, o que distingue as associações e as comunidades de uma sociedade bem ordenada, é que esta apresenta uma estrutura hermética e completa, além de objetivar um acordo político sobre os princípios de justiça.<sup>137</sup>

Ao considerar que uma sociedade bem ordenada caracteriza-se pela predominância dos valores políticos de justiça, Rawls estabelece uma distinção entre valores públicos e não públicos. Explicando melhor, os valores não públicos são aqueles preconizados pelas diversas doutrinas filosóficas, morais ou religiosas, cuja importância não é negada por ele. No entanto, esclarece que, em se tratando de assuntos públicos, os mesmos seriam hierarquicamente inferiores aos valores políticos, pois, apesar de num modelo social democrático as dimensões do público e do não público estarem intimamente imbricadas, é possível identificar a função que cada uma possui. Isso explica a relevância

---

<sup>137</sup> Segundo Coitinho, “(...) uma concepção liberal como a da justiça como equidade as diretrizes da razão pública ( e seu princípio de legitimidade) possuem a mesma base que os princípios de justiça, significando que as partes, na posição original, ao adotar os princípios de justiça, adotam também as diretrizes e os critérios da razão pública para aplicação desses princípios, sendo partes complementares de um mesmo acordo. É importante perceber que aceitar a ideia de razão pública e, também, o seu princípio de legitimidade não significa aceitar a ideia de razão pública e, também, o seu princípio de legitimidade não significa aceitar determinada concepção liberal de justiça em todos os seus aspectos de princípios e conteúdos, e sim entender o ideal de razão pública como aquele em que os cidadãos, ao estabelecer discussões fundamentais, conduzam essa discussão ao âmbito do que cada um considera uma concepção política de justiça, baseada em valores com que se pode razoavelmente esperar que os outros concordem” (COITINHO, 2014, p. 180).

que os valores políticos adquirem no âmbito de uma sociedade bem ordenada, tendo em vista constituírem o fundamento da estabilidade e da unidade social, quando se referem ao ideal de uma democracia constitucional.

Com base nos pressupostos acima, nota-se que não se pode conceber uma sociedade como um simples meio para a consecução da felicidade, em que o papel do Estado se resumiria a garantir a isonomia na forma de uma determinada legislação, deixando os cidadãos à mercê de suas próprias forças na concretização de seus projetos de vida no decurso do tempo. Neste sentido, Rawls adverte que se uma sociedade for concebida apenas com o objetivo de realização de finalidades não públicas dos cidadãos, apresentará sérios problemas na ordenação de seus postulados que, mesmo casualmente admitidos, não teriam como se sustentar por um longo período. Por isso, sociedades assentadas sobre esse viés, geralmente são conduzidas por uma legislação com forte conteúdo privatista, que se traduz numa visão do direito limitada à proteção das pessoas físicas e de seus bens individuais, assim como de uma igualdade meramente formal no exercício da cidadania, como, por exemplo, o direito de voto nas eleições.

Numa outra perspectiva, também não há grande diferença se uma sociedade for concebida com uma comunidade que expressa de forma exclusiva o ideal de uma doutrina abrangente moral, filosófica ou religiosa. Neste caso, a limitação se daria por conta do não reconhecimento de doutrinas concorrentes, o que não favoreceria a prática do pluralismo razoável, já que apenas uma delas seria legítima e o comportamento dos indivíduos subordinado a uma orientação superior. Assim sendo, por ser o referencial de verdade, a doutrina em si não pode ser discutida e as ações dos indivíduos avaliadas sempre a partir dos valores supremos que definem o ideal da vida em sociedade, impingindo sanções àqueles que se afastam dessa diretriz.

Diante do exposto, Rawls assinala que uma sociedade, concebida nos moldes de uma associação ou de uma comunidade, não teria condições de atender aos requisitos da eficiência organizacional e da justiça igualitária se desconsiderar o espaço público como instância que privilegia a coesão social e a integração entre cidadãos e instituições responsáveis pela garantia da justiça. Daí o autor afirmar que a esfera da sociedade política abarca tanto as associações, quanto as comunidades, preservando-lhes seus espaços expressivos, mas sujeitando-as ao senso de justiça. Dessa forma, o reconhecimento do uso da razão pública, dos poderes organizados, dos direitos dos cidadãos, das associações e



das comunidades, resulta a unidade social, bem supremo da sociedade política conjecturada por Rawls.<sup>138</sup>

Segundo Rawls, o conceito de sociedade bem ordenada, entendida enquanto sociedade política, realizaria dois tipos de bem que seriam impraticáveis nas esferas de atuação das associações e das comunidades. O primeiro ocorreria no âmbito do indivíduo e se caracteriza pelo pleno desenvolvimento de seu senso moral através do cultivo do respeito por si e pelos outros, juntamente com a afirmação explícita de sua liberdade e igualdade. O segundo, por sua vez, seria de natureza social e se expressaria por meio da consequente possibilidade das instituições democráticas justas perdurarem por um extenso intervalo de tempo. A conjugação desses dois tipos de bem é que assegura aos indivíduos a completa segurança no papel desempenhado pelas suas instituições.<sup>139</sup>

A bem da verdade, ao salientar o sentido político da ideia de sociedade bem ordenada, Rawls quer destacar sua enorme condição em superar determinadas situações conflituosas presentes na cultura pública moderna, pois o comportamento das pessoas, balizado através do cultivo da tolerância e do espírito democrático, torna-se mais propenso a aquisição do senso de justiça e ao respeito aos marcos do empreendimento cooperativo que todos compreendem serem justos.

Esse olhar de Rawls sobre a ordenação do político visa reforçar a esfera pública enquanto espaço privilegiado na resolução de conflitos próprios da cultura pública moderna, com destaque especial na forma como as situações conflituosas são enfrentadas e não apenas em seus resultados. Significa dizer que uma sociedade politicamente bem ordenada não soluciona todos os entraves sociais porque ainda que pese o fato de que numa sociedade objetiva se estipulem princípios de justiça em que se atinja um alto grau

---

<sup>138</sup> “Uma sociedade bem ordenada, assim definida, não é, portanto, uma sociedade privada, pois os cidadãos têm fins últimos em comum. Embora seja verdade que eles não afirmam a mesma doutrina abrangente, afirmam a mesma concepção política; e isso significa que eles compartilham um fim político básico, de alta prioridade, ou seja, o fim de defender instituições justas e serem, assim, justos uns com os outros, para não falar dos outros fins que também têm de compartilhar e realizar em sua cooperação política. Além do mais, numa sociedade bem ordenada o fim da justiça política inscreve-se entre objetivos mais básicos dos cidadãos por meio dos quais exprimem o tipo de pessoa que querem ser. Desta última observação, infere-se que uma sociedade política é uma comunidade se agora entendermos por comunidade uma sociedade, incluindo uma sociedade política, cujos membros – nesse caso, cidadãos – compartilham certos fins últimos aos quais atribuem alta prioridade, de tal forma que, ao proporem para si mesmos o tipo de pessoas que querem ser, incluem esses fins como essenciais. É claro que essas definições de comunidade não bastam para que elas se concretizem; não passam de estipulações verbais. O que é fundamental é que na sociedade bem ordenada definida pela concepção política de justiça os cidadãos se caracterizam por ter os fins últimos do tipo necessário” (*JFR*, V, § 60.2, p. 199).

<sup>139</sup> “Quanto mais eles considerem a sua sociedade política um bem para eles mesmos, tanto como corpo coletivo quanto como indivíduos, e quanto maior o seu apreço pela concepção política, menos serão incitados pelas atitudes especiais da inveja, rancor, desejo de dominar e a tentação de privar os outros de justiça” (*JFR*, V, § 60.4, p. 202).

de igualdade e equilíbrio social, sempre haverá posicionamentos conflitantes entre os cidadãos e os agrupamentos sociais a que pertencem. Por isso Rawls insiste na ideia que numa sociedade política bem ordenada o recurso à violência e a força despropositada devem ser gradualmente desconsideradas, graças a contínua participação dos cidadãos na esfera pública, o que implicaria na formação de uma autêntica identidade pública.<sup>140</sup>

Desse modo, ao compreender a política enquanto atividade essencial a ser utilizada no decrescimento de situações conflituosas por meio de práticas que valorizam o debate na esfera pública, Rawls sustenta que o uso da força arbitrária deve ser minimamente considerada, pois insiste na suficiência de ações que possibilitem ampla participação dos cidadãos no fortalecimento do ideal democrático. Mesmo que o recurso à violência numa sociedade bem ordenada, não possa ser completamente desprezado, sua aplicação deve ficar restrita ao enfrentamento de graves transgressões que atentem contra o senso de justiça dos cidadãos. À vista disso, somente posturas que incitem repulsa ao empreendimento cooperativo deverão ser tipificadas e submetidas à sanção do Estado.

É preciso ainda atinar para o fato que numa sociedade política bem ordenada, a esfera pública não se constitui numa área de combate entre vencedores e vencidos, mas sim um espaço em que os cidadãos, orientados por princípios de justiça comuns e na condição de iguais, deliberam sobre assuntos que os afeta decisivamente e que necessita ser traduzido num conjunto de leis a dispor sobre as ações governamentais. Isto posto, deve-se observar que o conflito de natureza mais aguda é inicialmente tratado no âmbito da teoria e, em seguida, após a definição de seus traços gerais, codificado em termos legislativos e de práticas públicas que assegurem a sua resolução.

É ainda oportuno frisar que Rawls não restringe a dimensão política a um simples pacto teórico porque reconhece que inúmeros debates políticos necessitam ser aprofundados e solucionados objetivamente, como por exemplo, a concepção de educação a ser adotada, a política de arrecadação de impostos e o estabelecimento da propriedade dos meios de produção. O que o autor procura acentuar é que as relações dialógicas, os discursos contraditórios e os conflitos resultantes desse processo não cessam, mas passam a ser ordenados pela condição de razoabilidade de cidadãos preocupados em superar suas

---

<sup>140</sup> Rawls esclarece que “(...) Os cidadãos em geral têm fins e compromissos políticos e não políticos. Eles afirmam os valores da justiça política e querem vê-los expressos nas instituições políticas e nas políticas públicas. Mas também trabalham em prol de outros valores da vida não pública e em prol dos objetivos das associações das quais são membros. Os cidadãos precisam ajustar e reconciliar esses dois aspectos de sua identidade moral (...) No entanto, em uma sociedade bem ordenada que se apoie em um consenso sobreposto, os compromissos e valores políticos (mais gerais) dos cidadãos, na medida em que se integram à sua identidade não institucional ou moral, são aproximadamente os mesmos” (*PL*, I, § 5.2, p. 30-32).



discordâncias por meio da tolerância e do respeito recíproco. Assim, à luz de princípios razoáveis de justiça, a beligerância das armas é substituída pelo convencimento via eloquência retórica.<sup>141</sup>

A partir desses elementos, é possível se conceber a instauração e a manutenção de instituições que assegurem a justiça no âmbito de uma democracia constitucional. O que importa aqui é ressaltar que as relações entre os cidadãos não ocorrem pelo fato de pertencerem a uma mesma etnia, nem por laços religiosos ou econômicos, mas por elementos presentes na tradição moderna que, sob a diretriz dos princípios de justiça, engendra um tipo de bem comum, o bem específico de uma sociedade bem ordenada.<sup>142</sup> Essa frequência mútua a nível cívico e institucional só é possível graças a participação e a fruição dos benefícios da cooperação social que, por sua vez, se reveste no duplo aspecto de bem que a sociedade bem ordenada encerra, a saber, o bem individual e o bem coletivo.

Por fim, o sentido estritamente político da ideia de sociedade bem ordenada elaborada por Rawls, cumpre a função de reconhecer a dimensão racional de seus membros enquanto geradora de conflitos, mas, simultaneamente, aponta para uma ideia de bem comum assentada num consenso, em que todos, na condição de cidadãos razoáveis, sentem-se motivados a concretizar. Assim, o bem maior de uma sociedade bem ordenada, é ser reconhecida como promotora e incentivadora de instituições justas.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Kukathas e Petit afirmam que o modelo procedimental proposto por Rawls não “está a anunciar que o diálogo não vale nada e que devemos procurar a acomodação prática de diferentes pontos de vista, e não o intercâmbio intelectual sobre questões fundamentais” (KUKATHAS; PETIT, 1999, p. 177).

<sup>142</sup> “Assim, ao estabelecer e dirigir com êxito instituições democráticas suficientemente justas (ainda que sempre imperfeitas), e isso durante um longo período, eventualmente reformando-as progressivamente ao longo de gerações, malgrado as falhas prováveis e mesmo certas, representa um bem social muito importante e como tal reconhecido. É o que revela o fato de um povo poder referir-se a isso como uma das grandes realizações da sua história” (CP, 21, VII, p. 467-468).

<sup>143</sup> Rawls representa de forma alegórica esse bem político da sociedade bem ordenada da seguinte forma: “Que esses bens políticos e sociais, devem existir é tão evidente quanto o fato de os membros de uma orquestra, os jogadores de um mesmo time ou até de dois times opostos deverem sentir prazer e certo orgulho (justificado) em dar um bom concerto ou jogar uma partida memorável. Não há dúvida alguma de que as condições a serem satisfeitas se tornam mais difíceis quando as sociedades crescem e se ampliam os distanciamentos sociais entre cidadãos, mas essas diferenças por mais importantes e cerceadoras que sejam, não afetam o princípio psicológico implicado. Ademais, mesmo quando as condições de sua efetivação são inteiramente imperfeitas, esse bem continua longe de ser desprezível; a consciência de ser privado dele pode ter igualmente um impacto importante – por exemplo quando um povo democrático distingue diferentes períodos na sua história ou quando se orgulha de poder destacar-se de outros povos não democráticos” (CP, 21, VII, p. 468).

### 3 OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS EM ROUSSEAU

O objetivo principal deste capítulo é analisar os fundamentos filosóficos do pensamento de Rousseau. Nesta perspectiva, iniciaremos expondo a noção de estado de natureza enquanto modelo normativo da ideia de ordem, enfatizando a diferença entre Hobbes, Locke e Rousseau. Em seguida, apresentaremos a resposta deste último sobre o processo de socialização e a natureza da sociedade, destacando, a partir do surgimento do amor próprio, o conflito entre indivíduo e comunidade. Na sequência, trataremos do significado da política no pensamento rousseauiano em concomitância com as transformações perpetradas pelo pacto social no indivíduo, ressaltando as categorias soberania, vontade geral, lei e justiça.

#### 3.1 O estado de natureza e a ideia de ordem

Qual o sentido do empreendimento rousseauiano? Esta é a primeira pergunta que deve ser respondida por quem esteja interessado em compreender a filosofia de Rousseau. Efetivamente, e não sem alguma razão, não poucos leitores das obras do filósofo genebrino acentuam seu lado paradoxal e sua aparente inconsistência. Uma possível explicação a isso se deve ao fato do seu pensamento abarcar elementos tão díspares entre si, como por exemplo: a ética antiga, a psicologia sensualista e o modelo contratualista. Este último, por sua vez, tem importância capital em seu *corpus* teórico em razão da postura inovadora que realiza na concepção de indivíduo presente nesse modelo. Essa concepção de indivíduo<sup>144</sup> adquire, no contratualismo clássico, sentido e significado através da hipótese do estado de natureza. Iniciemos, então, por sua caracterização.

A noção de estado de natureza presente no contratualismo clássico, no que se refere à perspectiva do indivíduo, implica na observação de um duplo aspecto: em primeiro lugar, considera-se que a origem do Estado é explicada a partir de relações estabelecidas entre os próprios indivíduos; ao mesmo tempo, em segundo lugar, é justamente a partir dessas relações estabelecidas entre os próprios indivíduos que se explica a origem da dimensão social e política enquanto conjunto de limitações impostas aos indivíduos que,

---

<sup>144</sup> É preciso esclarecer que a concepção de indivíduo abordada aqui se insere numa esfera limitada das relações entre indivíduo e comunidade. Nesse aspecto, nossa intenção é enfatizar que os valores vinculados a posição do indivíduo adquirem primazia aos da comunidade, isto é, definem a maneira como avaliamos e compreendemos a dimensão social.

do ponto de vista de sua validade, só pode ser avaliada levando-se em conta essas mesmas relações individuais.

Daí, pode-se depreender na leitura dos contratualistas clássicos duas linhas principais de investigação: a da origem do Estado e a da legitimidade da ordem social e política.<sup>145</sup>

Ora, se a mudança do estado de natureza para o estado civil é feita através de um contrato, geralmente compreendida como estabelecimento de uma série de limitações relativas a certas características que supostamente são reconhecíveis nos indivíduos no estado de natureza, cumpre, então, investigar quais são as características fundamentais do estado de natureza. Para este empreendimento, antes de nos dedicarmos a Rousseau, observemos como Hobbes e Locke se posicionaram sobre esta problemática.

Hobbes, de forma contrária aos representantes da escola do direito natural,<sup>146</sup> parte do pressuposto que o estado de natureza é um estado de discórdia incessante entre os indivíduos. Segundo o autor inglês, tendo por referência essa noção de estado de natureza, são três as principais razões que impelem a natureza humana ao conflito: a competição, a desconfiança e a glória. Visto que, “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra: uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”.<sup>147</sup> A inexistência de sociedade nesse estado explicaria o “constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”.<sup>148</sup>

No estado de guerra hobbesiano, chama atenção a ausência de garantias que neutralize o conflito. Os homens, por partilharem de uma igualdade incondicional, almejam igualmente a consecução de seus propósitos, o que certamente os leva a se confrontarem, pois “se dois homens desejam a mesma coisa, impossível de ser gozada ao mesmo tempo por ambos, eles tornam-se inimigos”.<sup>149</sup> Essa visão pessimista da natureza

---

<sup>145</sup> De forma esquemática, podemos dizer que o surgimento do Estado é oriundo de um contrato realizado entre os indivíduos e é a aceitação plena das cláusulas desse contrato que convalida e justifica as contenções estabelecidas a cada um pelo dever, que é o fundamento mesmo da relação política.

<sup>146</sup> De acordo com Derathé, para os representantes da escola do direito natural, especialmente Pufendorf e Grotius, a independência é a principal característica do estado de natureza; mas, este não significa isolamento ou solidão. Eles assinalam que nesse estado, os homens, regidos pelas leis naturais, são semelhantes e sociáveis e, por isso mesmo, vivem em situação de paz e tranquilidade. O objetivo desses pensadores, ao proporem a divisão entre estado de natureza e estado civil, é destacarem que, no primeiro estágio, apesar da existência de relações humanas, não há formação de um corpo político, pois este, o segundo estágio, resultaria de uma convenção (DERATHÉ, 1992, p. 35 et seq). Ver também, GOLDSCHMIDT 1983, p. 217-228.

<sup>147</sup> HOBBS, 1983, p. 75.

<sup>148</sup> HOBBS, 1983, p. 76.

<sup>149</sup> HOBBS, 1983, p. 74.

humana, Hobbes reafirma observando a conduta dos homens - particularmente suas paixões - em sociedades que lhes dão proteção de vida.<sup>150</sup>

Percebe-se que a miséria da condição humana é resultante da própria natureza do homem. Isto se explica pelo fato do homem, em estado natural, ao fazer uso de sua liberdade, não possuir nenhuma ideia de justiça ou injustiça, bem ou mal; visto que a força e a fraude são os únicos meios que utiliza para garantir a sobrevivência.<sup>151</sup> Neste sentido a argumentação hobbesiana adquire maior solidez e profundidade ao abstrair de comprovação histórica a noção de estado de natureza, conforme, se observa, por exemplo, o comportamento humano numa situação de guerra civil, em que, na ausência de uma força comum que controle as ações dos homens, a convenção que a originou fica suspensa.<sup>152</sup>

Locke, por sua vez, apresenta uma noção de estado de natureza bastante diferente. No *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, dedica todo o capítulo II para abordar exclusivamente o estado de natureza, enquanto o capítulo III trata do estado de guerra. Ao defender a ideia de que não há nenhuma relação entre estado de natureza e estado de guerra, Locke se contrapõe de forma categórica a Hobbes. Seu argumento consiste fundamentalmente em demonstrar que, no estado de natureza, além da plena harmonia entre liberdade e igualdade, as ações do homem natural são resultantes da razão natural, princípio ativo e inato que lhe possibilita fazer a distinção de suas ações.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> “Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá, portanto, talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja, portanto, ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado, que quando vai dormir fecha suas portas, que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita” (HOBBS, 1983, p. 76).

<sup>151</sup> “Desta guerra de todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça.. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É, pois, esta miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza” (HOBBS, 1983, p. 77).

<sup>152</sup> “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reecer, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil” (HOBBS, 1983, p.76).

<sup>153</sup> “Embora seja esse um estado de liberdade, não é uma estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O

Ao assinalar que a liberdade plena e a igualdade são características do estado de natureza, Locke recusa veementemente a identificação entre estado de natureza e estado de guerra. Nesta perspectiva, a obediência à razão natural no estado de natureza, possibilita não só a harmonia e a proteção da humanidade, mas igualmente, a capacidade de constranger aqueles que dela se distanciam.<sup>154</sup>

Mesmo afirmando que “todo homem tem o direito de punir o transgressor e ser o executor da lei da natureza”,<sup>155</sup> Locke faz questão de limitar a imposição de penas aos transgressores porque “não se trata de um poder absoluto ou arbitrário, para se usar com um criminoso, quando a ele se tem em mãos, mas apenas para retribuir, conforme dita a razão calma e a consciência, de modo proporcional à transgressão”.<sup>156</sup> Em seguida, completa: “estes são os únicos motivos pelos quais um homem pode legalmente fazer mal a outro, que é o que chamamos de castigo”.<sup>157</sup>

Ora, ao se considerar que no estado de natureza são os próprios homens os responsáveis pela aplicação das penas aos seus congêneres, não se estaria fomentando nesse estado a desordem e o terror? Locke responde que, apesar de não ser “razoável que os homens sejam juízes em causa própria, que o amor próprio os fará agir com parcialidade em favor de si mesmos e de seus amigos, da qual nada resultará além de confusão e desordem”,<sup>158</sup> é necessário observar que “Deus certamente designou o governo para conter a parcialidade e a violência dos homens”.<sup>159</sup>

O objetivo de Locke é acentuar que o entendimento recíproco produz a sociedade política. Esta, por sua vez, é precedida pelas relações humanas no estado de natureza: “todos os homens encontram-se naturalmente nesse estado e nele permanecem até que, por seu próprio consentimento, se tornam membros de alguma sociedade política”.<sup>160</sup> Mas, adverte Locke, não é “qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza

estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a constituem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2005, p.384).

<sup>154</sup> “E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei da natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça sua violação. Pois a lei da natureza seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um poder para executar essa lei e, com isso, preservar os inocentes e conter os transgressores” (LOCKE, 2005, p. 385).

<sup>155</sup> LOCKE, 2005, p. 387.

<sup>156</sup> LOCKE, 2005, p. 386.

<sup>157</sup> LOCKE, 2005, p. 386.

<sup>158</sup> LOCKE, 2005, p. 391.

<sup>159</sup> LOCKE, 2005, p. 391.

<sup>160</sup> LOCKE, 2005, p. 394.

entre os homens, mas apenas o acordo mútuo e conjunto de constituir uma comunidade e formar um corpo político”.<sup>161</sup> Ainda que esse estado imaginário seja controlado por uma lei “tão inteligível e clara para uma criatura racional e para um estudioso dessa lei quanto as leis positivas das sociedades políticas, e possivelmente ainda mais clara”,<sup>162</sup> apresenta inúmeros obstáculos para os quais “o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, que certamente devem ser grandes quando aos homens é facultado serem juízes em suas próprias causas”.<sup>163</sup>

De forma idêntica aos integrantes da escola do direito natural, Rousseau também parte da hipótese do estado de natureza para explicar que a sociedade civil nasce de uma convenção e de que o contrato social<sup>164</sup> é o instrumento pelo qual se estrutura o corpo político e se legitima o poder civil. Apesar de não discordar dos seus interlocutores quanto à necessidade de se conhecer a natureza humana, Rousseau afirma que eles não tiveram êxito nas suas pesquisas. Por quê? Porque estudar o homem implica necessariamente discernir aquilo que lhe foi adicionado pela vida em sociedade daquilo que o constitui originalmente. Nisto reside o equívoco da tradição jusnaturalista: “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá.”<sup>165</sup>

Mas, como alcançar esse estado de natureza original enquanto condição primitiva do homem? Como ver o homem em sua essência? Para Rousseau, em primeiro lugar, é necessário despir o homem “de todos os dons sobrenaturais que pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pode adquirir por meio de progressos muito

---

<sup>161</sup> LOCKE, 2005, p. 393.

<sup>162</sup> LOCKE, 2005, p. 390.

<sup>163</sup> LOCKE, 2005, p. 392.

<sup>164</sup> Segundo C. E. Vaughan, a teoria contratual traz uma contradição interna sobretudo no que concerne à relação entre a lei e a liberdade, pois ela implica, ao mesmo tempo, uma liberdade perfeita, em função da ideia de lei natural, e uma obrigação absoluta oriunda das concepções de Estado e Soberania. A contradição da teoria contratual encontra-se também, e sobretudo, na relação que ela estabelece entre indivíduo e o Estado. O problema principal dessa teoria repousa em suas premissas, a saber, nas pressuposições individualistas implicadas na própria ideia do contrato social enquanto engajamento contratado por um livre consentimento dos indivíduos isolados. Essa interpretação da teoria do contrato social decorre, no livro de Vaughan, de sua crítica ao pensamento de Hobbes, e sobretudo, de Locke. Recusada por Montesquieu e por Hume, a doutrina do contrato social chega a seu fim, segundo ele, com os textos de Rousseau, nos quais a ideia do contrato social torna-se um *simples acessório*. Vaughan considera que, tendo em vista as diferentes concepções que Rousseau nos oferece do homem segundo o consideremos no estado de natureza ou no estado de sociedade, seria possível a nosso filósofo sustentar suas considerações políticas sem a ajuda da noção de contrato social (*simples acessório*). Quando Vaughan distancia Rousseau de Locke, fazendo do primeiro o campeão da crítica ao individualismo, ele parte de uma concepção de indivíduo enquanto suporte das paixões primitivas que não o levavam de modo algum à vida coletiva. Partindo dessa concepção, Vaughan podia afirmar que o homem do estado de natureza de Rousseau, mais precisamente, o selvagem do *DOI*, poderia prescindir da sociedade e do Estado (VAUGHAN, 1960, pp.11-12, 22-23, 133-134, 155-203,258-259).

<sup>165</sup> *DOI*, preâmbulo, Pléiade, t. III, p. 132.



longos”.<sup>166</sup> Ora, se os progressos e a sucessão dos tempos acrescentaram e modificaram o estado primitivo humano. Como, então separar o que há de original e artificial na natureza do homem?

No intento de superar esse obstáculo, Rousseau utiliza-se de um artifício metodológico por meio do qual conjectura o modelo de um estado de natureza que, como ele próprio afirma “é um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para o bem julgar de nosso estado presente”.<sup>167</sup>

A elaboração do conceito de estado de natureza como hipótese de estudo,<sup>168</sup> no entender de Rousseau, funciona como uma espécie de conceito padrão a partir do qual se pode analisar as transformações processadas no modo de ser original do homem. É através deste conceito padrão que o filósofo genebrino avalia a condição atual do homem, especificando o grau degenerativo em que se encontra. Seu objetivo principal é postular um modelo de homem através da radical oposição entre o estado original e o atual da humanidade, entre o homem natural e o homem civil. Assim, ao contrastar dois estados humanos possíveis, um estado primitivo e um estado atual, Rousseau pode afirmar que há um certo dinamismo na natureza humana,<sup>169</sup> sem o qual não seria possível a ocorrência de determinadas transformações.

De acordo com o que dissemos, a ideia de que o selvagem poderia prescindir da sociedade decorre do fato de que Rousseau negava toda sociabilidade natural,<sup>170</sup> e supõe as causas acidentais ou fortuitas<sup>171</sup> que teriam levado o homem do puro estado de natureza às primeiras associações. Tais causas físicas ou naturais, estão presentes no *DOI*; mas será

<sup>166</sup> *DOI*, 1ª parte, Pléiade, t. III, p. 134.

<sup>167</sup> *DOI*, prefácio, Pléiade, t. III, p. 122-123.

<sup>168</sup> De acordo com Goldschmidt, o método analítico da tradição do direito natural não alcança o estado de natureza original porque fundamenta-se exclusivamente na análise do homem civilizado. Isto é, o homem natural é uma espécie de homem civil despojado de sua situação atual e transportado para um outro estado em que sua existência é praticamente impossível (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 224). Rousseau não considera satisfatória a simples dicotomia entre estado de natureza e estado civil, por isso acrescenta um novo elemento para análise: trata-se da sociedade apolítica – período intermediário entre a condição primitiva do homem e o estado civil. Isto implica numa significativa mudança em relação à tradição jusnaturalista à medida em que define o estado de natureza original do homem não só em oposição ao estado civil, mas também, em relação à sociedade não-política (*DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 170 et seq.).

<sup>169</sup> Na ótica rousseauiana, a perfectibilidade, faculdade humana de se aperfeiçoar e que nos distingue dos outros animais, representa com propriedade esse dinamismo da natureza humana. No entanto, alerta Rousseau, essa mesma faculdade pode nos levar à degradação: “sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (*DOI*, 1ª parte, Pléiade, t. III, p. 142). Ver também GOLDSCHMIDT 1983, p. 288-291; VINCENTI 2011, p. 79-94.

<sup>170</sup> DERATHÉ, 1992, p. 142 ss.

<sup>171</sup> *DOI*, 1ª parte, p. 144, Pléiade, t. III, p. 144.

que elas podem explicar porque os homens inventaram, por exemplo, o direito de propriedade? Será que podemos reduzir o homem do estado de natureza a esse ser absolutamente isolado, e que era sensível apenas às necessidades físicas? Como ele adquirira as necessidades que não são físicas? Enfim, o que é que pôde desencadear a história humana e, particularmente, o pacto político?

É correto considerar que, no *DOI*, Rousseau afirmava a distância entre o estado de natureza e o estado de sociedade. A problemática da irredutibilidade dos dois momentos da história da humanidade está no centro dessa obra, mas ela não explica somente pelo par isolamento e sociabilidade. Ora, entre esses dois estados há uma diferença de estatuto; eles não são simétricos um em relação ao outro. É preciso notar que a expressão “estado de natureza” apresenta dois sentidos. De um lado, ela designa um estágio da humanidade considerado em uma linha temporal, portanto em certa continuidade com o estado civil e, de outro, ela tem apenas um sentido lógico e intemporal. Neste último sentido, o estado de natureza pode ser compreendido como uma estrutura fechada cujas características não podem explicar o estabelecimento das sociedades.<sup>172</sup> O estado de natureza, tomado sob esse aspecto intemporal, é irredutível ao estado civil e em descontinuidade com este; entre esses dois estados há uma ruptura de ordem lógica. Em outros termos, o estado de natureza, no qual os homens encontram-se dispersos entre os outros animais, não se opõe ao estado civil pela presença ou ausência de sociabilidade, das leis positivas ou da liberdade, mas também pela presença ou ausência da desigualdade entre os homens.<sup>173</sup>

Essa breve explicação do dois sentidos que a expressão “estado de natureza” encerra, justifica a necessidade de esclarecermos o conceito de natureza humana original, visto que, esta não pode ser uma simples abstração da natureza humana atual. Isto é, nas condições em que nos encontramos, a natureza humana original só pode ser atingida por meio de uma construção, que, por sua vez, relaciona-se diretamente com o paradigma do homem natural.<sup>174</sup>

Rousseau assevera que a representação da natureza humana original só é possível se se parte de um modelo de homem natural inserido numa ordem natural inalterada. É somente nesta ordem que primeiramente se poderia pensar a existência de tal homem. Essa imagem do homem natural só tem significado se a relacionarmos com o

---

<sup>172</sup> GOLDSCHIMIDT, 1983, pp. 372, 384 e 391-393.

<sup>173</sup> *DOI*, 1ª parte, Pléiade, t. III, p. 136, 139, 160-161.

<sup>174</sup> REIS, 2005, p. 201 ss.



conceito de estado de natureza, no sentido primitivo. Isto é, este conceito representaria o conjunto de relações de um indivíduo limitado à condição puramente instintiva em um meio ambiente equilibrado, ordenado e ainda não transformado pelas mãos humanas.

Embora a vida do homem natural seja marcada pelo equilíbrio, este, segundo Rousseau, devido a singular estrutura da natureza humana, pode a qualquer momento sofrer sérias transformações, pois, o homem, na teoria rousseauiana, é o único animal dotado pela natureza de faculdades não necessárias à sua conservação, ou seja, de faculdades potenciais.

Dando continuidade à descrição do homem natural, Rousseau afirma que este é movido por uma única finalidade natural: existir. É na busca pela sua autoconservação que o homem natural adquire o sentimento de sua existência. Mas, o que significa precisamente este sentimento de existência? É simplesmente perceber as necessidades básicas. E o sentimento destas necessidades vincula-se diretamente ao meio de realizá-las. Em suma: “o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação”.<sup>175</sup>

Essa ideia de sentimento de existência é tão significativa no sistema filosófico de Rousseau, que o mesmo chega a identificar existir e sentir: “existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior a nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ideias”.<sup>176</sup> Mas, quais são estes sentimentos que Rousseau destaca como prioritários e anteriores à razão? São de dois tipos: o amor de si e a piedade. O primeiro, “interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação”. O segundo, “nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes”.<sup>177</sup>

O homem natural, no seu aspecto mais primitivo é um ser movido por necessidades e ações para satisfazê-las: “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana”.<sup>178</sup> Esta busca pela autoconservação que move o homem natural é denominada por Rousseau de amor de si: “o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação”.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 164.

<sup>176</sup> *Émile*, livro IV, Pléiade, t. IV, p. 600.

<sup>177</sup> *DOI*, prefácio, Pléiade, t. III, p. 126.

<sup>178</sup> *DOI*, prefácio, Pléiade, t. III, p. 141.

<sup>179</sup> *DOI*, notas, Pléiade, t. III, p. 219.

Desse modo, observa-se que o fundamento do amor de si são as necessidades constituintes da natureza humana original. Enquanto impulso, o amor de si é o elemento dinâmico, uma espécie de motor responsável por colocar efetivamente as forças ao serviço da satisfação das necessidades.<sup>180</sup>

Nesse sentido, enquanto barreira que nos protege do exterior e fonte de todas as nossas paixões, o amor de si é, inicialmente, fator impeditivo de toda e qualquer relação comunicativa com o próximo. E, como sem comunicação não pode haver sociabilidade, infere-se que, no estado de natureza primitivo, o amor de si funciona como um tipo de freio a toda aproximação humana. Todavia, o amor de si não se constitui num princípio de insociabilidade, pois o mesmo é contrabalançado pela piedade.

No *Émile*, Rousseau afirma que a piedade é o “primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza”.<sup>181</sup> No entanto, apesar de sermos tentados a ver na piedade a primeira manifestação de sociabilidade, uma vez que se apresenta como uma espécie de princípios de identificação com outrem; não se pode atribuir a este sentimento o ônus das relações sociais porque encontra-se ainda extremamente vinculado à esfera individual.

Os fundamentos da explicação rousseuniana de que a piedade é um sentimento ainda restrito ao indivíduo consiste em se observar o duplo aspecto que ela contempla, a saber: como uma restrição ao amor de si e como uma transformação deste. No primeiro aspecto, a piedade é concebida como um sentimento que determina ao homem restrições ao seu desejo de atender suas necessidades. É o que se percebe na seguinte passagem do *DOI*: “Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie”.<sup>182</sup>

Na verdade, a preocupação de Rousseau é assinalar que o homem natural, ainda que vivendo de forma isolada e solitária, não é agressivo aos seus pares. Contudo, a piedade, mesmo não sendo por si mesma capaz de fundar o lugar comum em que se desenvolve a existência social, não pode ser considerada como o primeiro sentimento que indica uma certa identificação entre os indivíduos naturais. Isto é, através do infortúnio causado pela experiência da própria dor, o homem natural é guiado a se compadecer do

---

<sup>180</sup> VINCENTI, 2011, p. 45 ss.

<sup>181</sup> *Émile*, livro IV, Pléiade, t. IV, p. 505.

<sup>182</sup> *DOI*, 1ª parte, Pléiade, t. III, p. 156.

sofrimento alheio,<sup>183</sup> o que termina proporcionando uma identificação com o outro, graças à percepção de que todos têm o desejo de afastar a dor e alcançar o prazer.

É provavelmente nessa dialética entre o amor de si e a piedade que se enraíza e se explica, em termos mais profundos, a ideia de que o homem não é sociável por natureza.<sup>184</sup> Tal noção, segundo Rousseau, não deve ser entendida no sentido hobbesiano,<sup>185</sup> mas no sentido de que possuindo inatos dois tipos antagônicos de sentimentos que “deve certamente dispersar os homens ao invés de aproximá-los,” o homem mantém uma “dupla relação consigo mesmo”,<sup>186</sup> que de forma alguma “o impulsiona à vida comunitária”<sup>187</sup>

### 3.2. O processo de socialização e a formação das primeiras sociedades humanas

Rousseau considera que a felicidade humana consiste em viver na mais completa solidão e independência.<sup>188</sup> E a única explicação plausível que levasse a saída dessa condição seria o aparecimento de causas estranhas, uma vez que, ao não encontrar em seu meio obstáculos absolutamente intransponíveis, o homem satisfaz plenamente suas

---

<sup>183</sup> “Os devotamentos sociais somente se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificamos com o seu sofredor. Somente sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não em nós, é nele que sofreremos. Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação. Como imaginaria eu os males dos quais não tenho nenhuma ideia? Como sofreria ao ver sofrer um outro se nem mesmo sei que ele sofre, se ignorar o que há comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano” (*EOL*, cap. IX, Pléiade, t. V, p. 395-396).

<sup>184</sup> R. Derathé assinala que é ideia corrente dentre aqueles que antecederam Rousseau, principalmente os juristas da escola do direito natural, a aceitação explícita do antigo postulado aristotélico que afirmava a natureza política ou social do homem. Assim é com Grotius, Pufendorf, Cumberland, Burlamaqui e Barbeyrac (DERATHÉ, 1992, p. 142 et seq).

<sup>185</sup> “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau: que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes: nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. (...) Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, consequentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano” (*DOI*, prefácio, Pléiade, t. III, p. 153.).

<sup>186</sup> *Émile*, livro IV, Pléiade, t. IV, p. 600.

<sup>187</sup> CASSIRER, 1999, p. 99.

<sup>188</sup> Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com seus espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras aguadas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música- em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuariam a gozar entre si das doçuras de um comércio independente (*DOI*, 2 parte, Pléiade, t. III, p. 171).

necessidades e segue a lei primordial de sua natureza (a autoconservação). Então, não há porque almejar o modo de vida social, visto que se tem tudo ao alcance das mãos, o que dispensa o auxílio dos outros.

Ora, se não existe uma inclinação natural que arraste o indivíduo para a vida social, o que levaria os homens a viverem em sociedade? Segundo Rousseau, o equilíbrio existente entre homem e natureza começa a se romper em razão de novas necessidades engendradas por transformações ocorridas na própria natureza, o que principia a oposição homem natureza,<sup>189</sup> até o momento em que, não conseguindo mais sozinho suprir suas necessidades, o homem busca unir suas forças com as de seu semelhante para superar os obstáculos naturais de cada um.

No entanto, é necessário não perder de vista que encontramos no *DOI* uma ordem temporal, na qual o estado de natureza e o estado civil se sucedem cronologicamente, e uma ordem lógica onde o estado de natureza é apresentado como um estado fixo e inalterável – a humanidade está em repouso, as faculdades são virtuais e o homem se confunde com os outros seres da natureza. No que concerne a esse último sentido da concepção de estado de natureza será que se trata de um estado essencial, do qual só por acidentes poderíamos sair ou dele passar a um outro estado? O que pôde provocar a passagem do estado de natureza ao estado civil?

Conforme dissemos anteriormente, Rousseau insiste no *DOI* que a existência do estado de natureza só pode ser conjectural. Ou seja, trata-se de uma hipótese a respeito do que os homens poderiam ser ou poderiam viver se fossem abandonados a eles mesmos. Ele salienta que, nessa busca original do homem, entram raciocínios hipotéticos e condicionais que não devem ser tomados como verdades históricas ou, se preferirmos, factuais. Ainda sobre o *DOI*, notadamente com o conceito do estado de natureza tomado nesse sentido hipotético e estritamente lógico, buscamos menos a verdadeira origem do que a natureza das coisas (o que está em questão não é o estado de natureza compreendido como existente na ordem do tempo).

Ao afirmar o isolamento do homem selvagem como um fato necessário da natureza humana, Rousseau bendiz a natureza enquanto totalidade que nos teria dotado de um aparato necessário, sem nenhum elemento que pudesse perturbar esse estado bem

---

<sup>189</sup> Para Starobinski, é pelo trabalho que o homem se distancia da natureza: “suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem história, ordenam o mundo exterior e produzem com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a desigualdade entre os particulares” (STAROBINSKI, 1971, p. 41).

aventurado de sabedoria biológica.<sup>190</sup> Mas, essa interpretação poderia nos levar a confundir os dois sentidos do estado de natureza, o lógico e o temporal. Ora, na passagem do puro estado de natureza ao estado civil, o que nos interessa não é essa queda (original) do homem primitivo, mas o momento do estabelecimento das instituições sociais e políticas. Após Rousseau ter afirmado o aspecto conjectural e necessário de suas considerações, anuncia a ordem temporal na qual vai entrar, pela história se possível, ou pela filosofia na ausência de fatos históricos.<sup>191</sup> No que se refere ao aspecto lógico e intemporal de sua ideia do estado de natureza – estritamente biológico, essencial ou original – ele abstém-se então de buscar as causas misteriosas desse momento em que o homem abandonara para sempre o puro estado de natureza.

Por outro lado, se é possível esclarecer o problema dos fundamentos da sociedade a partir da concepção do estado de natureza, é preciso buscar nas mudanças sucessivas da constituição humana que o tempo produziu,<sup>192</sup> os diversos estágios pelos quais o homem teria passado, após o puro estado de natureza até a condição em que o direito tenha sucedido à violência, a liberdade civil à independência, a razão e a justiça tenham tomado o lugar das impulsões físicas, enfim, até que o homem tenha por assim dizer mudado de natureza, tornando-se irreconhecível. Para explicar a origem dos estabelecimentos humanos, o conceito do puro estado de natureza<sup>193</sup> não era suficiente; era preciso ainda colocá-lo em movimento. Em outros termos, era preciso compor as ideias ou os fatos intermediários que ligam o estado de natureza e o estado civil.

Desse modo, Rousseau considera que as primeiras formas de relacionamento entre os homens só acontecem a partir do instante em que estes percebem o interesse comum enquanto fator que motiva a ação em conjunto. Mas, Rousseau adverte que essas primeiras associações livres só duram até o momento em que o benefício mútuo for vantajoso para a satisfação de determinadas necessidades elementares. O que, de acordo com Rousseau, não aproxima os homens, mas, ao contrário, os dispersa. Porém, se por um lado essas necessidades elementares não produzem um forte envolvimento social, por outro lado, elas são o alicerce da vida humana em sociedade.

---

<sup>190</sup> VINCETI, 2011, p. 21 ss.

<sup>191</sup> GOLDSCHMIDT, 1983, p. 384-393.

<sup>192</sup> *DOI*, prefácio, Pléiade, t. III, p. 122-123 e 132.

<sup>193</sup> No prefácio do *DOI*, Rousseau enfatiza que o selvagem é o homem do puro estado de natureza, no sentido hipotético e intemporal; aquele cujos princípios de ação são sempre certos e invariáveis. Mas, ele é também esse homem cujas faculdades progridem ou se desenvolvem; esse homem que se associa com outros e que adquire noções de obrigação e de respeito mútuo (*DOI*, prefácio, Pléiade, t. III, p. 122-127).

Em Rousseau, os modelos da sociabilidade artificial podem ser divididos em quatro momentos: as sociedades por associação livre, as sociedades por coerção, as sociedades por coerção com estrutura política e as sociedades políticas livremente consentidas.<sup>194</sup> Interessa-nos, em cada um destes estágios, observar a situação da vontade e da liberdade natural dos indivíduos. Em outros termos, observar o nível de dependência e de desigualdade que as particularizam.

No entendimento de Rousseau, as sociedades por associações livres são de três modos distintos: num primeiro estágio há os bandos formados em torno de necessidades passageiras. Logo após, aparecem as famílias, unidas exclusivamente pela afeição e pela liberdade. Por último, há o modelo de sociedade denominado por Rousseau de juventude do mundo, onde os hábitos e os costumes formam os laços que unem os indivíduos. Contudo, apesar das distinções que as caracterizam, as associações livres possuem um aspecto comum: a inconsistência das relações individuais gera uma tênue dependência de ordem unicamente psicológica.<sup>195</sup> É nestas associações que começa a surgir a individualidade, que constantemente requer reconhecimento. No entanto, cada indivíduo continua mestre de sua vontade e independente.

É ainda oportuno afirmar que é a partir das associações livres que a existência humana adquire novo sentido e significado. O indivíduo natural, outrora solitário e introspectivo, gradativamente se abre para a vida em comunidade, para um modo de vida que se caracteriza pela convivência com o diferente. Mas, não se pode descuidar que a autossuficiência individual, característica marcante nessa etapa da evolução humana, é o elemento que garante o equilíbrio e a independência das associações livres.

Assim, percebe-se que as associações livres, alicerçadas no equilíbrio entre desejos e necessidades, por um lado, e capacidade produtiva individual, por outro, além da preservação da liberdade natural, estão em sintonia com a ordem natural, pois a igualdade natural é preservada. Tal estágio não gera senhores nem escravos.

Porém, essa liberdade, característica das associações livres, é substituída pela restrição de direitos. Isto se explica pelo aumento significativo de novas necessidades que, ao exigir o auxílio do outro e do trabalho, possibilitam o aparecimento das sociedades fundadas na utilidade e na coerção.<sup>196</sup> Este modelo social apresenta duas características

---

<sup>194</sup> POLIN, 1971, p. 23.

<sup>195</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 166et seq.

<sup>196</sup> POLIN, 1971, p. 26.

marcantes: o trabalho, definido a partir da divisão de tarefas e a propriedade. Tais características produzem relações sociais pautadas essencialmente na desigualdade.

Bem, se nas associações livres, a restrição imposta ao trabalho do indivíduo é fixada pelas suas próprias necessidades, nas sociedades organizadas a partir da divisão de atividades, o trabalho passa a ser uma obrigação. E é a partir das modificações do trabalho humano que surge a noção de propriedade,<sup>197</sup> inexistente no estado de natureza porque a relação entre homem e o ambiente que o cerca não pode ser caracterizada como trabalho.

Nesta perspectiva, vê-se que a tônica desse novo modelo social é a acentuada relação de dependência entre trabalhador e proprietário, dos quais se espera, até mesmo para que a sociedade sobreviva, o fiel cumprimento de suas respectivas obrigações. Assim, enquanto o trabalhador necessita que todos os outros realizem suas funções para que sua sobrevivência seja garantida, o proprietário espera que sua posse seja reconhecida como tal. É neste quadro de dependência recíproca que os indivíduos passam a perceber a função social que cada um deve desempenhar.

O advento do trabalho e da propriedade, além de fortalecer os laços sociais entre os indivíduos, produzindo nos mesmos uma consciência cada vez maior sobre a vida em comunidade; também assinala a superação do modo de vida independente do homem natural. Além disso, esse novo modelo social, alicerçado no trabalho comum, por exigir cada vez mais o aperfeiçoamento de seus integrantes, acaba os levando a reconhecer uma certa distinção natural de talentos, o que contribui decisivamente para que as dependências se transformem em subordinação.

Rousseau faz questão de enfatizar que a desigualdade, característica exclusiva da sociedade por coerção, expressa-se de forma modelar nas figuras do senhor e do escravo, pois ambos simbolizam “o último grau da desigualdade e termo em que todos os outros se resolvem”.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> “Impossível conceber a ideia da propriedade nascendo de algo que não a mão de obra, pois não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem nisso conseguiu pôr mais do que seu trabalho. Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade” (*DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 173).

<sup>198</sup> Starobinski considera que é a partir dessa etapa que “Rousseau define de maneira mais clara o objeto e o alcance de sua crítica social: a constatação diz respeito à sociedade enquanto esta é contrária à natureza. Essa sociedade negadora da natureza (da ordem natural), não suprimiu a natureza. Mantém com ela um conflito permanente, de onde nascem os males e os vícios de que sofrem os homens. A crítica de Rousseau esboça, portanto, uma negação da negação: acusa a civilização, cuja característica fundamental é sua negatividade em relação à natureza” (STAROBINSKI, 1971, p. 37).



A tentativa de superar os enormes obstáculos do modelo social descrito acima resulta nas chamadas sociedades por coerção com estrutura política que, segundo Rousseau, finalizaria o longo processo de desenvolvimento social do indivíduo. O traço marcante destas sociedades é o conflito permanente entre seus integrantes, idêntico às relações humanas no estado de natureza hobbesiano. Neste estágio de desenvolvimento social, a desigualdade se estabelece de tal maneira que a sociabilidade, fundada em relações servis, adquire seu aspecto mais sórdido.<sup>199</sup>

Este cenário de crescente conflito de interesses é a condição propícia para a elaboração do “projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano”.<sup>200</sup> O resultado deste empreendimento foi o estabelecimento dos corpos políticos, das leis e do direito. Contudo, Rousseau faz questão de ressaltar os limites desse pacto, pois considera que o mesmo visa exclusivamente a segurança e a manutenção da propriedade. É na verdade a imposição da vontade dos que detêm a riqueza, mas não necessariamente a força.<sup>201</sup>

Rousseau assinala que esse contrato que institui obrigações iguais a indivíduos desiguais marca o fim da igualdade natural à medida que estabelece juridicamente as normas que regulamentam a propriedade e as relações de trabalho. É o governo, autoridade política legalmente reconhecida, o novo artífice do processo de dominação.<sup>202</sup>

### **3.3. Política, pacto social e soberania.**

Toda essa longa descrição do desenrolar da existência humana, tanto em nível individual quanto social, constitui a base do pensamento político de Rousseau. É a partir da preocupação com a viabilidade da vida social, ou mais precisamente com a superação do estado de guerra das sociedades com estrutura política, que Rousseau busca delinear um modelo de sociedade que garanta uma forma de sociabilidade livre de qualquer tipo de

---

<sup>199</sup> A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por trabalhar senão para as vergonha, abusando das faculdades que o dignificam (*DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 176).

<sup>200</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 177.

<sup>201</sup> POLIN, 1971, p. 94-95.

<sup>202</sup> “Instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna” (*DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 177).

coerção. Este modelo ideal de sociedade é exposto no *CS*, estágio final que a sociabilidade adquirida pode atingir, onde o homem impõe a si mesmo uma nova natureza: a social. No momento, é oportuno analisar mais detidamente a noção rousseauiana de sociedade em geral, o que implica deixar um pouco de lado a descrição evolutiva presente no *DOI*.

Rousseau parte do pressuposto que a sociedade é fonte de todos os males ocorridos na natureza humana. Mas, como isto ocorre? De início, pode-se afirmar que a dimensão social configura-se como exterioridade. Neste sentido, há dois aspectos a serem destacados: o primeiro deles se refere ao fato de que a relação indivíduo e comunidade se caracteriza pelo acréscimo da vida social à vida individual. O segundo, denota que a existência humana agora se desenrola no âmbito da esfera pública, situação inexistente no estado de natureza original.

Já assinalamos que, no estado de natureza, há somente dois elementos representativos: o homem natural e a própria natureza. No entanto, de acordo com Rousseau, apesar do meio natural ser exterior ao indivíduo, no estado de natureza originário, homem e natureza constituem um todo unitário. Explicando melhor, a existência do homem natural é determinada por sua natureza, que não é outra coisa senão a própria natureza.

Diferentemente da noção descrita acima, o meio social requer a percepção e o reconhecimento de outros indivíduos que, ao manterem relações entre si, instituem um espaço comum.<sup>203</sup> Este novo aspecto da existência humana, que se pode denominar de externa, difere completamente do egocentrismo que caracterizava o estado de natureza original. Assim sendo, instaura-se o reino da aparência, em que o critério para o reconhecimento da existência individual passa a ser a estima pública.

Desse modo, observa-se que a existência humana individual sofre uma profunda transformação com o processo de socialização, principalmente pela conquista da consciência de si. E é justamente este processo de singularização da existência humana que origina o amor próprio, conceito fundamental para se compreender a estrutura interna do indivíduo sob o efeito da socialização.

Ora, se no estado de natureza, o amor de si visava exclusivamente garantir a autopreservação do indivíduo, no estado de sociedade, o amor próprio leva o indivíduo a

---

<sup>203</sup> Rousseau afirma que “embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós e não tivesse mais comércio com eles do que com os outros animais, não foram esquecidos nas suas observações. As conformidades que o tempo pode fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e sua própria pessoa, levaram-no a ajuizar aquelas que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e sentir eram inteiramente conformes à sua” (*DOI*, 2ª parte, *Pléiade*, t. III, p. 166).

almejar apenas o reconhecimento, mesmo que os outros e a própria espécie sejam menosprezados. Portanto, enquanto o amor de si é limitado, o amor próprio é ilimitado.<sup>204</sup>

Na concepção rousseauiana, o amor próprio<sup>205</sup> representa o fundamento do conflito entre o particular e o comum, que a partir desse momento caracterizará a vida em sociedade.<sup>206</sup> Ademais, ao nutrir-se do reconhecimento, o amor próprio condena o homem a viver sob o domínio da opinião, provocando, assim, uma mudança de parâmetro em relação ao sentimento que orienta a existência humana.

Desse modo, enquanto o homem natural, integrado à ordem, vivia uma existência absoluta, o homem social tem uma existência fora de si, isto é, como sujeito ou objeto, espectador ou ator, retirando da opinião do seu semelhante o sentimento de sua existência.<sup>207</sup>

A passagem para a sociedade cria, assim, as condições necessárias para que o indivíduo tenha uma existência fora de si. Diferentemente do que ocorria no estado de natureza, no qual, ao se identificar com seu semelhante, o homem se mantinha em seu próprio lugar, na vida em sociedade, o homem tem uma existência que se manifesta na forma como aparece perante os outros. E este aparecer ao outro é fundamental para o desenvolvimento do amor próprio que, por sua vez, se alicerça na opinião.

Como já assinalamos, o advento da sociedade provoca uma significativa mudança no indivíduo.<sup>208</sup> E esta modificação, por sua vez, inicia justamente com a

<sup>204</sup> No *Émile*, Rousseau estabelece a seguinte distinção entre o amor de si e o amor próprio: “O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor próprio” (*Émile*, livro IV, Pléiade, t. IV, p. 493).

<sup>205</sup> Em Rousseau “O amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como o único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma” (*DOI*, notas, Pléiade, t. III, p. 219).

<sup>206</sup> Assim caracterizado, o amor próprio é, por assim dizer, o fundamento psicológico do estado de guerra que, segundo Rousseau, precede a instituição das organizações políticas. Derathé observa com propriedade que nisto Rousseau concorda com Hobbes, apesar de destacar que essa condição psicológica associada ao estado de guerra não se aplica ao estado de natureza original, mas a um estado caracterizado pela socialização (DERATHÉ, 1992, p. 137 ss).

<sup>207</sup> No *DOI*, observa-se “tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria quase que somente pelo julgamento destes” (*DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 193).

<sup>208</sup> De fato, observa Polin, o amor próprio está entre os primeiros efeitos da vida social sobre o indivíduo, e é como a contrapartida, na psicologia individual, da formação da comunidade. Significa, para o indivíduo, um

percepção da individualidade, com a consciência de si. Porém, sem o reconhecimento da existência partilhada, não seria possível ao hipotético homem natural, solitário e limitado, a descoberta da individualidade. Para Rousseau, no estado de natureza, “cada homem via seus semelhantes como animais de outra espécie”.<sup>209</sup> Por isso, é somente a partir da observação dos outros enquanto semelhantes que “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter preço”.<sup>210</sup> Em seguida, conclui seu raciocínio asseverando que “aquele que é o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício”.<sup>211</sup>

Diante do exposto, nota-se que a opinião<sup>212</sup> torna-se o fundamento da vida em sociedade, pois o indivíduo passa a considerar que sua existência só tem sentido se conquistar estima, distinção, reconhecimento. Todavia, a opinião é fator determinante na instituição da desigualdade e da corrupção, por dois aspectos significativos: a introdução da ideia de valor e por se nortear unicamente sobre a aparência.

A introdução da ideia de valor instaura o reino da relatividade, definida a partir de uma determinada ordem de preferências. Tal situação inexistia no estado de natureza porque cada indivíduo não é distinto de nenhum outro. Ademais, é somente com a opinião que cada indivíduo busca se distinguir dos demais.

Em sociedade, a estima e a consideração representam o valor que cada indivíduo busca alcançar. No entanto, segundo Rousseau, este é o marco inicial rumo à desigualdade, visto que, se no estado de natureza às naturais diferenças individuais são destituídas de sentido, no estado social, adquirem um significado altamente prejudicial à existência humana.

Para Rousseau, todo e qualquer tipo de sociedade produzirá alguma forma de valor, estima ou consideração. Também, é certo que o autor de Genebra vincula estreitamente à introdução da ideia de valor ao aparecimento da desigualdade, tendo em vista que se no estado de natureza as diferenças naturais entre os indivíduos não tinham

---

deslizamento de seu centro de gravidade, que no estado de natureza era o próprio indivíduo natural, “inteiro absoluto”, e que agora fixa-se no tecido de interrelações entre ele e os outros (POLIN, 1971, p. 49).

<sup>209</sup> *DOI*, notas, Pléiade, t. III, p. 219.

<sup>210</sup> *DOI*, 2ª parte, pléiade, t. III, p. 169 ss.

<sup>211</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 169 ss.

<sup>212</sup> J. Shklar faz uma importante análise do sentido de opinião em Rousseau. Ela parte da constatação de que a opinião é o fenômeno central para o pensador de Genebra: “a opinião é o que determina os fins da vida dos homens. Por isso, seja o que for a vida em sociedade, é a opinião pública que estabelece as regras” (SHKLAR, 1969, p. 75). Ver também NASCIMENTO 1989, p. 34-54.

relevância alguma, passam neste momento a constituir o princípio que determinará toda a desigualdade de ordem econômica e jurídica.

Em relação ao aspecto de que a opinião se baseia exclusivamente sobre a aparência, a explicação deverá se pautar sobre aquilo que a opinião<sup>213</sup> avalia, ou seja, o modo como o indivíduo se apresenta aos seus pares. Segundo Rousseau, ao invés de ocupar seu lugar na ordem natural, em sociedade o homem vive uma cisão entre o ser e o parecer, na qual importa mais a maneira como se aparece do que a maneira como se é.<sup>214</sup>

Assim sendo, o homem social, ao contrário do homem natural, tem uma existência relativa, pois vive da opinião que os outros têm de si. Daí a origem da estima pública que, segundo Rousseau, aliada ao predomínio do amor próprio no estado social, provoca uma verdadeira perversão da vida humana,<sup>215</sup> pois esta fica reduzida apenas ao desejo de se distinguir.

Contudo, qual seria a consequência desse furor de se distinguir na vida comunitária? Tal indagação permite a Rousseau avaliar as qualidades que podem atrair a consideração: “para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo”.<sup>216</sup> Desse modo, a opinião, arraigada à aparência e, limitando-se a ela, vincula-se de maneira definitiva com os vícios ou com a corrupção.

---

<sup>213</sup> É preciso tornar mais claro o que entendemos aqui por “opinião”. O termo “opinião” remete imediatamente à ideia mais geral de julgamento: “emitir uma opinião” e “julgar” têm sentidos análogos. Por sua vez, “julgar” tem como condição, segundo Rousseau, a percepção de certas relações ou a comparação de propriedades. No que diz respeito, interessa-nos a opinião enquanto um julgamento sobre os homens, enquanto resultado da exposição de cada indivíduo às comparações com outros. Interessa-nos sobretudo destacar o aspecto eminentemente social da opinião, que resulta, por assim dizer, de uma mudança da visibilidade recíproca dos indivíduos. Ou, como afirma J. Shklar, “o império da opinião resulta da superação das limitações inerentes ao estado de natureza” (SHKLAR, 1969, p.75).

<sup>214</sup> Sobre a cisão entre ser e parecer no pensamento de Rousseau, Salinas Fortes diz: “Tão grande é, porém, o fascínio pelo espetáculo e tão grandes as possibilidades de sair de si de maneira desmedida ou os riscos de alienação, por outras palavras, tão efetivos são os perigos que implica a vida social, já que nela mesma é fratura e cisão, tão contrário à vida natural e às tendências espontâneas do homem em direção à solidão são o espírito da sociedade e a vida artificial que, somente com enorme dificuldade, seria possível conciliar as exigências contraditórias desses dois termos antitéticos e conduzir a evolução do homem no sentido de um melhor desfecho. O processo histórico social se define como um perigoso processo de exteriorização ou como o processo de aprofundamento da dicotomia entre ser e parecer e de construção das individualidades públicas e privadas, propiciado pela interferência conflitante de uma multiplicidade complexa de movimentos exorbitantes de translação social” (SALINAS FORTES, 1997, p.70).

<sup>215</sup> “Salientaria como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adentra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda a espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens” (DOI, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 189).

<sup>216</sup> DOI, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 174.

No entanto, pode ser que a aparência não seja a única responsável a atentar contra a vida em sociedade. Já assinalamos que há, concomitantemente ao processo de socialização, um significativo aumento do processo de individualização. E a consequência final do binômio socialização-individualização é a consolidação do interesse particular.

A preocupação de Rousseau incide justamente sobre o alcance destes interesses particulares na vida comunitária. Ora, na medida em que a felicidade pessoal é o fim a se alcançar, delimita-se claramente a oposição não só entre o interesse particular e o interesse dos demais, mas também ao interesse comum. É nesta arena de interesses conflitantes que se estrutura a essência das relações sociais.

Como vimos, a unidade, característica marcante da ordem natural, não é preservada na ordem social em função do processo de socialização e individualização. O que se observa é a crescente fragmentação e relativização da vida social, pois os indivíduos, movidos pelo amor próprio e pelo interesse pessoal, instauram relações intensamente conflituosas. Este cenário de guerra, de acordo com Rousseau, tem uma lógica nefasta, pois, denota toda a sordidez do comércio entre os homens.<sup>217</sup>

Observa-se que o conceito de sociedade elaborado por Rousseau estrutura-se a partir de três aspectos principais: exterioridade, opinião e particularização. Inclusive, são estes aspectos os responsáveis pelas profundas transformações ocorridas no indivíduo, quando da passagem da ordem natural para a ordem social. Por enquanto, o nosso olhar deve incidir sobre a noção de sociedade construída por Rousseau, buscando, não só compreender o fenômeno da corrupção, mas também separá-lo do processo pelo qual uma ordem social de acordo com a natureza talvez possa ser instituída.

Seja como for, a passagem do estado de natureza para o estado social acarreta uma reorganização das disposições humanas, seja em direção à alienação, seja em direção à desnaturação, isto é, em direção à constituição de uma “nova natureza”, uma natureza

---

<sup>217</sup> “Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis. Que se poderá pensar de um comércio no qual a razão de cada particular lhe dita máximas diferentemente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra seu lucro na infelicidade de outrem ? (...) Penetremos, pois, através de nossas frívolas demonstrações de benevolência, no que se passa no fundo dos corações e reflitamos sobre como deva ser um estado de coisas no qual todos às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra seu lucro na infelicidade de outrem ? (...) Penetremos, pois, através de nossas frívolas demonstrações de benevolência, no que se passa no fundo dos corações e reflitamos sobre como deva ser um estado de coisas no qual todos os homens forçados e no qual nascem inimigos por dever e traidores por interesse. Caso me respondam que a sociedade é constituída de tal modo que cada homem lucra auxiliando os outros, replicarei que isso seria muito bom se ele não lucrasse, mais ainda prejudicando-os. Não há, absolutamente, um lucro legítimo que não possa ser ultrapassado por aquele que se pode fazer ilegitimamente e o dano que se faz ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços” (*DOI*, notas, Pléiade, t. III, p. 202-203).



social, que, no entanto faça justiça àqueles elementos cuja forma original garantiam ao indivíduo natural uma felicidade plena.

Em um pequeno capítulo do Livro I do *CS*, Rousseau resume os principais efeitos da passagem do estado de natureza ao estado civil.<sup>218</sup> Dois efeitos destacam-se: a transformação da liberdade natural em liberdade civil e moral (isto é, o aparecimento da moralidade) e a instituição da propriedade, que transforma a antiga posse em direito. É bem verdade que neste capítulo Rousseau está falando de um ponto de vista diferente daquele, evolutivo, que expõe no *DOI*. Este capítulo sucede imediatamente ao capítulo em que é enunciado o pacto social e tem o sentido de mostrar os efeitos deste pacto na instauração de uma sociedade idealmente constituída em seus termos. De toda maneira, pensamos que um retrato limitado, mas conveniente, da nova forma da natureza humana, aplicável tanto à sociedade que se regula pelo contrato social nos termos de Rousseau, quanto qualquer outra, ainda que corruptora, pode ser feito a partir da dimensão moral.

Salientamos anteriormente que o movimento que testemunha a necessidade de comunicar com o próximo, surge, portanto, do íntimo do homem. Trata-se, como vimos, das necessidades de conservação e de reprodução. Sendo puramente físicas, são determinadas pelo instinto e a sua forma só poderia ser mecânica, isto é, não evolutiva e involuntária.

Mas essas necessidades físicas veiculam um movimento de sentido duplo. Com efeito, se o instinto é um movimento de atração entre os seres, o instinto de conservação é uma das forças de repulsão, de afastamento entre eles. Este equilíbrio entre as leis da natureza física do homem rompe-se desde logo que as necessidades de subsistência fazem surgir a linguagem e o pensamento. Com o despertar do pensamento, assiste-se ao desvendar da dualidade da natureza humana e, assim, a revelação de uma outra espécie de equilíbrio que se estabelecerá, desta vez, entre as necessidades físicas e as necessidades morais dos homens.

Ao compararmos essas duas espécies de necessidades, vemos aparecer a oposição entre o indivíduo e grupo. Na realidade, se as necessidades físicas são puramente individuais, as necessidades morais são sobretudo sociais e, do ponto de vista de Rousseau, o homem sociável é um ser dividido.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> *CS*, livro I, cap. 7, Pléiade, t. III, p. 364-365.

<sup>219</sup> Rousseau afirma: “Isso basta para evidenciar que a origem das línguas não se deve às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que a causa que os afasta viesse a maneira de uni-los. De onde pode vir essa origem? Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar os meios de vida” (*EOL*, cap. II, Pléiade, t. V, p. 380).



Rousseau considera que as necessidades morais exprimem-se pela fala, mas, segundo ele, também, os homens não inventaram a fala para exprimirem as suas necessidades: “Pretende-se que os homens tenham inventado a palavra para expressar suas necessidades: essa opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades foi o de afastar os homens, e não de os aproximar”,<sup>220</sup> o que constitui, à primeira vista, um raciocínio paradoxal, mas que, na realidade, é apenas um paradoxo de formulação.

O que Rousseau pretende realmente mostrar é que, relativamente à natureza do indivíduo, as necessidades morais não derivam imediatamente das necessidades físicas, porque o homem natural e original – o homem do estado de natureza – não tem nenhuma necessidade do próximo para se conservar, porque encontra a alimentação de que necessita para subsistir totalmente pronta e à sua disposição na terra.

Assim, as relações entre necessidades físicas e necessidades morais só tomam o seu verdadeiro sentido em relação às necessidades comuns a todos os indivíduos agrupados, seja qual for a forma desse agrupamento. Por conseguinte, não se deve, segundo Rousseau, considerar, ao nível do indivíduo, a necessidade moral como um efeito das suas necessidades físicas, mas antes e, sobretudo, como um seu reflexo.

De todas as aquisições sociais, a moral talvez seja a que melhor caracteriza o novo estado de coisas. É nas exigências da moralidade que se manifesta com maior clareza a relatividade da existência humana em sociedade. Com efeito, o estado de sociedade introduz duas novas situações que vão condicionar a compreensão rousseauiana do problema moral. A primeira situação é a própria relatividade da vida social, isto é, o fato de que a existência humana em sociedade é caracterizada pelas relações entre os indivíduos. É destas relações, sobretudo de seu aspecto essencial de mutualidade ou reciprocidade, que surgem para Rousseau as noções morais. A segunda situação é criada pelas novas pressões da razão em desenvolvimento e das paixões sociais que erguem a exigência da virtude.

Vimos que o estado de natureza (como a condição primitiva) é um estado de amoralidade: “os homens nesse estado”, diz Rousseau, “não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons bem maus ou possuir vícios e virtudes”.<sup>221</sup> A tão difundida bondade natural do homem deve ser interpretada inicialmente em sentido quase físico. Ser bom é agir espontaneamente

---

<sup>220</sup> *EOL*, cap. II, Pléiade, t. V, p. 380.

<sup>221</sup> *DOI*, 1ª parte, Pléiade, t. III, p. 152.

segundo sua natureza e isto só é plenamente possível no estado de natureza, que é um estado de isolamento absoluto. Uma vez em relação com outros, a espontaneidade natural deve ceder o passo às exigências de mutualidade e reciprocidade, sob pena de instaurar um estado de guerra.

A necessidade moral de ser virtuoso vem do fato de que a bondade natural não tem lugar no estado civil. Ao homem natural, assim como à criança, bastava ser bom. Ao homem social, sujeito não apenas às paixões naturais, mas sobretudo às paixões derivadas do amor próprio, isto não é mais suficiente. Em vista do seu novo estado, não faz sentido apelar para suas inclinações naturais, fundamento da bondade natural. O problema é que as novas paixões exigem um controle, que no entanto não se pode mais esperar que venha da natureza. O homem totalmente socializado é o único que pode ter império sobre estas novas aquisições que o afastam de sua condição primitiva. Às voltas com novos desejos e paixões, que quase sempre (graças ao caráter insaciável do amor próprio) ultrapassam suas forças, põe-se para o indivíduo social o imperativo da virtude, a necessidade de pôr-se por sua própria vontade como ordenador de suas paixões.

A profundidade da crítica de Rousseau à vida social em geral é diretamente proporcional ao seu sentimento do quanto o homem depende da sociedade. Da mesma forma, o peso que a política recebe em seu pensamento deriva desta percepção. Na sua tentativa de conhecer o homem, a política ocupa o lugar mais alto e, é, por assim dizer, o fechamento do sistema.

Rousseau assinala que a humanidade se alicerça em torno da ideia de comunidade. Esta, por sua vez, constitui o objeto *par excellence* da arte política. Rousseau utiliza-se principalmente de dois conceitos para pensar a comunidade: o conceito clássico de soberania e o novo conceito de vontade geral. Ambos serão a seguir interpretados à luz do que foi visto nos tópicos anteriores, isto é, com relação às modificações sofridas pela natureza humana (amor próprio, interesse particular) e com relação às novas funções sociais (opinião).

Antes, porém, é conveniente precisar o alcance, não mais apenas teórico, da política para Rousseau. Como Rousseau concebe o que chama de arte política? Que funções preenche a política? Qual a sua tarefa? Para tentar responder a estas questões, vamos reunir, ainda que brevemente, algumas indicações que foram dadas ao longo das páginas anteriores.

Conforme foi dito, a penúria do estado de guerra fornece aos indivíduos a motivação necessária para reflexão: “não é possível”, diz Rousseau no *DOI*, “que os

homens não tenham afinal, refletido sobre tão miserável situação e as calamidades que os afligiam”.<sup>222</sup> E o objeto desta reflexão não pode ser outro senão uma forma de agregar as forças disponíveis para resistir a estes obstáculos – ou seja, a reflexão imposta pelo novo estado de coisas reporta-se diretamente à forma de associação. É sobre a sua vida comunitária que os indivíduos são impelidos a refletir.

Se agora abstrairmos deste esquema histórico conjectural, podemos dizer que, para Rousseau, a política é, antes de mais nada, a arte de tornar possível a vida social (e ainda dar forma a uma vida social que possa ser qualificada como autêntica). No entanto, mais que instauradora, a tarefa da política é restauradora. E, em certo sentido, define-se com relação ao padrão constituído pela ideia do natural. De fato, a função política deve ter um efeito saneador nas relações sociais, visando restaurar a igualdade, a liberdade e a unidade que, destacadas como características essenciais do estado de natureza, vieram a se tornar princípios normativos para a vida social, mas que estão sistematicamente negados sob as formas sociais que desembocam no estado de guerra ou no despotismo.

Esta maneira própria de Rousseau de entender a política fica mais clara se examinarmos como ele se utiliza da tradicional ideia do pacto social.<sup>223</sup> É preciso não perder de vista que o problema cuja solução o contrato pretende trazer formula-se com relação ao estado das relações sociais alienantes, visto que, de acordo com as considerações anteriores, corresponde à constituição do estado pré político que, em sentido lato, é o termo final do estado de natureza.

Dissemos que o produto das relações sociais não é outro, senão, o interesse particular. O maior obstáculo para a realização da vida comunitária plena é, assim, o acirramento do processo de particularização que inevitavelmente acompanha a socialização. Neste sentido, observamos que o objetivo precípua que o pacto procura estabelecer é a legitimação da autoridade, através de um fundamento ordenador. Temos ainda que este fundamento deve agir sobre as relações sociais alienadas, fazendo ressaltar o elemento de comunidade dos interesses particulares, que é o verdadeiro laço social, o fundamento da associação.

---

<sup>222</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 176.

<sup>223</sup> Como bem demonstrou R. Derathé, as questões sobre a origem do poder e sobre a sua fundamentação são, nas formulações dos teóricos contratualistas, solidárias, mas perfeitamente distintas. De fato, se a acusação que lhes é feita de confundirem sistematicamente o fato e o direito não é de todo injustificada, ainda assim os contratualistas distinguem-se claramente entre os motivos que teriam levado os homens a submeterem-se a uma autoridade e o ato ou convenção que torna esta autoridade legítima. Aqui nos interessa apenas discutir a questão da legitimidade, deixando de lado a polêmica sempre levantada contra o modelo contratualista sobre se a invalidação da questão de fato esvazia o poder explicativo deste modelo (DERATHÉ, 1992, p.180-182).

Já sabemos que o problema que o pacto busca resolver é encontrar um princípio que fundamente o laço associativo entre os particulares. A solução a este problema é, diz Rousseau, um contrato, uma primeira convenção, através da qual um povo torna-se um povo. Mas para entender esta solução e seus efeitos, devemos examinar a natureza deste contrato: afinal, quem contrata com quem? Sobre o que especificamente faz-se o contrato?

O pacto deve dar conta da união entre os indivíduos. A resposta mais imediata à questão quem contrata com quem é, portanto, que cada um pactua com cada um dos demais – como, diga-se de passagem, sustentou Hobbes.<sup>224</sup> Esta, no entanto, não é a opinião de Rousseau. Se, de um lado do contrato temos o indivíduo particular, do outro não encontramos cada um, mas todos ou o todo: “cada um põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e enquanto corpo, recebe-se cada membro como parte indivisível do todo”.<sup>225</sup>

Da maneira como foi formulado por Rousseau, o contrato apresenta um caráter desconfortavelmente paradoxal em vista da forma como concebe as partes contratantes e em vista da própria definição de contrato. De fato, a ideia de contrato supõe que as partes existam antes e fora ou independentemente do contrato.<sup>226</sup> Não é, no entanto, o que ocorre no contrato tal como o formula Rousseau. Se, de um lado, há o conjunto de indivíduos que cedem, do outro lado há o todo, o corpo político, que deve por sua vez receber – mas que, contudo, só é criado no ato mesmo do contrato.

Na verdade, o que deve ser entendida é a relação entre a formação da unidade e a transformação porque passa o indivíduo. Pois, de fato, entre o todo que é o corpo

---

<sup>224</sup> Bobbio esclarece que, em Hobbes, trata-se de contratos ou pactos firmados pelos homens naturais entre si, em benefício de um terceiro que, por sua vez, não contrai para com eles nenhuma obrigação propriamente dita, e que (indivíduo ou assembleia) é juridicamente a “Pessoa única” em que se congregou a multidão. Tudo se processa como se cada um tivesse dito a cada um: autorizo essa Pessoa e lhe confiro o meu direito de governar a mim mesmo, com a condição de que tu lhe confiras o teu direito e lhe autorizes todas as suas ações de igual maneira. Há exatamente transferência por parte de cada indivíduo do seu direito total e absoluto sobre qualquer coisa à Pessoa única, a fim de que doravante só Ela possua um querer absoluto. A transferência é total e absoluta como o próprio direito. Ela é irrevogável. Cada qual se reconhece como autor de tudo o que desse momento em diante se fará visando à segurança comum e à paz. Cada qual submete antecipadamente a sua vontade e o seu juízo à vontade e ao juízo do soberano do grande Leviatã constituído através desse processo de pactos interindividuais (BOBBIO e BOVERO, 1987, p. 66 ss).

<sup>225</sup> CS, livro I, cap. 6, Pléiade, t. III, p. 361.

<sup>226</sup> Levine afirma que “contrariamente ao esquema clássico e a estrita noção jurídica de um contrato, o contrato social de Rousseau propõe uma discussão entre as partes de duas ordens diferentes: o já existente fora do contrato e o outro criado por ele (LEVINE, 1971, p.34). Louis Dumont também argumenta que Rousseau, mais por questões circunstanciais (por influência do clima intelectual de sua época) do que por uma necessidade interna de seu pensamento, manteve-se apegado ao esquema contratualista e à “linguagem artificialista” dos teóricos políticos contratualistas. Mas, continua Dumont, Rousseau teria antecipado a “percepção antropológica” que é um dos fatos inauguradores da sociologia – justamente por desvelar uma nova perspectiva para o estudo da sociedade e dos indivíduos inseridos nela (DUMONT, 1992, p. 98 ss).

político, e o conjunto dos indivíduos no estado pré-político há apenas uma diferença de representação. Entre um termo e outro há apenas uma transformação na forma como se representa o todo e na forma como cada um se representa sua relação com este todo.

Nas explicações que se seguem ao enunciado do pacto social, Rousseau dá outra indicação de como devemos entender a forma como o pacto é realizado. Diz ele: “cada indivíduo – por assim dizer, contratante consigo mesmo – encontra-se engajado sob uma dupla relação, a saber, como membro do soberano, em relação aos particulares, e como membro do estado, em relação ao soberano”.<sup>227</sup>

Esta transformação expressa pelo pacto consiste essencialmente em uma espécie de tomada de consciência e significa uma mudança na forma como os indivíduos percebem e se representam a realidade social. Na verdade, o pacto, tal como está formulado, encerra menos a convenção que, afirma Rousseau, é a única base de toda autoridade legítima entre os homens, do que, por assim dizer, a condição de toda e qualquer convenção.<sup>228</sup> Esta condição é que o conjunto de indivíduos passe a se representar como formando um todo, que em seguida será por cada um considerado como fonte e garantia de todos os direitos. E nisto consiste o caráter de convenção (essencial à ideia de pacto ou contrato) entre, de um lado, o indivíduo e, de outro, esta representação que é o todo: o indivíduo, com todos os seus direitos e propriedades, reconhecendo sua dependência desta comunidade agora representada, espera não só o reconhecimento de seus direitos e bens, mas, sobretudo, o restabelecimento da liberdade (ameaçada, se não destruída, pelas relações sociais alienantes) e da igualdade.

Assim, podemos entender agora a relação de troca que faz deste ato um contrato. O que nos permite pensar esta transformação descrita por Rousseau na sua formulação do pacto social como uma troca é justamente a exigência da alienação total. Há, de fato, duas maneiras em que essa exigência pode ser entendida. Em primeiro lugar, como um artifício correspondente à percepção da comunidade politicamente constituída como fonte de todo direito. A alienação total seria de fato uma espécie de operação de câmbio, em que cada indivíduo entraria com sua liberdade natural e ganharia em troca sua liberdade civil, com todas as suas determinações.<sup>229</sup> Esta troca é tanto mais vantajosa para o indivíduo quando pensamos que a independência ou liberdade natural estava já seriamente prejudicada pela alienação das relações sociais. E assim fica também clara não

---

<sup>227</sup> CS, livro I, cap. VII, Pléiade, t. III, p. 362.

<sup>228</sup> LEVINE, 1971, p. 36.

<sup>229</sup> CS, livro I, cap. 8, Pléiade, t. III, p. 364-365.

só a vantagem que cada um obtém na associação política, mas também a finalidade desta associação, que é restaurar a liberdade.

Ademais, a exigência de alienação total corresponde à necessidade de uma cláusula de igualdade no pacto: “dando-se cada um por inteiro”, diz Rousseau, “a condição é igual para todos; e sendo a condição igual para todos, ninguém terá interesse em torná-la onerosa aos outros”.<sup>230</sup> Esta cláusula que exige a alienação total expressa já aquela vontade de igualdade que vai caracterizar a associação política e constituir um de seus objetivos. E, o que é mais importante, o que permite a eficácia da aplicação desta cláusula é que é do interesse de cada um que ela seja aplicada igualmente para todos. Assim, diz Rousseau, “a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz deriva da preferência que cada um se dá; e, conseqüentemente, da natureza do homem”.<sup>231</sup>

O que sustenta, portanto, a ideia de pacto em Rousseau é esta troca vantajosa de uma situação conflituosa pela igualdade civil, tornada possível, ao menos formalmente, pela igualdade de condições imposta pela cláusula da alienação total. Desse modo, podemos dizer desde já que um dos efeitos do pacto é a igualdade, embora reste ainda interpretá-la. Resta-nos também perguntar que outros efeitos, tanto para o indivíduo, quanto para a comunidade, são causados pela realização do pacto.

Antes de mais nada, o pacto representa uma transformação no próprio indivíduo. A realização do pacto afeta diretamente o interesse privado ou particular. De fato, o resultado esperado do pacto (a formação de um corpo moral e coletivo) é concretizado pela superação das motivações unicamente privadas e pela instituição de uma referência obrigatória para todos os atos. É a suprema direção da vontade geral que vai finalmente, aparecer como a mantenedora da ordem social. Assim, se o interesse particular é o único motivador das ações individuais na situação anterior ao pacto, após a realização deste um interesse geral (que deve ser correspondente à recém-criada vontade geral) passa a ocupar o lugar de motivador. Mas há, contudo, um termo médio entre estes interesses, o que faz com que o particular de certa forma se dissolva na generalidade: é que a vontade geral é, sobretudo, uma vontade de igualdade,<sup>232</sup> e a igualdade, pensa Rousseau, é vantajosa para todos (isto é, está no interesse particular de cada indivíduo), uma vez que é

---

<sup>230</sup> CS, livro I, cap. 6, Pléiade, t. III, p. 361.

<sup>231</sup> CS, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 373.

<sup>232</sup> Para J. Shklar a vontade geral é uma vontade “contra a desigualdade” (SHKLAR, 1969, pp. 184-197). Sobre o significado original do conceito de vontade geral em Rousseau, ver GOYARD-FABRE 2001, p. 38-47.

através da igualdade civil que é superada aquela situação de alienação e conflitos anterior ao pacto.

Assim, o indivíduo ergue-se à generalidade da cidadania quando seu interesse particular está referido ao interesse geral, o que significa simplesmente que ele passa a reconhecer a vontade geral como suprema diretora. E Rousseau vê nesta passagem uma transformação tão radical que se refere a ela como uma mudança de natureza. É a própria natureza humana que deve se metamorfosear com a realização do pacto social.<sup>233</sup>

É preciso, no entanto, atentar para uma ressalva: esta transformação antes aponta para novas possibilidades do que para o surgimento de uma ordem necessária, em que todo o particular é fatalmente substituído pelo geral. De fato, reconhece Rousseau, “cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou dissonante da vontade geral, que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser totalmente diferenciado do interesse comum”.<sup>234</sup>

Esta oposição, em cada um, do homem e do cidadão é o principal obstáculo à plena realização da vida comunitária – e, de certa forma, é também um efeito do pacto social, se pensarmos que só em relação a ele é que podemos definir a figura do cidadão.

A transformação produzida pelo pacto social faz surgir, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e político, cuja unidade é dada pelo ato mesmo do pacto. Sugerimos acima que o surgimento deste corpo coletivo é, na verdade, uma mudança na forma como os indivíduos passam a representar a comunidade. Por esta razão, agora que devemos nos indagar sobre a natureza deste corpo moral, vamos voltar nossa atenção para um dos conceitos que, em Rousseau, serve justamente para representar a comunidade política: a saber, o conceito de soberano.<sup>235</sup>

Segundo Rousseau, o soberano aparece como o conjunto dos indivíduos (o qual agora se reconhece como um corpo) visto de um determinado ponto de vista que nos

---

<sup>233</sup> De acordo com L. G. Machado “inexistindo um conceito fixo e permanente de indivíduo, torna-se inoperante qualquer esquema convencional formal, que se destinasse puramente à tão só adição das realidades num agrupamento que delas distinguiria apenas pela pluralidade. Não é o indivíduo juntando-se ao indivíduo que faz o grupo; trata-se, para Rousseau, de uma transformação da personalidade que não daria na ausência do elemento grupal, como também não haveria sociedade sem transformação” (MACHADO, 1957, pp. 133-134).

<sup>234</sup> CS, livro II, cap. 7, Pléiade, t. III, p. 361..

<sup>235</sup> Rousseau resume da seguinte maneira o resultado do pacto: “Imediatamente, essa associação produz, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas vezes tenha a assembleia, que recebe desse mesmo sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma assim pela união as outras, antigamente tinha o nome de Cidade e hoje de República, ou de corpo político, que, quando é passivo, é chamado por seus membros de Estado, quando é ativo de Soberano e, quando em comparação com seus pares de Potência”(CS, livro I, cap. 6, Pléiade,t. III, p. 361-361).



permite qualificá-lo como ativo. O soberano é, assim, o conjunto dos indivíduos mais algo, uma qualidade que o torna ativo. Esta qualidade nada mais é do que o poder ou a soberania. O termo soberano aplica-se, portanto, à comunidade enquanto ela se representa como fonte e depositária do poder político.

A ação do soberano, ou seja, o exercício da soberania, vai se distinguir da ação dos indivíduos pela direção que sempre e necessariamente adota. De fato, o exercício da soberania visa sempre a generalidade: do contrário, o soberano, ele próprio fruto daquele processo que leva os indivíduos em comunidade a reconhecerem a generalidade de um interesse e de uma vontade comuns, deixaria de existir como tal. Por ora, deixando de lado temporariamente a forma que vai tomar o exercício da soberania, vamos procurar nos limitar a seu objeto, ou seja, àquilo que visa a vontade do soberano.

Antes de mais nada, o que significa, para o indivíduo, fazer parte do soberano? Significa, segundo os termos do pacto, pôr em comum sua pessoa e forças sob a direção suprema da vontade geral.<sup>236</sup> A vontade do indivíduo deve passar a ser determinada pela generalidade – da lei e do objeto que ela prescreve. Fazer parte do soberano, assim, significa para o indivíduo (o cidadão) querer aquilo que está no interesse geral.<sup>237</sup> E a isto que está no interesse geral podemos chamar genericamente de bem comum ou bem público, que, segundo Rousseau, é o fim para o qual foi instituído o Estado.<sup>238</sup>

Já vimos que o motivo básico que leva os indivíduos a se associarem é a utilidade: “a utilidade comum é o fundamento da sociedade civil”. Qualquer que seja este bem comum, portanto, deve estar relacionado ao interesse particular<sup>239</sup> de cada indivíduo envolvido na comunidade. Em outras palavras, o interesse geral que surge com o pacto e, de certa forma, supera o interesse particular (ao menos enquanto designa o objeto necessário da vontade do cidadão) não pode estar totalmente em contradição com este último.

De certa maneira, o bem público, isto é, o bem desejado pelo soberano, não pode ir contra aquilo que pudemos definir como sendo o bem para o homem em geral.<sup>240</sup> O modelo de homem proposto por Rousseau consagra dois princípios fundamentais: a unidade, entendida, como uma característica psicológica, decorrente do equilíbrio e da

<sup>236</sup> CS, livro I, cap. 6, Pléiade, t. III, p. 361-362.

<sup>237</sup> LEVINE, 1971, p. 46.

<sup>238</sup> CS, livro II, cap. 1, Pléiade, t. III, p. 368.

<sup>239</sup> Rousseau argumenta que “se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses interesses que a tornou possível. É isso que existe de comum nos diferentes interesses que formam a união social, e se não houvesse algum ponto em que os interesses estivessem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir” (CS, livro II, cap. 1, Pléiade, t. III, p. 368).

<sup>240</sup> POLIN, 1971, p. 156-159.

autossuficiência do indivíduo natural; e a liberdade, entendida inicialmente como independência. O estado social, como vimos, afeta radicalmente estas condições. Não só o homem social não é mais autossuficiente, como também vê-se envolvido em uma vasta rede de dependências. O pacto, por sua vez, restitui em novos termos tanto a unidade perdida (não mais, é verdade, na forma que a caracterizava no estado de natureza), ao transformar cada indivíduo em cidadão e ao submeter cada cidadão à unidade no soberano (ou à generalidade da vontade geral), quanto a liberdade, que agora ganha sua qualificação de liberdade moral e civil.

Assim, o bem comum deve sempre incluir estas duas condições – unidade e liberdade -, sem o que não poderia estar no interesse de cada um. A própria existência do soberano garante de certa forma a condição da liberdade: enquanto o soberano existir, isto é, enquanto a vontade geral for a regra das ações na república, podemos dizer que a liberdade do indivíduo é garantida, uma vez que ele só dependerá da lei como expressão desta vontade geral.<sup>241</sup>

Mas há um outro elemento neste bem público que, de certa forma, vai se constituir no principal objeto da vontade geral, justamente por ser como que uma condição da existência do próprio soberano. Este elemento é a igualdade.

Já vimos como a realização do pacto exige uma cláusula de igualdade. Mas esta exigência é apenas formal, assim como a igualdade instaurada pelo artifício jurídico da alienação total é da mesma forma artificial. No entanto, Rousseau pensa que uma igualdade real, ainda que relativa, entre os cidadãos é fundamental para a própria preservação do Estado. Neste sentido, a igualdade vai se tornar o objeto principal das deliberações do soberano e a vontade geral, como já dissemos, vai se caracterizar sobretudo por ser uma vontade de igualdade.<sup>242</sup>

Se acrescentarmos a estes dois objetos da lei a unidade do indivíduo como condição de sua felicidade – unidade esta que pode ser restaurada através de uma ação da comunidade sobre os indivíduos, através de mecanismos de formação do cidadão – temos, assim, uma imagem adequada do bem público. Sua generalidade está garantida porque o bem público é, como exige Rousseau, o bem de cada um em algum sentido. E justamente

---

<sup>241</sup> GOYARD-FABRE, 2001, p. 48-59.

<sup>242</sup> Rousseau assevera que “se indagarmos exatamente em que consiste o maior dos bens, qual deve ser o objetivo de todo sistema legislativo, concluiremos que se reduz a dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque toda dependência particular é uma parcela de força retirada do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela” (CS, livro II, cap. 11, Pléiade, t. III, p. 391).

nesta medida, querer realizar o bem comum define essencialmente o soberano, de tal maneira que a particularização radical dos interesses em um Estado corresponde à morte do corpo político.

Assim, no conceito de soberano, Rousseau representa a comunidade enquanto agindo em função de um fim comum, o bem público. Este bem comum ou público, por sua vez, é dito estar no interesse geral da comunidade, o que, segundo Rousseau, deve significar que está, em algum sentido, no interesse particular de cada um dos associados. De fato, dizer que a comunidade ou o soberano possuem um interesse ou uma vontade é só uma maneira de dizer: apenas indivíduos têm interesses e vontades. O interesse geral, portanto, assim como a vontade que lhe corresponde, têm sua generalidade definida com respeito ao objeto a que visam e não com respeito ao sujeito a que pertencem. Assim, mais uma vez tentando escapar de uma interpretação excessivamente rígida das personificações de Rousseau, podemos dizer que a generalidade que surge no pacto como ponto de vista da comunidade é como que o resultado de uma transformação na maneira como o indivíduo passa a representar-se a comunidade, seu lugar e sua função nela. Seu interesse particular cede vez ao interesse voltado ao bem comum e sua vontade particular, à vontade geral, justamente em função de sua percepção da comunidade política como única condição da realização do bem comum (e do seu próprio bem).

### **3.4 Vontade geral, lei e justiça**

Vimos que Rousseau compreende o soberano como a comunidade política organizada em torno de um fim: o bem público, único objeto capaz de suscitar um interesse geral. No entanto, como dissemos acima, o conceito de soberano aplica-se à comunidade enquanto ela se representa como ativa ou detentora de um poder ou da soberania. Para Rousseau, este poder que caracteriza essencialmente o soberano é uma vontade e a soberania não é mais do que o exercício desta vontade geral.<sup>243</sup> Efetivamente, dado que o fim da associação política é o bem público, a vontade que se dirige a este fim deve possuir a autoridade suprema.

Antes de mais nada, a vontade geral é a vontade voltada para o interesse geral, ou seja, para a realização do bem público. A generalidade do objeto garante a generalidade da vontade que quer este objeto. Mas a vontade geral não é simplesmente a vontade de

---

<sup>243</sup> DERATHÉ, 1992, p. 293.

todos: esta, diz Rousseau, não é mais do que uma somatória de vontades particulares,<sup>244</sup> enquanto a vontade geral tem com relação às vontades particulares uma diferença qualitativa. De fato, o objeto da vontade de todos pode variar, mas não o objeto da vontade geral: este é sempre o bem público. É neste sentido que devemos entender a afirmação rousseauiana de que a vontade geral não pode errar.

Mas não é apenas por ter um objeto necessário que a vontade geral se diferencia qualitativamente da vontade particular. Se, por um lado, devemos supor que a afirmação da vontade geral como possível é uma condição necessária para qualquer deliberação pública,<sup>245</sup> o reconhecimento da vontade geral só pode dar no debate, na deliberação – e, de fato, em uma deliberação que põe como imperativamente necessária a participação de cada cidadão. Na verdade, a vontade geral não exclui a multiplicidade das opiniões e dos interesses – ao contrário, ela os supõe. É só no embate de interesses conflitantes que o comum ressalta: “se não houvesse interesses diferentes, reconhecer-ce-ia com dificuldade o interesse comum, que jamais encontraria obstáculos. Tudo andaria por si e a política deixaria de ser uma arte”.<sup>246</sup>

Essa consubstancialidade entre debate público e vontade geral,<sup>247</sup> garante sua qualidade específica, e explica em parte o adjetivo geral que a qualifica: a generalidade da vontade geral está por sua origem explicada, ao menos em parte. Mas para entendermos em todo o seu sentido a generalidade da vontade geral devemos fazer ainda referência ao conceito rousseauiano de lei.

A vontade geral dá-se a conhecer através da lei. A vontade geral não é expressa em um mandamento único, mas expressa-se através da legislação como um todo. Este é um importante axioma rousseauiano, que tem como corolário a afirmação de que o poder soberano é o poder legislativo. De fato, se a soberania é o exercício da vontade geral e se a vontade geral se expressa nas leis, exercer o poder soberano significa legislar. Com efeito, no pensamento rousseauiano, o conceito de lei abarca não só suas noções mais importantes – soberania, vontade geral -, mas também suas preocupações mais imediatas:

<sup>244</sup> CS, livro II, cap. 3, Pléiade, t. III, p. 371.

<sup>245</sup> De fato, podemos dizer que o debate só tem sentido quando uma acomodação de pontos de vista conflitantes é aceita por todos como ao menos possível. Só faz sentido dizer que a vontade geral será reconhecida na deliberação pública se aceitarmos que os cidadãos já se representam a vontade geral desde sempre como possível. Assim, faz sentido dizer que a vontade geral preexiste à deliberação, ao menos como condição desta deliberação, se a identificarmos como aquela vontade que se reporta sempre à conservação do próprio corpo político. Neste sentido, a vontade geral pode ser vista como indestrutível, ao menos enquanto existir a associação política (CS, livro IV, cap. I, Pléiade, t. III, p. 444-453).

<sup>246</sup> CS, livro II, cap. 3, nota, Pléiade, t. III, p. 371.

<sup>247</sup> MERQUIOR, 1991, p. 65.

a preocupação com o verdadeiro laço social, com a liberdade, com a igualdade, com a justiça e a moralidade.<sup>248</sup>

Sem dúvida, diz Rousseau, há para os homens uma justiça que emana da pura razão e que nesta medida independe das convenções humanas. No entanto, observa, a justiça para ser efetiva deve ter algo que garanta reciprocidade, e isto não advém do simples reconhecimento do que é justo. E na falta de uma sanção natural, a justiça baseada apenas na conformidade à ordem ou na razão é vã para os homens. Daí sua conclusão: “São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo”.<sup>249</sup>

Mas o que devemos entender pelo nome de lei? A lei, define Rousseau, é um ato da vontade geral. Como pelo pacto, cada um assumiu submeter-se a esta vontade, é deste mesmo pacto que os atos da vontade geral tiram sua força. Esta autoridade, de que está revestida a lei por força do pacto originário é o que Rousseau vai chamar de forma da lei. A matéria da lei, por sua vez, é a coisa sobre a qual a vontade se pronuncia.

Ora, a vontade que dita a lei é, por definição, uma vontade geral. Mas então também a coisa estabelecida pela lei – sua matéria – é um objeto geral, visto que a vontade geral sempre se reporta necessariamente ao bem comum. Assim, “é essa dupla universalidade que faz o verdadeiro caráter da lei”.<sup>250</sup> Isto é, esta generalidade ou universalidade significa duas coisas. Em primeiro lugar, significa que a vontade geral, entendida como vontade de toda a comunidade, não dita uma lei quando sua matéria se refere a um objeto em particular: de fato, a vontade da comunidade só vale como vontade geral para os membros desta comunidade, isto é, enquanto estes fazem parte da comunidade; e para Rousseau, no momento em que a comunidade toma como objeto de suas deliberações um indivíduo particular, forma-se entre a comunidade e este particular uma relação de exclusão: o todo menos esta parte deixa de ser um todo e a vontade, de ser geral. Em segundo lugar, a dupla generalidade da lei implica que a vontade que dita a lei só pode ser a vontade da comunidade e nunca a de um indivíduo – ainda que sua matéria fosse o bem comum.

Deste modo, a lei deve cumprir duas condições: deve ser um ato da vontade geral, isto é, deve ter a comunidade inteira como sujeito, e deve tê-la também como objeto: “quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se

---

<sup>248</sup> *MsG*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 326.

<sup>249</sup> *MsG*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 326.

<sup>250</sup> *MsG*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 324.

estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo”.<sup>251</sup> A partir desta definição de lei, Rousseau vincula o caráter da justiça com o conceito de vontade geral: “o corpo político é também um ser moral, dotado de uma vontade; e essa vontade geral que tende sempre à conservação e ao bem estar do todo e de cada parte e que é a fonte das leis, é para todos os membros do estado a regra do justo e do injusto”.<sup>252</sup> Assim sendo, a justiça nasce com o pacto, ou seja, com a submissão à vontade geral e “a lei é anterior à justiça, e não a justiça à lei”.<sup>253</sup>

A justiça introduzida pelo pacto - e inseparável da vontade geral, já que é sempre justa -, é, antes de mais nada, equidade. A cláusula de igualdade é essencial para explicar o caráter vantajoso do pacto porque perpetua-se na generalidade da vontade geral. Com efeito, o fato de a vontade geral não poder, sem perder seu caráter essencial e, conseqüentemente toda a sua autoridade, aplicar-se a um objeto particular garante que considerará sempre a todos e cada um igualmente.

Na verdade, o que é introduzido no pacto é o elemento de mutualidade ou reciprocidade que, para Rousseau, deve caracterizar a justiça: “os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo”.<sup>254</sup> Deste modo, a noção de justiça não está baseada em um ditame da razão ou em mandamentos divinos: funda-se exclusivamente na natureza humana, no princípio fundamental da psicologia humana, que é o amor de si: “eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem”.<sup>255</sup>

A igualdade sob as mesmas condições, cláusula do pacto social, exige que cada um deve gozar dos mesmos direitos. E o que garante esta exigência não é uma noção abstrata prévia de justiça, mas um dado da natureza humana. E assim, na noção de vontade geral, Rousseau acredita ver um acordo admirável entre interesse e justiça. De fato, lá onde os interesses são opostos, ou mesmo simplesmente distintos, cada um dá naturalmente preferência a si mesmo, isto é, não há equidade. Por esta razão, é impossível que haja uma vontade geral referente a um objeto individual: ela só é possível onde haja comunidade de

<sup>251</sup> *MsG*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 324.

<sup>252</sup> *DEP*, Pléiade, t. III, p. 245.

<sup>253</sup> *MsG*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 329.

<sup>254</sup> *CS*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 373.

<sup>255</sup> *MsG*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 329.

interesses. E é só aí, quando uma comunidade de interesses é percebida, que cada um quer o bem de todos ao querer o seu próprio bem. Mas isto, segundo Rousseau, só é possível sob as condições impostas pelo pacto, isto é, o egoísmo natural só pode se transformar em equidade e justiça sob a direção da vontade geral, que, por sua vez, só pode ser eficaz porque não contraria a natureza humana.<sup>256</sup>

Contudo, é preciso ainda destacar a relação existente entre lei e liberdade. Vimos que a liberdade natural, para Rousseau, consiste na independência, ou seja, na ausência de fatores que constriam a vontade, decorrente do isolamento ou da inexistência de relações interindividuais. O estado de independência absoluta que caracteriza o estado de natureza é de fato o único em que a vontade individual está perfeitamente livre de constrangimentos impostos por outras vontades: “o único que faz a sua vontade é aquele que não precisa para tanto colocar o braço de outrem na ponta dos seus. Segue-se daí que o primeiro de todos os bens não é a autoridade, mas a liberdade. O homem verdadeiramente livre só quer o que pode e faz o que lhe agrada”.<sup>257</sup> Explicando melhor, esta liberdade natural desaparece imediatamente com o início das relações sociais. Na pior das alternativas, a independência natural dá lugar a uma dependência totalmente alienante, à escravidão. No entanto, no Estado constituído pelo contrato social, a perda da liberdade natural é compensada com a aquisição da liberdade civil e da liberdade moral.<sup>258</sup>

De toda a forma, a independência continua como um elemento buscado por Rousseau no seio mesmo da sociedade. E quando diz que liberdade e independência são tão diferentes que se excluem, está tomando o primeiro termo no sentido de liberdade civil e o segundo no sentido de liberdade natural.<sup>259</sup> Isto não impede que identifiquemos em seu conceito de liberdade civil uma preocupação em restabelecer, no seio da sociedade, aquela independência das vontades individuais. Com efeito, uma das preocupações centrais de Rousseau é diminuir e finalmente eliminar o que ele chama de dependência dos homens, que nada mais é do que sujeitar-se ou sujeitar outras vontades.

---

<sup>256</sup> DERATHÉ, 1992, p. 298.

<sup>257</sup> *Émile*, livro II, Pléiade, t. IV, p. 309.

<sup>258</sup> Rousseau explica : “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a

tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral” (*CS*, livro I, cap. 8, Pléiade, t. III, p. 364-365).

<sup>259</sup> Rousseau afirma que: “É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade aos outros e isso não se chama um estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não submeter a vontade de outro à nossa” (*LEM*, VII, Pléiade, t. III, p. 841).



É justamente para esta liberdade que Rousseau busca estabelecer as bases na sociedade do contrato. Ele vai procurar mostrar que esta independência própria da liberdade civil, que, recordemos, não pode ser confundida com a independência natural, só é possível por intermédio da vontade geral, ou seja, por meio da lei.<sup>260</sup>

Aqui, cumpre esclarecer o seguinte: na submissão às leis, Rousseau observa dois sentidos relacionados à preservação da liberdade. Em primeiro lugar, obedecer à lei nada mais é do que submeter-se à vontade geral, isto é, pôr-se ao abrigo da influência perniciosa das vontades particulares que pretendem erigir-se em princípio de ordenação social. Assim, submetendo-se à vontade geral, os cidadãos estão substituindo a lei aos homens e eliminando a nociva dependência dos homens.<sup>261</sup> Em segundo lugar, submeter-se à lei significa permanecer livre, porque as leis “não passam de registros de nossas vontades”.<sup>262</sup> A participação de cada cidadão no soberano é a garantia da liberdade no sentido forte de autonomia – liberdade moral -, e mais uma vez a lei, resultado desta participação no soberano, surge como a condição da liberdade. Assim sendo, para Rousseau, lei e liberdade estão indissolúvelmente ligadas, quer vejamos esta ligação pelo lado preventivo da tentativa de eliminar a alienação implicada pela dependência dos homens, que pelo lado positivo da noção de autonomia.

Na análise que Rousseau empreende sobre o soberano, observa-se que vontade geral, soberania e legislação, são termos que se equivalem formalmente, ou seja, da comunidade enquanto representada como fonte e depositária do poder político. Sua investigação, no entanto, ultrapassa este plano formal ou jurídico e atinge o próprio funcionamento dos mecanismos sociais mais amplos. Rousseau não vai limitar sua noção de vontade geral à sua teoria da legitimidade do estado, mas vai estendê-la a toda sua teoria da sociedade.

---

<sup>260</sup> Sobre a relação entre liberdade e lei, diz Rousseau: “Não há, pois liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens” (*LEM*, VIII, Pléiade, t. III, p. 842).

<sup>261</sup> No entendimento de Rousseau, a lei aparece como a condição da liberdade, porque é através dela que o indivíduo pode livrar-se do perigo alienante das dependências pessoais: “Existem dois tipos de dependência: a das coisas, que é da natureza, e a dos homens, que é da sociedade. Não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente. Se há um meio de remediar esse mal na sociedade, esse meio é substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca alguma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria então a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural e do estado civil; juntar-se-ia à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude” (*Émile*, livro II, Pléiade, t. IV, p.311).

<sup>262</sup> *CS*, livro II, cap. 6, Pléiade, t. III, p. 379.

Como vimos, a vontade geral é a suprema diretora das ações no interior de uma comunidade. É ela que dá a regra do justo e do injusto. Assim, a vontade geral exprime a intuição coletiva do liame que forma a unidade do grupo. É só em função desta intuição, ou seja, em função da ideia de vontade geral, que a comunidade pode agir unitariamente como um corpo moral e coletivo.

Esta expressão do liame social através da ideia de vontade geral confere-lhe um sentido especial, ou melhor, desdobra seu significado inicialmente jurídico e mostra suas raízes mais profundas. O sentido jurídico de vontade geral inclui na sua compreensão a ideia da obrigação, do constrangimento, ligada em parte ao entrecruzamento dos interesses privados e o comum. Por outro lado, Rousseau vê também como essencial, para a realização da vontade geral que ela seja compreendida e sentida como uma espécie de amor esclarecido pelo dever. Em outras palavras, para Rousseau a virtude, ou o amor pelo dever, é também um componente essencial da vontade geral.<sup>263</sup>

Rousseau argumenta que é preciso fazer reinar entre o indivíduo e a comunidade uma determinada relação que ultrapasse a mera coerção, a heteronomia resultante das necessidades impostas pelas relações periféricas entre os indivíduos: é preciso que a vontade geral seja mais do que aquela soma das diferenças, mais do que aquilo expresso nas leis. É preciso que encontre seus fundamentos mais profundos no próprio coração: “se não é dirigido pela lei do dever: saberiam que o maior fundamento da autoridade política está no coração dos cidadãos e que nada pode superar os costumes na manutenção do governo”.<sup>264</sup>

Desse modo, o conceito de vontade geral lança-se em outras direções, além do problema restrito da legitimidade e da legislação. Há, dentre os temas levantados por estas novas direções, dois que merecem destaque: de um lado, o problema das relações entre vontade particular e vontade geral e a confluência entre moral e política; de outro, as relações entre vontade geral e os costumes na criação de um *ethos* político que seja de fato como uma segunda natureza para a nova forma assumida pela natureza humana no estado civil.

De um ponto de vista formal, a existência de uma vontade geral é explicada pela constituição do soberano. Vimos também que Rousseau reforça seu argumento

---

<sup>263</sup> No *DEP*, Rousseau diz que “A segunda regra essencial da economia pública não é menos importante que a primeira: deseja-se a realização da vontade geral? Deve-se então fazer com que todas as vontades se reportem a ela; e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular `geral – para resumir tudo em uma única palavra – basta fazer reinar a virtude” (*DEP*, Pléiade, t. III, p. 252).

<sup>264</sup> *DEP*, Pléiade, t. III, 252.

procurando mostrar que a vontade geral tem um fundamento na natureza humana, na medida em que deriva, de alguma forma, do amor de si. Ou seja, a vontade geral não deve ser considerada essencialmente como sendo uma criação artificial ou um produto da educação.<sup>265</sup> No entanto, uma boa parte das prescrições práticas de Rousseau, seja no *CS*, seja em outras obras, apontam sempre para a necessidade de que certas condições devem ser preenchidas para que a vontade geral, princípio da legitimidade, torne-se de fato o ordenador da vida social. A sociedade em seu funcionamento deve ser arranjada de tal maneira que a soberania da vontade geral seja garantida.<sup>266</sup>

Para Rousseau, o meio privilegiado para a formação do soberano é a educação do cidadão. Formar o soberano formando seus membros. Este é o princípio básico de Rousseau para a implementação da soberania da vontade geral. No *DEP*, Rousseau afirma: “A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem os cidadãos (...) uma das máximas fundamentais do governo popular ou legítimo é a educação pública, segundo as regras prescritas pelo governo e os magistrados estabelecidos pelo soberano”.<sup>267</sup>

O objetivo manifesto desta educação é criar um sentimento público que reforce, através da afetividade, a consciência que cada indivíduo tem, ou deve ter, de sua dependência da comunidade.<sup>268</sup> Assim, a educação pública exigida por Rousseau é pública em dois sentidos: não só por ser uma tarefa do estado – e não das famílias –, através de magistrados especiais, mas sobretudo por visar estabelecer este sentimento público que Rousseau chama também de amor à pátria e amor ao dever, e que, por sua vez, são identificáveis com a virtude.

O amor à pátria é, pensa Rousseau, o meio mais eficaz de fazer reinar a virtude ou, em seus termos, de fazer com que as vontades particulares coincidam com a vontade geral.<sup>269</sup> É interessante notar que o sentimento do amor à pátria tem a mesma extensão da vontade geral: a vontade geral só é geral com relação aos membros de uma mesma

---

<sup>265</sup> DERATHÉ, 1992, p. 295.

<sup>266</sup> Segundo Levine, “para que o estado justo exista, não basta que o soberano seja constituído; também deve ser educado. Em outras palavras, a sociedade deve ser organizada de forma a produzir agentes morais, membros autônomos que legislem sobre os fins da comunidade” (LEVINE, 1971, p. 159).

<sup>267</sup> *DEP*, Pléiade, t. III, p. 259-260.

<sup>268</sup> Ainda no *DEP*, Rousseau assinala: “Se por exemplo, desde cedo aprendem apenas a olhar sua individualidade por meio de suas relações com o corpo político e só percebem - por assim dizer - sua própria existência como uma parte daquela, poderão vir finalmente a se identificar de alguma forma com esse todo maior, a sentir-se membros da pátria, a amá-la com esse sentimento esquisito que todo homem isolado tem apenas por si mesmo, a elevar para sempre sua alma a esse grande objeto, e assim transformar em virtude sublime essa disposição perigosa que origina todos os nossos vícios” (*DEP*, Pléiade, t. III, p. 259).

<sup>269</sup> “O amor à pátria é o mais eficaz; porque como já disse, todo homem é virtuoso, quando sua vontade particular está em conformidade com a vontade geral, e de bom grado quer aquilo que querem as pessoas que ama” (*DEP*, Pléiade, t. III, p. 254).

comunidade e é simplesmente particular para todo estrangeiro. Da mesma forma, o amor à pátria, a contrário do sentimento de humanidade, deve toda sua força ao fato de estar limitado a uma comunidade particular: “O sentimento de humanidade parece que se dissipa ou se enfraquece ao espalhar-se por toda a terra (...) de qualquer forma, é preciso limitar e comprimir o interesse e a comiseração para lhe dar atividade”.<sup>270</sup> Assim, ao reforçar desta maneira através do sentimento do amor à pátria, o impacto da generalidade sobre o indivíduo, O Estado limita em contrapartida o efeito nocivo do interesse pessoal.<sup>271</sup>

Vimos como o reino da opinião, segundo a análise de Rousseau, exacerba a particularização que acompanha sempre o processo de socialização, através do mecanismo do amor próprio. Neste ponto, todo o esforço de Rousseau volta-se para a tentativa de reforçar a generalidade - ou o sentimento da comunidade - na intenção de compensar, na própria arena da opinião, estes efeitos nocivos da particularização. Com efeito, uma das ideias básicas de Rousseau, expressa também no *CS*, é de que o estabelecimento e o suporte de um Estado legítimo envolve quatro níveis de legislação. Em um capítulo do Livro II do *CS*, intitulado “Divisão das leis”, Rousseau distingue quatro tipos de leis: as leis políticas, as leis civis, as leis penais e, finalmente, um quarto tipo que, se não é uma lei no mesmo sentido das anteriores, nem por isto é menos fundamental para a manutenção do estado.<sup>272</sup>

O vínculo da vontade geral, expresso nas leis, deve ganhar o reforço da virtude. Com efeito, o caráter da opinião e dos costumes é crucial para a superação do interesse privado e para moldar as vontades particulares com a forma da vontade geral. A ideia de Rousseau é que no final das contas a possibilidade de um Estado legítimo depende do caráter da vontade de cada associado. Se não for possível educá-lo para a generalidade,

<sup>270</sup> *DEP*, Pléiade, t. III, p. 254.

<sup>271</sup> Diz Rousseau: “É assim que um governo atento e bem intencionado, que sempre procura manter ou reacender no povo o amor à pátria e os bons costumes, previne a tempo os males que mais cedo ou mais tarde resultarão da indiferença dos cidadãos pelo destino da república e que mantém em estritos limites esse interesse pessoal que de tal forma isola os particulares, que o Estado se enfraquece por seu poder e nada pode esperar de sua boa vontade. Em toda parte onde o povo ama seu país, respeita as leis e vive de forma simples, há pouca coisa a fazer para torná-lo feliz; e na administração pública, onde a interferência do destino é menor que a sorte dos particulares, a sabedoria está tão perto da felicidade que as duas se confundem” (*DEP*, Pléiade, t. III, p. 262).

<sup>272</sup> Rousseau explica que “A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóbada, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível” (*CS*, livro II, cap. 12, Pléiade, t. III, p. 394).

este Estado não pode existir. A questão passa a ser, portanto, formar instituições sociais para atingir este fim.

A instituição social mais importante para este desenvolvimento do indivíduo em direção à cidadania é, sem dúvida, a lei. Mas, Rousseau acredita que a lei não tem um efeito direto sobre as vontades individuais, pois é somente por intermédio da opinião – núcleo da vida social – e dos costumes que a lei vai agir sobre as vontades.<sup>273</sup>

Para Rousseau, após ter concluído a análise formal do princípio de legitimidade, tudo volta a depender da forma como os indivíduos vão se relacionar naquela região onde cada um é visível para todos. Para entendermos bem o sentido completo da vontade geral, é preciso que saíamos do plano da teoria do direito e voltemos àquele plano onde se dá o jogo do desenvolvimento da sociabilidade. É preciso agora considerar como devem aparecer para si mesmos e para os outros estes indivíduos cujas vontades foram moldadas segundo a generalidade. Tentaremos atingir este fim utilizando-nos de uma das imagens chave do pensamento de Rousseau: a festa.

Na verdade, a festa é, para Rousseau, um fenômeno bastante complexo, e, deste modo, torna-se para ele um símbolo, cuja análise é também complexa. Interessa-nos aqui apenas destacar os pontos de contato entre o sentimento provocado nos indivíduos pela participação nas festas públicas e a vontade geral.

Na festa, ou nos festivais públicos, um espetáculo é oferecido: todos mostram-se a todos, cada um é espectador e ator. Ao contrário do espetáculo teatral, na festa não existem máscaras: cada participante aparece em toda evidência para todos. Esta é uma representação ideal daquela região que denominamos de opinião, região que Rousseau tende sempre a retratar com cores sombrias. É através do reino da opinião que o indivíduo se aliena. Com a concepção da festa como espetáculo ideal, Rousseau refaz seu retrato inicial, contrapondo à opacidade das formas sociais corrompidas a transparência desta região de visibilidade desvendada pela festa.

A festa, segundo Rousseau, é celebração da alegria pública. Nela a comunidade se realiza através daquele amor capaz de substituir a autoridade e a obrigação decorrente dela como motivo da ação. A exaltação desta festa coletiva tem a mesma estrutura da vontade geral do CS. Ou seja, é uma espécie de visibilidade sem mediação, pois assim deve se organizar a sociedade em seus mecanismos mais fundamentais. A autonomia moral e política implícita na ideia de cidadania completa-se com uma autonomia psicológica, que

---

<sup>273</sup> LEVINE, 1971, p. 168-172.

envolve a ideia de autoexpressão na comunidade. Com isto, a noção de vontade geral parece dar conta da explicação buscada por Rousseau para o que vem a ser o verdadeiro laço social, seja no nível jurídico-político, seja no nível, considerado por Rousseau fundamental, afetivo ou existencial.<sup>274</sup>

Para Rousseau, qualquer que seja a forma que o Estado esteja organizado, seu maior perigo deve ser encarado internamente: o maior obstáculo à soberania da vontade geral são as vontades particulares impondo interesses particulares ao Estado.<sup>275</sup> Como observamos acima, Rousseau acredita que a possibilidade da república depende, em última análise, do caráter da vontade de cada indivíduo associado, isto é, da virtude dos cidadãos.

Vimos ainda acima a definição de Rousseau que identifica virtude com conformidade à vontade geral. Este é, de fato, um dos maiores ganhos do estado civil, segundo Rousseau: a conquista da virtude, que é a substituição da vontade geral às vontades particulares na direção das ações políticas. Na verdade, se lembrarmos que uma das marcas essenciais da vontade geral é estar sempre direcionada para o interesse comum, substituir a vontade geral às vontades particulares significa direcionar sempre estas vontades particulares para o bem público.

A vontade de um indivíduo, a qual está sempre conforme à vontade geral, isto é, que quer sempre o bem comum, é a vontade que Rousseau poderia chamar de boa. Se, por um lado, o amor de si não pode nunca ser totalmente substituído como móbil das ações humanas, por outro este sentimento natural não é o responsável pela particularização radical que pode acompanhar o desenvolvimento da sociabilidade. A virtude não implica uma vitória sobre o amor de si, pois isto, segundo Rousseau, seria impossível, mas sobre o amor próprio, este, sim, fonte de todos os vícios e produto ilegítimo da socialização. Para Rousseau, a diferença entre o bom e o mau, é o que o mau faz-se a si mesmo o centro de todas as coisas; já o bom mantém sua referência ao centro como parte da circunferência.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Segundo Starobinski, “A descrição da alegria pública nos oferece o aspecto lírico da vontade geral (...) A festa exprime no plano existencial da afetividade tudo aquilo que o Contrato formula no plano da teoria do direito. Na embriaguez da alegria pública, cada um é ao mesmo tempo ator e espectador; reconhece-se facilmente a dupla condição do cidadão depois da conclusão do contrato: ele é a uma só vez membro do soberano e membro do Estado, é aquele que quer a lei e aquele que obedece à lei. Fazei com cada um se veja e se ame nos outros, a fim de que com isso todos estejam mais bem unidos. Olhar todos os seus irmãos, e ser olhado por todos: não é difícil redescobrir aqui o postulado de uma alienação simultânea de todas as vontades, em que cada um acaba por receber em troca tudo que cedeu à coletividade” (STAROBINSKI, 1971, p. 121).

<sup>275</sup> Levine acentua o caráter paradoxal da concepção rousseauiana das relações entre vontade particular e vontade geral. De um lado, a vontade geral está contida nas vontades particulares, é o que resta de comum, eliminando-se as diferenças: de outro, Rousseau afirma que as vontades particulares são os maiores obstáculos à plena realização da vontade geral (LEVINE, 1971, p. 102-103).

<sup>276</sup> *Émile*, livro IV, Pléiade, t. IV, p. 602.

É importante atentarmos aqui mais uma vez para os sentidos dos termos bondade e virtude. Vimos que, para Rousseau, a bondade é uma qualidade essencial do homem. Na verdade, dizer que o homem natural é bom significa dizer que sua vontade segue indistintamente a ordem da natureza, isto é, segue suas inclinações naturais.<sup>277</sup> Não se trata de uma bondade moral, pois a moralidade só é introduzida com as relações sociais e só é plenamente realizada através do contrato social. A bondade natural é, em última análise, uma característica negativa que provém do simples fato de seu isolamento absoluto.

Por sua vez, a bondade própria do estado civil é o resultado de uma elaboração e não de um prosseguimento da natureza. Trata-se justamente da conformidade com a generalidade, que deve vir implicada pela intuição coletiva do laço social, resultante do pacto social. A virtude exige um certo rompimento com as tendências naturais e um reconhecimento que, nesta nova forma de sua natureza, o homem deve – sua felicidade e sua liberdade – à maneira como vai organizar a sociedade. Assim, na ideia de virtude, reencontramos aquela intuição originária de Rousseau de que tudo depende de como o homem é governado, ou seja, tudo depende da influência da sociedade sobre o homem. Esta influência é tanto mais necessária quando lembramos que virtude e força equivalem-se para Rousseau, pois ser virtuoso nada mais é do que possuir uma vontade forte.<sup>278</sup> Daí a necessidade de garantir, através de meios como a educação pública e a religião civil, uma influência social que baste para estimular e manter o amor à virtude.

Moral e política convergem, assim, na noção de vontade geral, que, por possuir esta dupla face, cumpre a exigência metodológica que Rousseau exprime no *Émile*: “é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas”.<sup>279</sup> A república de Rousseau conserva intacta aquela intenção quase pedagógica que os antigos conferiam ao Estado e às leis. Não há boa vontade sem vontade geral: sem ela há apenas conflitos entre vontades irreduzíveis, há apenas submissão a vontades particulares. Mas também não há vontade geral que subsista sem inscrever-se nos corações dos cidadãos, isto é, sem a boa vontade de cada membro da comunidade, sem sua virtude, a vontade geral pouco se faz sentir. E esta dupla implicação define a república de Rousseau.

---

<sup>277</sup> DERATHÉ, 1948. p. 115.

<sup>278</sup> *MsG*, livro II, cap. 4, Pléiade, t. III, p. 328-329.

<sup>279</sup> *Émile*, livro IV, Pléiade, t. IV, p. 524.



Neste sentido, para Rousseau, felicidade e virtude são duas preocupações únicas. É nessa dupla implicação entre moral e política que se observa sua aguda apreensão do fato social. É desta forma que a política se apresenta para Rousseau como uma busca de uma unidade perdida, unidade que define a saúde, a felicidade a que o homem está destinado pela natureza, mas que, uma vez que o processo passa da mão do autor das coisas para as mãos dos homens, é cada vez mais dificilmente recuperável. Assim, força, virtude, submissão à generalidade tornam-se condições do atingimento desta destinação natural.

Felicidade e moralidade, a primeira como aspiração legítima do homem, a segunda como realização mais alta das potencialidades humanas, buscam um termo comum, buscam a conciliação. É desta forma que a república, por reunir aquelas condições, surge como o lugar por excelência onde a natureza humana pode realizar-se plenamente em suas aspirações e em suas potencialidades.

#### 4 ASPECTOS DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU NA IDEIA DE SOCIEDADE BEM ORDENADA EM RAWLS.

Neste capítulo, pretendemos defender a tese que a ideia de sociedade bem ordenada em Rawls é parcialmente influenciada por algumas categorias presentes no pensamento de Rousseau. Para a realização do objetivo proposto, inicialmente iremos estabelecer um diálogo entre Rousseau e Rawls, mas precisamente a forma como este último, a partir de uma nova interpretação do conceito de amor próprio, defende a ideia de que o pensamento do primeiro possui um caráter realista utópico. Em seguida, com base na ideia de amor próprio de Rousseau, avaliaremos alguns traços psicológicos – inveja e vergonha – na teoria da justiça como equidade de Rawls. No tópico seguinte, examinaremos os conceitos de vontade geral e virtude de Rousseau e a influência que exercem na ideia de razão pública em Rawls. Por último, retomo a noção de amor próprio de Rousseau e assinalamos sua importância na questão da estabilidade política, mais precisamente na tese de Rawls sobre a superioridade de seus dois princípios de justiça frente ao utilitarismo.

##### 4.1 A utopia realista de Rousseau e o novo significado do amor próprio

A filosofia política igualitária contemporânea, talvez em razão de sua sofisticação analítica indubitável, nem sempre esteve interessada em sua pré-história e, particularmente, em sua relação com os seus precursores.<sup>280</sup> A obra de Rawls constitui uma exceção a isso. Por exemplo, a herança kantiana na justiça como equidade sempre foi óbvia e evidente. No entanto, é com a publicação da obra *Lectures on the History of Political Philosophy* (LHPP) que Rawls nos oferece mais oportunidades de conhecer a sua doutrina à luz de suas avaliações de outros cânones da filosofia política, apresentando-os de uma forma igualmente nova.

Nas *LHPP*, Rawls apresenta Rousseau de uma forma diferenciada, considerando-o como um ponto de mutação na filosofia política moderna após Hobbes, Locke e Hume. Não disfarça sua admiração pelo *CS*, concebendo-o como a obra chave em francês, comparável em significado ao *Leviatã* em inglês. Assevera ainda que o trabalho de

---

<sup>280</sup> Um exemplo que ilustra bem essa situação é a obra de G. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, que simplesmente ignora referências a Rousseau e a Kant, apesar da importância desses autores na evolução desses dois conceitos (COHEN, 2008, p. 424).

Rousseau é realmente inigualável em sua combinação de poder especulativo e talento literário.<sup>281</sup> Em seu intento, Rawls adota dois textos fundamentais: O *DOI* e *CS*. Naturalmente, em razão do caráter pedagógico das *LHPP*, ou seja, de introduzir o pensamento político de Rousseau dentro de um quadro mais amplo de uma introdução à filosofia política moderna, Rawls reduz a sequência que vai do *DOI* ao *CS*, a um esboço em tentar resolver a aparente contradição entre o quadro pessimista da opressão social do primeiro texto, e o otimismo utópico no segundo.<sup>282</sup>

Em sua análise sobre o *DOI*, Rawls segue o itinerário traçado por Rousseau acerca do desenvolvimento da história da humanidade, destacando inicialmente a primeira etapa do estado de natureza e finalizando com a instituição da sociedade civil desigual e do poder político autoritário. Apresenta os desdobramentos das transformações históricas na cultura e na sociedade e a forma como Rousseau relaciona os males e as misérias da civilização à crescente desigualdades políticas, sociais e econômicas, principalmente com o aparecimento da magistratura e o estabelecimento do poder despótico.<sup>283</sup>

De acordo com Rawls, Rousseau parte do princípio de que a história não tem um sentido teleológico, pois é resultante das contradições do desenvolvimento da sociabilidade humana. Assinala que esse processo descrito por Rousseau apresenta duas características que se manifestam simultaneamente: a perfectibilidade e a alienação. A primeira corresponde a nossa aptidão para a consecução de atividades gradativas nas artes, ciências, criação de instituições e tipos culturais no transcurso do tempo. Já a segunda, diz respeito ao crescimento desmedido da nossa alienação numa sociedade em que desigualdades de todos os tipos progridem de maneira irrefreável. A preocupação de Rawls incide justamente sobre o reconhecimento dessas patologias no desenvolvimento da sociabilidade humana, assim como, a possibilidade de superação dessa situação a partir da

---

<sup>281</sup> *LHPP*, Rousseau I, § 1, p. 191-192.

<sup>282</sup> Segundo Werle, a interpretação de Rawls “cerca fileiras com aqueles que veem uma unidade sistemática entre o Rousseau crítico, realista e, até certo ponto, pessimista em relação às realizações da modernidade, e o Rousseau mais normativo, teórico da utopia realista de uma sociedade justa. Ao contrário de leitores apressados, que levados pelo vigoroso estilo literário e frases enfáticas de Rousseau, veem-no como um escritor retórico, confuso e inconsistente, Rawls acredita que as ideias de Rousseau são profundas e coerentes; sem dúvida, há mudanças de estilo e algumas contradições superficiais, mas a estrutura como um todo se mantém coesa numa visão crítico normativa da sociedade” (WERLE, 2010, p. 40).

<sup>283</sup> No entender de Rawls, com a caracterização das diversas etapas da sociedade humana e o sentido não necessário dessas modificações, o genebrino pretende enfatizar que “o homem é naturalmente bom e se corrompe através das instituições sociais. Entretanto, quando observamos os detalhes da teoria do desenvolvimento da cultura e da organização social em Rousseau e o papel que nela desempenham nossas diversas faculdades – especialmente a razão, imaginação e autoconsciência -, pode parecer inevitável o advento dos males sociais e dos vícios individuais deplorados pelo filósofo” (*LHPP*, Rousseau I, § 2.4, p. 197).

própria natureza humana, o que implica em se pensar a ideia de justiça enquanto necessidade de superação dessas adversidades.<sup>284</sup>

Nessa caracterização inicial do percurso teórico de Rousseau, o importante para Rawls é o modelo de homem natural que fundamenta sua análise crítica. Nesse sentido, ao enumerar todas as qualidades específicas do homem natural - amor de si, amor próprio, piedade, livre-arbítrio, perfectibilidade - Rawls preocupa-se não só em retratá-las como responsáveis pela decadência humana, mas, sobretudo, de que forma orientariam o pensamento em busca do modelo social equitativo delineado no *CS*.

Mas, no conjunto dessas características que constituem o homem natural, Rawls consagra uma importância singular ao amor próprio, assinalando que este conceito apresenta dois sentidos distintos: um caracterizado por um amplo desejo de reconhecimento e outro que manifesta um desejo mais restrito de preferências. O conceito de amor próprio é essencialmente uma demanda por reconhecimento e afirmação do valor intrínseco de um ser. Embora essa exigência possa se manifestar como um desejo de provar o valor de alguém, estabelecendo sua superioridade sobre os outros e suscitando sua admiração e estima, não é a única que pode assumir. Nesta perspectiva, há uma forma positiva e construtiva de amor próprio, que pode ser oposta à competitiva e agressiva.<sup>285</sup>

A distinção apresentada no parágrafo acima é bastante significativa porque visa destacar que, mesmo sob a vigência o amor próprio corrupto, voltado exclusivamente para a satisfação de desejos egoístas, há um amor natural que busca igual reconhecimento das nossas necessidades e desejos. Este amor próprio original, ao contrário da forma corrompida, é compatível com a igualdade e a reciprocidade. Rawls está ciente de que o conteúdo dessa interpretação é uma forma de resgate da consistência existente entre as duas grandes obras de Rousseau.<sup>286</sup> Nesta perspectiva, se só o segundo sentido do amor próprio foi pervertido, então é possível estabelecer um elo entre a política do *CS* e a antropologia do *DOI*, uma vez que, ao desenvolver originalmente um desejo de igualdade, o amor próprio é compatível com a noção reciprocidade e não necessariamente deve degenerar em vaidade, desprezo e inveja, significando que pode se tornar o fundamento de uma sociedade bem ordenada.

Essa escolha interpretativa por parte de Rawls, revela um compromisso mais profundo com uma leitura kantiana de Rousseau. Para justificar sua interpretação do amor

---

<sup>284</sup> *LHPP*, Rousseau I, § 4.4, p. 207-208.

<sup>285</sup> DENT, 2005, p. 68-73.

<sup>286</sup> DENT, 2005, p. 68-73.

próprio, Rawls depende de uma passagem em que Kant distingue um desejo natural de igualdade e vícios culturais associados à competição.<sup>287</sup> Rawls destaca que o propósito do pensador alemão aqui é enfatizar uma predisposição humana ao amor próprio, no sentido de que o homem pode se considerar feliz ou infeliz apenas em comparação com os outros. Isto gera um desejo de adquirir valor em relação aos outros, que no início é propriamente um desejo de igualdade, desejo de não ser dominado ou superado, mas que dá origem a um desejo injusto de obter superioridade sobre os outros. Desse modo, a inveja e a rivalidade aparecem como os maiores vícios vinculados a essas paixões negativas.<sup>288</sup>

A partir do exposto, Rawls aplica essa distinção ao *DOI*. Segundo ele, o amor próprio corrupto não é fundamentado na natureza humana. Em vez disso, é uma consequência das relações sociais corruptas, que são responsáveis pela genealogia dos vícios culturais.<sup>289</sup> Rawls salienta que esse entendimento ampliado do amor próprio é determinante para a compreensão do próprio desejo por igualdade e a exequibilidade do plano de uma sociedade fundada em princípios mais equitativos.<sup>290</sup>

---

<sup>287</sup> Nas *LHPP*, Rawls faz a seguinte citação sobre a obra de Kant, *A Religião nos limites da simples razão*: “A predisposição ao sentimento de humanidade pode levar o nome geral de amor próprio, que é físico e ainda assim se presta a comparações (...) isto é, julgamo-nos felizes ou infelizes apenas em comparação com os outros. Desse amor próprio surge a inclinação de adquirir valor aos olhos dos outros. Trata-se, originalmente, de um simples desejo de igualdade, de não permitir que ninguém tenha superioridade em relação a nós, aliado a um cuidado constante para que outros não se empenhem em alcançar essa superioridade; mas isso gradualmente dá origem à ânsia injustificada de tê-la para si e ao mesmo tempo negá-la aos outros. Nessa raiz dupla de ciúme e rivalidade podem estar inseridos os maiores vícios da animosidade secreta e aberta para com todos aqueles a quem olhamos como não pertencentes ao nosso grupo – vícios que, contudo, não têm raiz na natureza, mas, ao contrário, são inclinações incitadas em nós pelos esforços aflitos dos outros em alcançar uma superioridade em relação a nós (...) os vícios inseridos nessa inclinação da cultura, que são maior forma de virulência, tal como, por exemplo, na inveja, ingratidão, malevolência e sentimentos semelhantes (...) podem ser chamados de vícios diabólicos” (*LHPP*, Rousseau I, § 2.5, p. 199-200).

<sup>288</sup> RAWLS argumenta que “O princípio da reciprocidade é formulado e captado pela razão, imaginação e consciência, e não pelo amor próprio. Assim, não é exclusivamente através do amor próprio que se conhece e se segue esse princípio. Contudo, ao sermos movidos pelo amor próprio, estamos dispostos a aceitar o princípio da reciprocidade e a agir com base nele sempre que nossa cultura o puser diante de nós e o tornar inteligível, e sempre que os acordos básicos da sociedade instituírem nossa posição estável de igualdade em relação aos outros (...) por outro lado, o amor próprio não natural ou pervertido (muitas vezes) traduzido simplesmente como vaidade), se mostra em vícios tais como vaidade e arrogância e no desejo de ser superior aos outros, de dominá-los e ser admirados por eles. Seu objeto não natural ou pervertido é ser superior aos outros e subjugar-los” (*LHPP*, Rousseau I, §2. 5, p. 199).

<sup>289</sup> Na ótica de Rawls, Rousseau “é um crítico da cultura e da civilização, buscando diagnosticar aquilo que para ele são os males profundos da sociedade contemporânea e descrevendo os vícios e sofrimentos que esta traz para seus membros. Sua intenção é explicar porque surgem esses males e vícios, e descrever a estrutura básica de um mundo político e social no qual eles não estariam presentes” (*LHPP*, Rousseau I, § 1.2, p. 192).

<sup>290</sup> Rawls afirma que o amor próprio “é uma necessidade que nos manda adquirir uma posição de igualdade em relação aos outros e uma posição tal em nosso círculo de relações que sejamos reconhecidos como indivíduos com necessidades e aspirações que precisam ser levadas em consideração na mesma medida que as de todos os indivíduos. Isso significa que com base em nossas necessidades e ânsias podemos fazer reivindicações que são endossadas pelos outros como formas de imposição legítima de limites sobre sua conduta. Quem necessita desse tipo de aceitação e a solicita dos outros tem de dar a estes o mesmo em troca. Isso porque, por sermos movidos). por esse amor próprio natural, estamos dispostos a conceder exatamente a mesma posição aos outros e reconhecer que eles têm necessidades e reivindicações legítimas que nos

Nas *LHPP*, Rawls, com base nessa visão kantiana de Rousseau,<sup>291</sup> fornece o terreno para uma leitura otimista. A hipótese subjacente ao argumento de Rawls é que, a menos que o amor próprio seja interpretado como um desejo original de igualdade, ao invés de superioridade, a visão de Rousseau seria profundamente pessimista, e a perspectiva do contrato completamente utópica. Assim, o projeto de uma sociedade justa e estável se desmoronaria, a menos que o desejo de igualdade tenha suas raízes na natureza humana. A análise do *CS* mantém a premissa dessa ideia: sua sociedade bem ordenada não é uma mera utopia, mas uma utopia realista.<sup>292</sup>

Rawls não pensa que o contraste banal entre o realismo e o utopismo, como entre o prático e o impossível, seja relevante.<sup>293</sup> Contudo, ele não restringe a utopia de um dispositivo de condenação:<sup>294</sup> o ideal apresentado no *CS* não é apenas a reversão da ordem política atual; ao contrário, tem um verdadeiro valor normativo. Em *LP*, Rawls descreverá sua teoria ideal enquanto uma consideração utópica do mundo, a medida em que não reflete as condições sociais existentes, mas as considera como deveriam ser, e, ao mesmo tempo, realistas, à proporção que não contraria os conhecimentos que possuímos sobre a natureza humana.<sup>295</sup> Acompanhando claramente o pensamento de Rousseau no *CS*, Rawls assumirá que sua frase “os homens como eles são” se refere à natureza moral e psicológica da pessoa, e como essa natureza funciona no interior de uma estrutura de instituições políticas e sociais.<sup>296</sup> Ao afirmar que a natureza humana é boa, significa, portanto, que apenas cidadãos que crescem sob instituições justas agirão para assegurar a permanência

---

impõem limites legítimos desde que – atenção para este elemento essencial – nossa posição de igualdade seja aceita e garantida em acordos sociais” (*LHPP*, Rousseau I, § 2.5, p. 198-199).

<sup>291</sup> Peter Gay assinala na introdução da obra de Cassirer sobre Rousseau o seguinte: “Cassirer elevou a questão Jean-Jacques Rousseau a um novo, mais elevado, patamar. Seu ensaio elegantemente iluminou a relação de fundamentais concepções rousseauianas umas com as outras e com o restante de seu pensamento: da relação entre razão atual e potencial, entre a perfectibilidade do social e a demanda por uma nova sociedade, entre educação e racionalidade, e, mais importante, a relação entre razão e liberdade. Alguns críticos permanecem insatisfeitos; no entanto, o ensaio de Cassirer pode reclamar muito crédito pela substituição do retrato do Rousseau emocional, totalitário e autocontraditório por uma apreciação mais acurada” (CASSIRER, 1999, p. 30-31).

<sup>292</sup> *LHPP*, Rousseau II, § 1.2, p. 215.

<sup>293</sup> Ver SHKLAR, 1969, p. 2.

<sup>294</sup> SKLHAR, 1969, p. 8.

<sup>295</sup> Rawls explica que “(...) A filosofia política é realisticamente utópica quando expande o que comumente pensamos ser os limites da possibilidade política praticável e, ao fazê-lo, nos reconcilia com a nossa condição política e social. Nossa esperança para o futuro baseia-se na crença de que o mundo social permite a uma democracia constitucional razoavelmente justa existir como membro de uma sociedade dos Povos razoavelmente justa” (*LP*, I, §1.1, p. 11)

<sup>296</sup> *LHPP*, Rousseau II, § 1.2, p. 214-215.

de seu mundo social. Graças a Rousseau, sabemos agora que “os limites do possível em questões morais são menos estritos do que pensamos”.<sup>297</sup>

Nesse contexto, a argumentação subsequente de Rawls pretende esclarecer que os princípios da justiça operando através do mecanismo da vontade geral são perfeitamente compatíveis com a natureza humana e os interesses fundamentais do homem, desde que estes também se reflitam na estrutura básica da sociedade e na atividade do legislador.<sup>298</sup>

No que diz respeito ao contrato, Rawls situa a teoria de Rousseau dentro do paradigma da escolha racional, modelo adotado pelo próprio Rawls em *TJ*.<sup>299</sup> O contrato especifica os termos da cooperação a serem consagrados nas instituições da sociedade. Tal cooperação não prejudica de modo algum os membros da sociedade; pelo contrário, a ideia é permitir que os interesses fundamentais de cada pessoa sejam satisfeitos tanto quanto possível, ou seja, de uma forma racional e razoável. Esta distinção entre o racional – referindo-se à racionalidade instrumental, acordo com interesses ou preferências – e o razoável – incluindo aqui uma disposição para a cooperação equitativa – é fundamental: explica que a união entre interesses e justiça na categoria dos interesses fundamentais, não são os interesses dos indivíduos reais inseridos em uma sociedade corrompida pela desigualdade, mas os interesses naturais do homem.<sup>300</sup>

Assim sendo, Rousseau, diferentemente de Hobbes, não identifica esses interesses fundamentais com o impulso de autopreservação e de aquisição, e, em contraposição a Locke, não os identifica com a propriedade – bens, vida e liberdade. Segundo seu entendimento, tanto o amor de si, como o amor próprio podem encontrar uma ótima expressão na sociedade, não no sentido de que os indivíduos possam alcançar o máximo de bem estar, possibilidade excluída por Rawls, mas no sentido de que podem desenvolver tanto a liberdade quanto a perfectibilidade – na perspectiva do amor de si –, e

---

<sup>297</sup> Rawls entende que “o fato de nossa natureza ser boa significa que ela permite a existência de um sistema de instituições justas, estáveis e felizes. No *Contrato social*, Rousseau nos conta como é essa sociedade e de que modo ela poderia se dar. O objetivo da genealogia do vício empreendida por Rousseau no *Segundo discurso* é demonstrar que não é necessário rejeitar a ideia da benevolência natural dos seres humanos. A explicação que ele dá é que o ideal da cooperação social (presente no *Contrato social*) é compatível com nossa natureza se a ideia da benevolência natural for verdadeira. Embora o *Contrato social* de certa forma modifique o pessimismo do *Segundo discurso*, esta última obra oferece o contexto do problema que Rousseau trata na outra” (*LHPP*, Rousseau I, § 4.3, p. 207).

<sup>298</sup> Sobre a figura do legislador no pensamento de Rousseau, Rawls afirma que somente o legislador conheceria “o suficiente sobre a natureza humana para saber de que modo as leis e instituições precisam ser organizadas a fim de transformar as índoles e os interesses das pessoas e com isso fazer com que as ações destas se conformem àquilo que mandam as leis e instituições, desde que se deem as condições apropriadas. E apenas esse tipo de legislador seria capaz de persuadir o povo a seguir as leis acima de tudo” (*LHPP*, Rousseau III, §4. 2, p. 238-239).

<sup>299</sup> Ver COHEN 1986, p. 276-279.

<sup>300</sup> *LHPP*, Rousseau II, §2.2, p. 217.



o desejo igualitário de reconhecimento – na perspectiva do amor próprio.<sup>301</sup> A sociedade baseada no contrato social promove o florescimento das capacidades morais e intelectuais específicas para a humanidade, pois permite às pessoas conduzidas pelo amor próprio corrupto encontrem satisfação na realização de seus desejos, ao mesmo tempo que se permite aos outros o reconhecimento do que se deseja para si mesmos. Finalmente, incentiva as pessoas a aceitarem as restrições necessárias exigidas pela vida social, desde que os outros também as aceitem. Ao contrário de Hobbes,<sup>302</sup> Rousseau estabelece que o caráter mútuo e recíproco da cooperação social estaria enraizado nas predisposições originais do homem.

Nas *LHPP*, Rawls assume uma posição marcante contra a interpretação antiliberal e totalitária de Rousseau.<sup>303</sup> Em sua compreensão, o problema no *CS* é como satisfazer os nossos interesses fundamentais em condições que proporcionem o desenvolvimento de nossa “liberdade cívica e previnam as hostilidades e vícios que podem nos afligir”.<sup>304</sup> A solução de Rousseau é resumida da seguinte forma: dado o fato da interdependência social, é preciso buscar uma forma de associação para pessoas racionais, razoáveis e iguais; que, movidas pelo amor de si e pelo amor próprio, possam realizar um acordo entre si. Assim sendo, o contrato não cria as condições para uma sociedade totalitária. A alienação total do agente à comunidade, juntamente com todos os seus direitos, não pressupõe o sacrifício de seus interesses ou a regulação completa da vida social. Tudo o que é necessário para a estabilidade da sociedade é o senso de justiça, que é a capacidade de compreender e seguir os princípios da justiça baseada no contrato. Esta dimensão estava ausente na análise de Hobbes, enquanto Rousseau, sem recorrer a uma lei natural lockeana, oferece a melhor maneira de concebê-la.

Portanto, o liberalismo político pode reivindicar a autoridade de Rousseau. Sua definição de autonomia como obediência a lei que se estabeleceu a si próprio, está no cerne da teoria política moderna. Rousseau entendeu que a dependência da sociedade é necessária, mas que a dependência de qualquer outra pessoa dá origem à servidão.

---

<sup>301</sup> *LHPP*, Rousseau I, § 4.2, p. 205.

<sup>302</sup> *LHPP*, Rousseau I, § 4.2, p. 206.

<sup>303</sup> Cassirer argumenta que “O *Contrato social* anuncia e glorifica um absolutismo totalmente livre da vontade estatal. Toda vontade individual e particular se quebra diante do poder da ‘volonté générale’. O ingresso no Estado já pressupõe a completa renúncia a todos os desejos particulares” (CASSIRER, 1999, p. 53). Interpretações semelhantes podem ser encontradas em BLOOM (1997, p. 143-167), ESPOSITO (2003, p. 83-111). No entender de Cohen, tais interpretações se limitaram nos exageros do próprio Rousseau, desconsiderando os elementos em que ele ressalta a possibilidade de uma comunidade livre de iguais (COHEN, 2010, p. 35 ss)

<sup>304</sup> *LHPP*, Rousseau I, § 4.4, p. 208.

Somente a dependência total do corpo político torna possível escapar à dependência dos agentes particulares.<sup>305</sup> Nesta perspectiva, ao estabelecer as condições de igualdade e respeito a todos, o contrato está longe de ser um dispositivo artificial, pois corresponde ao anseio humano fundamental pela autonomia. Consequentemente, a sociedade resultante não frustra os interesses individuais; em vez disso, corresponde aos interesses fundamentais do indivíduo enquanto pessoa. Por outro lado, a cidadania na sociedade torna possível passar do instinto a moralidade, formando seres humanos com a capacidade de obedecer as leis que instituem a si mesmos.<sup>306</sup>

O pacto social não só estabelece as condições essenciais para a liberdade civil, “definindo que as leis fundamentais são devidamente baseadas no que é necessário para o bem comum e que os cidadãos são livres para prosseguir os seus objetivos dentro dos limites estabelecidos pela vontade geral”;<sup>307</sup> o que explica a nossa liberdade moral, uma vez que a vontade geral é a nossa própria vontade. Nesse contexto, o fato de que “cada um de nós coloca na comunidade sua pessoa e todo o seu poder em comum sob a direção suprema da vontade geral”<sup>308</sup> não implica nem que nos dissolvamos num todo orgânico ou que desistimos de nossa verdadeira liberdade individual.<sup>309</sup>

#### **4.2. A justiça como equidade: o legado rousseauiano.**

Como o precursor do conceito de autonomia kantiana, Rousseau pode ser considerado uma das principais inspirações para Rawls em *TJ*.<sup>310</sup> No entender de Rawls, “o principal objetivo de Kant é aprofundar e justificar a ideia de Rousseau de que a

<sup>305</sup> Rawls assinala que “O amor de si, em sua forma natural e própria como o amor próprio, é a necessidade de sermos reconhecidos pelos outros como indivíduos com reputação ou posição estável e como membros de nosso grupo social em igualdade com os demais membros. Essa posição significa que com base em nossas necessidades e carências somos vistos pelos outros como indivíduos que têm o direito de fazer reivindicações que eles reconhecerão como limitadoras de sua própria conduta, desde que, naturalmente, tais reivindicações atendam a certas condições de reciprocidade. Movidos por essa forma natural própria do amor próprio, dispomo-nos a conceder aos outros a mesma posição em troca e, portanto, a honrar os limites que nos são impostos pelas necessidades e reivindicações deles” (*LHPP*, Rousseau II, § 2.2, p. 218).

<sup>306</sup> *LHPP*, Rousseau II, § 2.6, p. 220-221.

<sup>307</sup> *LHPP*, Rousseau III, § 3.1, p. 235.

<sup>308</sup> *CS*, livro I, cap. Pléiade, t. III, p. 361.

<sup>309</sup> Segundo Rawls, “(...) Rousseau acredita que a sociedade do pacto social, através das instituições políticas e sociais básicas, gera tanto a liberdade civil como a liberdade moral. O pacto oferece o contexto social essencial para que haja liberdade civil. Supondo-se que as leis fundamentais sejam fundadas naquilo que é necessário para o bem comum, os cidadãos são livres para perseguir seus objetivos dentro dos limites estabelecidos pela vontade geral (...) agimos não apenas em conformidade com a vontade geral, mas também com base em nossa própria vontade. Isso porque votamos livremente, junto com outros indivíduos, no estabelecimento desses limites, e isso ocorre quer tenhamos sido ou não maioria” (*LHPP*, Rousseau III, §3.1/2, p. 235).

<sup>310</sup> Ver HALL 1973, p. 140-146.

liberdade consiste em agir de acordo com as leis que instituímos para nós mesmos”.<sup>311</sup> A posição original, que concebe todas as pessoas como moralmente livres e iguais, está em dívida com Rousseau por meio de Kant, visto que este “tentou dar um fundamento filosófico à ideia da vontade geral proposta por Rousseau”.<sup>312</sup>

Em seu desejo declarado de completar a tradição de Locke, Rousseau e Kant, Rawls cita o *CS* como uma das fontes indispensáveis para a elaboração de sua teoria da sociedade bem ordenada, argumentando que a principal obra política do pensador de Genebra, abriu o caminho para ele combinar as bases contratuais de *TJ* com uma reflexão sobre a estabilidade de uma sociedade justa. Além do mais, Rawls, em *TJ*, é categórico ao assinalar que o contratualismo de Rousseau é fundamental não só para esclarecer como o conceito de igualdade está vinculado com o conceito de liberdade, mas também, a formação das razões que garantem a sobrevivência das instituições ao longo do tempo; enfatizando a ideia de Rousseau que a estrutura básica da sociedade abarca as instituições econômicas, sociais e políticas.

Ainda em *TJ*, Rawls observa no *Émile* de Rousseau, alguns elementos que originaram sua própria teoria do senso de justiça.<sup>313</sup> Desse modo, muito distante de ser uma fonte inspiradora do totalitarismo ou um poderoso inimigo da liberdade, como foi considerado por uma certa tradição liberal da guerra fria,<sup>314</sup> Rousseau aparece como um

---

<sup>311</sup> *TJ*, IV, § 40, p. 225.

<sup>312</sup> *TJ*, V, § 41, p. 233.

<sup>313</sup> Rawls afirma que “Quando as capacidades de entendimento amadurecem e as pessoas passam a reconhecer seu lugar na sociedade, e são capazes de adotar o ponto de vista de outras, elas prezam os benefícios mútuos que decorrem de se estabelecerem condições justas de cooperação social. Temos uma empatia natural para com as outras pessoas e temos uma susceptibilidade inata aos prazeres da solidariedade e do auto-domínio, e isso constitui a base efetiva dos sentimentos morais, quando temos uma compreensão clara das nossas relações com nossos associados, de uma perspectiva geral apropriada. Assim, essa tradição considera os sentimentos morais um produto natural de uma apreciação completa de nossa natureza” (*TJ*, VIII, § 69, p. 402-403).

<sup>314</sup> A ideia de que o pensamento de Rousseau encerra elementos favoráveis à tirania, ao despotismo ou ao totalitarismo, Berlin afirma o seguinte: “A solução de Rousseau é muito ousada, tão audaciosa que sua inerente implausibilidade e absurdo ficam às vezes ocultos pela sua força e ímpeto. Ele procede como um engenheiro ou como um geômetra fanático. Há duas linhas: a da liberdade individual absoluta e a da autoridade social; o que o homem faria se ninguém pudesse impedi-lo nem de fato o impedisse de fazer qualquer coisa que desejasse; e o que é correto que ele faça numa sociedade com certas necessidades e exigências para a sua preservação, segurança e progresso como um todo – necessidades e exigências que frequentemente parecem entrar em conflito violento com a busca de liberdade absoluta de qualquer indivíduo específico. Se essas linhas nunca se encontram, o problema, com suas duas incógnitas, é insolúvel. Em algum ponto, essas linhas devem cruzar: deve haver um ponto central, um e somente um, no qual os desejos do indivíduo e as necessidades da sociedade coincidem com precisão; no qual o indivíduo, agindo com total liberdade, está empenhado em fazer aquilo que constitui a meta de todos os outros homens que agem com igual liberdade – um ponto no qual o bem da sociedade – o bem comum, em prol do qual foi estabelecido o contrato original que tolhe as liberdades individuais – revela de alguma forma se constituir de atividades inteiramente voluntárias dos indivíduos que compõem a sociedade, cada um buscando suas próprias – um ponto, em suma, no qual os homens escolhem livre e voluntariamente (e são, portanto, inteiramente livres) uma ordem rigorosamente determinada” (BERLIN, 2009, p. 172-173).

defensor de uma sociedade justa e estável, concebida como pré-requisito essencial para a verdadeira liberdade. Pela primeira vez na história, ele aparece como precursor do liberalismo político.<sup>315</sup>

A interpretação kantiana da justiça como equidade enfatiza os princípios da justiça como fonte de autonomia. Autonomia, aqui, significa agir a partir de princípios que expressam nossa natureza enquanto seres racionais, livres e iguais, isto é, princípios escolhidos por trás de um véu de ignorância. Respondendo por um senso de justiça – outra maneira de descrever a internalização do cidadão individual dos princípios de justiça bem escolhidos – é a expressão essencial da autonomia moral.<sup>316</sup> Além disso, para garantir as condições necessárias para a autonomia, um objetivo central da justiça como equidade é mitigar a propensão humana natural à inveja, o que prejudica a estabilidade de uma comunidade política.

A inveja, segundo Rawls, “é uma reação à perda de autorrespeito em circunstâncias nas quais seria razoável esperar que alguém se sentisse de outra maneira”.<sup>317</sup> Nesse sentido, na perspectiva rawlsiana, a dimensão da justiça como equidade visa enfatizar os princípios da justiça, e as instituições estabelecidas à luz deles, como a fonte essencial não só de autonomia, mas de autoestima também. Na verdade, um aspecto fundamental do projeto de Rawls, fortemente influenciado por Rousseau, é conceber que as instituições são orientadas por princípios para combater as formas socialmente destrutivas da inveja que surgem devido à falta de autoestima sentida pelos membros mais desfavorecidos da sociedade.

Obviamente, a autonomia e o respeito próprio são condições importantes quando se considera os fins escolhidos como dignos de realização. Em contraste, quando há falta de confiança em si, falta de confiança no próprio valor, surge a sensação de derrota

---

<sup>315</sup> Cohen assinala que a obra de Rousseau prioriza os chamados direitos básicos dos membros de uma comunidade de livres e iguais e retira consequências institucionais desses direitos. Neste sentido, direitos fundamentais estão implícitos na ideia de sociedade da vontade geral, com seu compromisso com uma concepção não agregativa de bem comum. Isso significa que a vontade geral é constitutivamente protetiva desses direitos, os quais comportariam os seguintes direitos básicos: i) segurança e liberdade pessoal e de bens; ii) um nível de bem estar suficiente para não ser obrigado a vender a si mesmo; iii) direitos a independência pessoal (liberdades de consciência, pensamento, religião); iv) direito de participação na política (COHEN, 2010, p. 86).

<sup>316</sup> Rawls afirma que “os membros de uma sociedade bem ordenada, ao avaliarem seus projetos de vida segundo os princípios da escolha racional, vão decidir manter seu senso de justiça na condição de regulador de sua conduta uns com os outros. Haveria, assim, a necessária combinação entre os princípios de justiça que seriam acordados na ausência de informações e os princípios da escolha racional que não são de modo algum escolhidos e que são aplicados com conhecimento pleno. Princípios que são explicados de maneiras tão diferentes podem, a despeito disso, se combinar quando os princípios de justiça são plenamente realizados” (TJ, IX, § 78, p. 450-451).

<sup>317</sup> TJ, IX, § 80, p. 468.

por não poder melhorar suas perspectivas.<sup>318</sup> Assim sendo, Rawls argumenta que um dos aspectos de uma sociedade bem ordenada é mitigar e evitar que os indivíduos se entreguem as condições de apatia e resignação, visto que “a concepção contratualista de justiça sustenta a autoestima dos cidadãos de maneira mais firme do que qualquer outros princípios políticos. No fórum público, cada pessoa é tratada com o respeito devido a um igual soberano”.<sup>319</sup> Explicando melhor, o indivíduo racional não é inicialmente concebido como sujeito à inveja. A posição original é caracterizada por uma preocupação fundamental com as comparações interpessoais; nela, as partes contratantes se concentram exclusivamente em garantir a autonomia.<sup>320</sup> Afinal, os princípios de justiça não devem ser escolhidos em referência a preferências e disposições arbitrárias, como a propensão à inveja. A capacidade de autonomia, ao contrário, é constitutiva da nossa natureza, não é nem incidental, nem arbitrária.<sup>321</sup>

Na sequência de sua argumentação, Rawls assinala que o problema da inveja não pode ser permanentemente ignorado em qualquer teoria da justiça, pois tais sentimentos existem na sociedade, em oposição a informação insuficiente na posição original em que a inveja não tem embasamento. Para Rawls, assim como para Rousseau, as instituições políticas são muitas vezes a causa instigadora básica desses sentimentos. Na verdade, se a estrutura básica da sociedade suscita sentimentos de inveja generalizada, em função das desigualdades permitidas pelos nossos princípios de redistribuição, isso nos dá razão para questionar esses princípios orientadores. Afinal, sentimentos de inveja podem levar a políticas e ações mutuamente destrutivas: “o indivíduo que inveja um outro está disposto a fazer coisas que pioram a situação de ambos, desde que isso reduza o suficiente a discrepância entre os dois”.<sup>322</sup> Em outras palavras, a inveja obscurece a vantagem mútua da cooperação social, desde que não seja orientada por princípios equitativos de justiça. Contudo, Rawls não perde muito tempo avaliando as consequências econômicas ou

---

<sup>318</sup> *TJ*, IX, § 81, p. 468-469.

<sup>319</sup> *TJ*, IX, § 81, p. 470.

<sup>320</sup> *TJ*, III, § 25, p. 123-125.

<sup>321</sup> De acordo com Rawls, “Sem informações bem definidas sobre a configuração de inclinações existente, talvez não fosse possível dizer qual acordo se chegaria, caso se chegasse a algum acordo. Em cada caso, o acordo dependeria da hipótese específica feita sobre tal configuração. A não ser que nos fosse possível demonstrar algum mérito do ponto de vista moral na disposição postulada de psicologias especiais, os princípios adotados seriam arbitrários, não mais seriam resultantes de condições razoáveis. E já que a inveja é, em geral, considerada algo a se evitar e temer, pelo menos quando se torna intensa, parece desejável que, se possível, a escolha de princípios não sofra influência dessa característica” (*TJ*, IX, § 80, p. 465 ).

<sup>322</sup> *TJ*, IX, § 80, p. 466.

distributivas da inveja generalizada. Em vez disso, concentra o seu olhar sobre as consequências psicológicas das comparações interpessoais desfavoráveis.<sup>323</sup>

A partir da caracterização dos três estágios de manifestação da inveja hostil, Rawls volta sua atenção para o segundo estágio – diferenças visíveis na estrutura social de posição e estilo de vida – e levanta o seguinte questionamento: qual a possibilidade desta forma psicologicamente destrutiva na sociedade da justiça como equidade? A resposta é não: “Em uma sociedade bem ordenada, satisfaz-se a necessidade de status por meio do reconhecimento público de instituições justa (...), todos têm status semelhante e garantido ao se reunirem para tratar dos assuntos comuns da sociedade em geral”.<sup>324</sup> O antídoto para a inveja generalizada é, portanto, o reconhecimento institucional público de todos os cidadãos como iguais: o autorrespeito “é fomentado por, certos traços públicos das instituições sociais básicas, de como elas funcionam em conjunto e de como se espera que pessoas que aceitam esses arranjos irão considerar e tratar umas às outras”.<sup>325</sup> Uma hierarquia de inferioridade na vida pública da comunidade, isto é, uma estrutura social que hierarquiza a inferioridade de uma pessoa pelo índice de bens primários, certamente poderá não só ferir seu autorrespeito, mas também provocar a perda de autoestima.<sup>326</sup> Mas, e o impacto de ações distributivas desiguais? Novamente, o segundo princípio de justiça – precisamente as normas instanciadas por ele – destina-se a prevenir a inveja generalizada: “a ordem social não deve instituir e garantir as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhor situação, a não ser que isso seja vantajoso também para os menos afortunados”.<sup>327</sup>

Essa posição de Rawls acerca da aceitação da afirmação de que a igualdade institucional impediria a inveja associada a desigualdade distributiva, poderia gerar um certo ceticismo. No entanto, o elemento principal a ser destacado aqui, é o recurso de Rawls da estrutura básica da sociedade enquanto solução do problema da inveja socialmente destrutiva, pois o objetivo principal das instituições bem ordenadas é diminuir

---

<sup>323</sup> Rawls elenca três condições que incentivam surtos de inveja hostil: “a primeira se refere a estrutura psicológica de pessoas que não têm confiança suficiente no próprio valor e na capacidade de fazer qualquer coisa que valha a pena. A segunda é a de que muitas situações em que essa condição psicológica é sentida de maneira dolorosa e humilhante. A discrepância entre si e os outros se torna visível por intermédio da estrutura social e do estilo de vida da sociedade em questão. Os menos afortunados são, por conseguinte, com frequência obrigados a lembrar-se de sua situação, o que às vezes os leva a fazer uma avaliação ainda mais baixa de si mesmos e de seu modo de vida. E a terceira passa por eles acreditarem que sua posição social não permite nenhuma alternativa construtiva para se opor às circunstâncias privilegiadas dos mais afortunados” (*TJ*, IX, § 81, p. 469).

<sup>324</sup> *TJ*, IX, § 82, p. 477.

<sup>325</sup> *PL*, VIII, § 6, p. 319.

<sup>326</sup> *TJ*, IX, § 80, p. 468.

<sup>327</sup> *TJ*, II, § 13, p. 65.



o impacto de comparações sociais e econômicas desfavoráveis sobre o autorrespeito. Ora, se uma função essencial das instituições políticas é apoiar a autoestima dos cidadãos e, quando esta autoestima individual é assegurada, a satisfação da comunidade é evidente: “um regime bem ordenado diminui o número de ocasiões em que há probabilidade de que os menos favorecidos considerem sua situação empobrecida e humilhante”.<sup>328</sup>

A partir do que foi exposto até aqui, cumpre agora examinar de forma mais detalhada o legado rousseauísta na justiça como equidade. A pergunta a ser respondida é: qual a influência do pensamento de Rousseau no projeto político de Rawls? Um aspecto importante que nos ajuda a responder esse questionamento consiste no aspecto pedagógico que ambos autores compartilhavam acerca da crença de que os cidadãos aprendem os princípios do direito se viverem sob instituições justas. E, talvez, o mais importante, é que somente em circunstâncias institucionais que os cidadãos adquirem motivação para agir com base nesses princípios de justiça. Rawls é particularmente influenciado pela seguinte afirmação de Rousseau no *CS*: “No nascimento das sociedades, diz Montesquieu, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição, e depois, a instituição é que forma os chefes das repúblicas”.<sup>329</sup> Em outras palavras, arranjos institucionais, quando adequadamente projetados, geram o espírito social necessário para mantê-los e, ao nos vincularmos fortemente às instituições, estamos dispostos a trabalhar em prol de sua estabilidade e reforma. Além disso, nos tornamos associados a esses indivíduos cuja autocompreensão está centrada em compromissos políticos similares.

Desse modo, uma multidão de indivíduos é transformada em um povo. Na perspectiva de Rousseau, as instituições mudam a natureza humana, visto que quem se compromete a fundar um povo deve “transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser”.<sup>330</sup> Mas isto não é um processo rápido e fácil. Parte do equívoco e desapontamento sobre o papel do legislador na filosofia política de Rousseau é resultante da superestimação da eficácia desses momentos fundadores descritos por Rousseau no *CS*.<sup>331</sup> Rawls considera que a autonomia política ou, conforme Rousseau, a soberania da

<sup>328</sup> *TJ*, IX, § 81, p. 471.

<sup>329</sup> *CS*, livro II, cap VII, Pléiade, t. III, p. 381.

<sup>330</sup> *CS*, livro II, cap. VII, t. III, p. 381.

<sup>331</sup> Nas *LHPP*, Rawls afirma que “No modo como Rousseau introduz o legislador, fica claro que ele não parte do pressuposto de que um simples contrato de alguma espécie entre as pessoas seja transição suficiente de uma fase pré-política para uma sociedade cujas instituições básicas se conformem aos termos indispensáveis do pacto social. Não poderia ser essa a maneira pela qual um povo da fase primitiva da história, conforme o *Segundo discurso* - na sociedade livre, igualitária e justa do estado de natureza -, seria transformado em cidadãos com uma vontade geral. As instituições que configuram a vontade geral são projetadas pelo



vontade geral, surge ao longo do tempo. Daí a necessidade se abordar a questão numa perspectiva prioritariamente histórica, pois “O ideal de uma constituição justa é sempre alguma coisa da qual é possível caminhar”.<sup>332</sup>

Rawls observa que à proporção que a estrutura básica é estabelecida, e evolui ao ponto em que é considerada razoavelmente, mas não perfeitamente justa; a comunidade política viverá uma espécie de equilíbrio estável, visto que as próprias instituições gerarão o apoio necessário para a sua preservação. Isso, mais uma vez, reflete a referência anterior de Rousseau a Montesquieu.<sup>333</sup> Nesta perspectiva, a questão retrocede às origens de fundo, pois o legislador apenas introduz os laços do sentimento compartilhado. A maior parte do trabalho de socialização é realizada pela estrutura básica justa à medida que evolui ao longo do tempo: “o Estado em algum sentido cria os cidadãos, e não o contrário”.<sup>334</sup>

Partindo justamente da consideração de que a natureza humana é maleável, Rousseau apresenta, nos livros I e II do *CS*, uma posição mais otimista. O foco de sua argumentação é a reconciliação da natureza humana com um meio político igualitário. Assim, o *CS* começa por descrever o quadro institucional básico de um legítimo, justo e estável regime político. Um regime em que o inflamado e maligno amor próprio, cujo traços característicos – vaidade, ganância, vontade de dominação e sentimento de dependência – fartamente explorados por Rousseau no *DOI*, não estaria presente. Mas, por que exatamente o mundo social do contrato social é legítimo, justo e estável? De início, podemos afastar uma possível resposta que defende que a estabilidade política exigiria uma ampla e completa ausência de interesse próprio. De fato, há uma longa tradição de estudiosos de Rousseau que o coloca diretamente na tradição dos antigos, para quem a experiência do patriotismo imersivo – a abolição do interesse próprio – é a pré-condição essencial para a estabilidade política.<sup>335</sup> Essa visão é simplesmente insustentável.

---

legislador, que persuade o povo de que sua autoridade é de ordem superior e com isso faz com que sejam aceitas as leis por ele propostas. No momento oportuno, as gerações posteriores passam a ter e a perpetuar uma vontade geral. Uma vez que a sociedade esteja instituída e em funcionamento, passa a estar em equilíbrio estável: suas instituições geram nos indivíduos sobre os quais exercem autoridade a vontade geral necessária para mantê-la durante as gerações subsequentes” (*LHPP*, Rousseau III, § 4.4, p. 241).

<sup>332</sup> *PL*, IX, § 3.3, p. 401.

<sup>333</sup> De forma similar, Cohen afirma “que a socialização em uma ordem democrática leva à formação da vontade geral” (COHEN, 1986, p. 280). Melzer acrescenta que “a consciência moral é uma criação artificial do Estado” (MELZER, 1990, p. 106).

<sup>334</sup> MELZER, 1990, p. 189.

<sup>335</sup> Habermas afirma que “(...) O pacto social exige uma transmissão de propriedade sem reservas, o *homme* ressurgue no *citoyen*. Rousseau desenvolve a pouco burguesa ideia de uma penetrante sociedade política, em que a esfera privada autônoma, a sociedade civil burguesa emancipada do Estado não tem lugar (...) em decorrência disso, a vontade comunitária não provém da concorrência dos interesses privados; uma tal *volonté de tous* corresponderia ao modelo liberal sob o pressuposto da autonomia privada (...) a *volonté générale* como *corpus mysticum* está ligada ao *corpus physicium* do povo unânime reunido. A ideia do

A premissa inicial das *LHPP* de Rawls é que Rousseau deve ser recuperado de forma decisiva pela modernidade.<sup>336</sup> A marca por excelência da era moderna é a existência de interesses separados dos interesses da comunidade; Este é um dos traços característicos do modo de vida na sociedade burguesa. Ora, se a possibilidade de uma comunidade política justa e duradoura depende do reconhecimento institucional e da legitimação desses interesses essencialmente privados, então Rousseau é um filósofo da era moderna. Com certeza, o que Rawls mostra claramente nas *LHPP* é que a psicologia da cidadania de Rousseau é completamente moderna. Ele, Rousseau, considera de forma produtiva a tensão permanente no coração do cidadão entre o interesse próprio e o interesse comum. Na verdade, a emergência do interesse próprio é algo exclusivamente moderno e, em última instância, motivo de celebração de Rousseau, pois é precisamente a inevitabilidade do interesse próprio que torna possível a virtude.<sup>337</sup> Assim, não se pode privilegiar o geral sobre o particular, se este último inexistente. Aqui, mais uma vez, é precisamente essa tensão psicológica que torna possível a virtude e, com ela, a liberdade. Este é o significado da nota de rodapé no livro II, 3.2 do *CS*: “Se não houvesse interesses diferentes, o interesse comum dificilmente seria sensato, uma vez que nunca encontraria obstáculos: tudo correria por si, e a política deixaria de se tornar uma arte”.<sup>338</sup>

De forma semelhante, vejamos agora as linhas icônicas de abertura do *CS*, essenciais para a interpretação de Rawls: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve”.<sup>339</sup> Isso significa que Rousseau admite que, na primeira fase, o regime político estável, legítimo e feliz, não pode apoiar-se sobre o tipo de autossacrifício heroico dos regimes antigos. O interesse próprio não dever sucumbir

---

plebiscito permanente é concebida por Rousseau no quadro da polis grega: lá o povo estava de algum modo reunido ininterruptamente na praça; assim também, aos olhos de Rousseau, *a place publique* se torna fundamento da constituição (HABERMAS, 1984, p. 119-122).

<sup>336</sup> Segundo Hegel, “É o Estado a realidade em ato de liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem imensa força e profundidade: permitem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio” (HEGEL, 2005, p. 225-226).

<sup>337</sup> *CS*, livro I, cap. VIII, Pléiade, t. III, p. 364.

<sup>338</sup> *CS*, livro II, cap. III, Pléiade, t. III, p. 371.

<sup>339</sup> *CS*, livro I, Pléiade, t. III, p. 351.

totalmente à categoria do direito. Afinal, os seres humanos são permanentemente, inevitavelmente autointeressados e, assim, o regime político estável deve reservar um lugar significativo para a busca do interesse próprio. É porque Rousseau reconhece esse fato, a permanência da paixão pelo interesse próprio, que Rawls afirma que seu raciocínio no *CS* é realista porque sinaliza para o que é possível. Em outras palavras, as primeiras linhas do *CS* dão impressão de que Rousseau trata do interesse próprio como um fato neutro sobre a constituição dos sentimentos dos cidadãos.

O entendimento de que Rousseau é um teórico da sociedade burguesa é relativamente recente.<sup>340</sup> De um modo geral, os teóricos tratam o aparecimento do interesse burguês como uma tragédia moral: Rousseau desejava que as coisas fossem profundamente diferentes.<sup>341</sup> Por quê? Porque pensa-se que o burguês é incapaz da totalidade que caracteriza o selvagem no estado de natureza e o patriota na assembleia política: “aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem nem cidadão”.<sup>342</sup> Nesta passagem do *Emílio*, muitos intérpretes de Rousseau veem a condenação total e absoluta da modernidade burguesa. Daí considerarem que Rousseau compreende a vida política como o espaço de uma unidade profunda e orgânica – em que a formação de um povo particular é realizada por um legislador desconhecido – ou como o local de conflitos intratáveis e destrutivos entre indivíduos burgueses e entre várias facções.<sup>343</sup> De acordo com essa imagem convencional de Rousseau, a alternativa para essa condição humana apontaria para o coletivismo radical ou atomismo individualista, visto que desconsidera a possibilidade realista de seu pensamento na modernidade, enfatizando apenas o seu caráter trágico.

No entanto, observa Rawls, uma interpretação de Rousseau não pode ser reduzida apenas a abordagem das duas polaridades – a do indivíduo sensível e solitário e do patriota robusto e estoico – em torno das quais gira o seu pensamento. Assim, em suas *LHPP*, Rawls aponta um caminho mais construtivo e frutífero para a filosofia política de Rousseau. Assinala que a possibilidade psíquica do interesse próprio não é uma tragédia moral devastadora para Rousseau, pois, na verdade, trata-se da pré-condição da virtude. Nem o solitário, nem o patriota podem ser descritos corretamente como virtuosos, porque o primeiro é escravo do instinto e o segundo é escravo do dever.

<sup>340</sup> Ver DANNHAUSER 1996, p. 4-20.

<sup>341</sup> Ver BLOOM 1996, p. 144-168.

<sup>342</sup> *Émile*, livro I, Pléiade, t. IV, p. 249-250

<sup>343</sup> Ver KAUTZ 1997, p. 250-274.

### 4.3. Vontade geral, virtude e razão pública.

A partir do que foi exposto no tópico anterior, podemos levantar o seguinte questionamento: o que torna possível a legitimidade e a estabilidade no mundo moderno? Na perspectiva rousseauina, a legitimidade e a estabilidade do mundo moderno só seriam possíveis se suas instituições políticas fossem genuinamente favoráveis à liberdade e ao autodesenvolvimento de todos os cidadãos. Este interesse na liberdade é a chave interpretativa para compreender Rousseau, pois, este afirma que: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres”.<sup>344</sup> Assim sendo, em um mundo social legítimo e estável, as instituições compartilhadas não são expressão de interesses sectários de um ou de vários grupos poderosos, como Rousseau acreditava que seria o contexto da Europa de seu tempo. Em vez disso, as instituições políticas através de suas políticas públicas devem garantir a liberdade e a igualdade de todos.<sup>345</sup> Em outras palavras, as instituições são legítimas e estáveis desde que assegurem o interesse básico e fundamental da liberdade ou as condições para o autodesenvolvimento daqueles sobre quem exercitam a coerção.<sup>346</sup>

O que Rousseau defende nas partes I e II do *CS*, é que no regime legítimo democrático, a obediência, na verdade, é uma forma de auto-obediência porque as pessoas obedecem às leis que atribuem a si mesmas em razão do interesse na preservação da liberdade e das condições de autodesenvolvimento e autoaperfeiçoamento de suas faculdades ao longo do tempo. Daí, explica Rousseau, a vontade geral expressar precisamente esse desejo de todos por causa dos interesses compartilhados em nossa liberdade e autodesenvolvimento. É o fato desses interesses comuns que tornam possível a vontade geral; sem eles, a vida política, sob as condições da modernidade, não seria possível.

A vontade geral, portanto, só quer o que todos os cidadãos devem desejar. Por quê? Porque a vontade geral é o bem comum,<sup>347</sup> entendido como condições políticas

<sup>344</sup> *CS*, livro I, cap. IV, *Pléiade*, t. III, p. 357.

<sup>345</sup> *CS*, livro II, cap. IX, *Pléiade*, t. III, p. 391.

<sup>346</sup> Cohen esclarece que a capacidade para a liberdade, em Rousseau, significa resistir às inclinações. Isto significa que a causa que determina a vontade é o julgamento, e o que causa o julgamento é a faculdade da inteligência, o poder de julgar, a suspensão das inclinações. Assim, a base da natureza do agente moral é a capacidade de agir como agente responsável. Por essa razão, renunciar à liberdade é como renunciar à capacidade de ser humano, de possuir direitos de humanidade e deveres (COHEN, 2010, p. 28).

<sup>347</sup> Glen Allen defende que a ideia da vontade geral é um critério utilitarista: “a vontade geral é de fato nada mais que um critério para a decisão social, o critério do maior bem, do maior número, segundo o qual se assume que cada indivíduo deseja seu próprio bem” (ALLEN, 1961, p. 265). De acordo com Rawls, “Para

necessárias para a realização dos interesses comuns dos cidadãos sob as condições da liberdade e do desenvolvimento pessoal. A própria vontade geral não tem conteúdo, não faz sugestões tangíveis ou concretas sobre o que a vontade geral exige na prática: isso deve e pode ser determinado pelos cidadãos em conjunto.<sup>348</sup> Desse modo, a vontade geral é uma maneira de descrever um conjunto de condições institucionais, isto é, condições propícias à liberdade e autodesenvolvimento de todos os cidadãos. Ela, a vontade geral, é sempre reta porque se confunde com a ideia de bem comum.<sup>349</sup>

Como demonstramos anteriormente, Rousseau não deplora o interesse próprio, pois trata-se de um fato inevitável da natureza humana. Neste sentido, em se tratando de legitimidade e estabilidade, todo pacto social deve reservar uma espaço significativo em sua realização. Mas, ele lamenta a manifestação de um certo tipo de interesse próprio, o que o leva a fazer a distinção entre forças produtivas e improdutivas do interesse próprio. Mas, quais os recursos que Rousseau fornece para desenhar essa distinção? Ele diz que “se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento da sociedade, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou . (...) e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir”.<sup>350</sup> Portanto, é unicamente em termos deste interesse comum que a sociedade dever ser governada.

A passagem acima é fundamental para o argumento que Rawls apresenta nas *LHPP*. Nela, Rousseau reafirma sua ideia de que todas as pessoas, em virtude de sua humanidade, têm um interesse básico no livre auto-aperfeiçoamento. Isto, no entender de Rawls, é congruente com a perfectibilidade, capacidade exclusivamente humana descrita pelo pensador de Genebra no *DOI*. Neste sentido, a perfectibilidade é uma parte essencial do que nós somos. Portanto, conflitos de interesses são contingentes, pois existe uma

---

Rousseau, o bem comum (que é determinado pelas condições sociais necessárias para que realizemos nossos interesses comuns) não pode ser definido em termos utilitaristas” (*LHPP*, Rousseau III, §1.2, p. 229).

<sup>348</sup> Rousseau afirma que “há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a mais e os a menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (*CS*, livro II, cap. III, Pléiade, t. III, p. 371)

<sup>349</sup> Rousseau assinala que “a vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe e mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, por em balanço a tentação das vantagens presentes sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo” (*CS*, livro II, cap. VI, Pléiade,, t. III, p. 380).

<sup>350</sup> *CS*, livro II, cap. I, Pléiade, t. III, p. 368.

necessária conciliação entre os interesses dos particulares.<sup>351</sup> Rousseau vai ainda mais longe ao asseverar que há também uma simetria natural entre os interesses dos indivíduos e o bem comum da comunidade política, ou seja, os indivíduos não poderiam ter interesses diferentes da comunidade porque a comunidade não tem outros interesses além dos interesses dos particulares.<sup>352</sup>

O resultado de todo esse processo é surpreendente, pois até o burguês está sujeito a unidade: Como exatamente? Com base na análise precedente, está claro que Rousseau não pensa a vontade particular e a vontade geral como duas formas diferentes de vontade ou duas formas diferentes de querer. Ambas são compreendidas como vinculadas estreitamente ao exercício do poder político. Mas, fundamentalmente, são expressões do nosso interesse básico no livre aperfeiçoamento.<sup>353</sup>

A imagem de uma unidade burguesa é um ideal distante para Rousseau, visto que certos sistemas de crenças, como por exemplo, a ganância capitalista e o fanatismo religioso, têm o efeito de obscurecer o que a busca real e autêntica do interesse próprio exige. Embora compartilhem um interesse subjacente em nosso livre aperfeiçoamento, encontramos-nos divididos sobre como alcançar tal condição, pois nossas crenças, ou melhor, nossas doutrinas abrangentes, em razão da forte exigência na tomada de decisões imediatistas, nos arrastam para o que nos é mais vantajoso, reforçando a visão de que o nosso próprio bem é inconciliável como o bem dos outros. Enfim, o cumprimento do interesse próprio é um jogo de soma zero.<sup>354</sup>

---

<sup>351</sup> Em nota à tradução brasileira do *CS*, L.G. Machado observa que “não se supõe, pois, para que se estabeleça a vontade geral, qualquer acordo consciente e deliberado. Mesmo no concerto tácito ou não preparado das opiniões particulares (necessariamente discordantes, posto que correspondendo a impulsos individuais e a interesses privados), ela emerge natural e espontaneamente, pois que subjaz em todas as consciências capacitadas a exprimir-se” (ROUSSEAU, 1973, p. 53).

<sup>352</sup> Segundo Rousseau, “o soberano, sendo formado tão só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles, e, conseqüentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros (...) e, também prejudicar a nenhum deles em particular” (*CS*, livro I, cap. VII, *Pléiade*, t. III, p. 363).

<sup>353</sup> É preciso não perder de vista a diferença entre o que Rousseau chama de vontade geral e vontade particular: “Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos” (*CS*, livro II, cap. IV, *Pléiade*, t. III, p. 373).

<sup>354</sup> Rousseau argumenta que “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a



A grande preocupação de Rousseau é expor que não devemos deixar que nossas crenças nos levem a uma visão de curto prazo. Não devemos deixar que nossas crenças minem a possibilidade das vantagens mútuas da cooperação política. É fácil observar como esse erro se manifesta na prática política real: determinados cidadãos buscam se apropriar dos instrumentos do poder político para satisfazer os seus próprios interesses, mas são demasiados míopes para reconhecerem que, no meio plural, esta não é uma perspectiva sustentável ao exercício do poder político.<sup>355</sup> Esses cidadãos desconhecem o fato de que esse comportamento sectário pode eventualmente virar-se contra eles. E, assim, ao assumirem posições que, por exemplo, prejudicam políticas públicas necessárias ao livre desenvolvimento de todos, serão forçados à liberdade.<sup>356</sup> Apesar da linguagem inflamada, Rousseau revela grande intuição ao perceber a riqueza desse aspecto teórico.

O aspecto fundamental da lógica do argumento é a possibilidade de superação desse antagonismo existente nos interesses mais profundos que compartilhamos. Assim, torna-se inócua a dicotomia entre o solitário e o patriota. Em vez disso, a posição mais produtiva e relevante a ser adotada, é a que reconhece essa tensão na filosofia política de Rousseau entre o burgês e o cidadão. Entre aquele que persegue obstinadamente seus interesses próprios – que procura insistentemente se apropriar dos instrumentos do poder político –, e o potencial existente para a realização do bem comum, isto é, para a criação de condições e instituições propícias ao livre aperfeiçoamento de todos. A nosso ver, essa interpretação é mais produtiva e interessante porque as duas possibilidades nela presentes fazem parte do mesmo universo moral, ou seja, essa tensão entre o burguês e o cidadão tem lugar na esfera política da comunidade.

---

expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão resultado menos geral. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular” (CS, livro II, cap. II, Pléiade, t. III, p. 371-372).

<sup>355</sup> Rousseau pondera que “Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo despende um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o soberano e rompe o tratado social. Reside aí o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem” (CS, livro III, cap. I, Pléiade, t. III, p. 421).

<sup>356</sup> Rousseau entende que “é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos” (CS, livro I, cap. VII, Pléiade, t. III, p. 364).



Esse aspecto central do argumento de Rousseau parece sugerir que a ascensão do geral sobre a vontade particular ocorre de forma mais consistente no transcurso do tempo, pois as instituições tendem a transformar de forma equânime as visões de mundo e os valores dos indivíduos que vivem sob suas influências, ou seja, devem transformar a parcialidade instintiva em uma vontade de igualdade. Em certo sentido, isto explicaria o sentido liberal das instituições descritas por Rousseau nas partes I e II do *CS*, cujas características devem precisamente ter esse efeito. Em outros termos, a sociedade da vontade geral, cujos atos e políticas públicas são expressões genuínas da vontade geral, deve, de acordo com o princípio filosófico defendido por Rousseau, ser a vontade geral suprema nos corações dos cidadãos. Se as instituições educam, é razoável acreditar que os sistemas de crença não construtivas e sectárias serão transformadas pelo vínculo com elas.

Após essa breve caracterização do sentido e significado da vontade geral no *corpus* teórico rousseauiano, cumpre agora examinar a influência de Rousseau na formação da ideia de sociedade bem ordenada em Rawls, a partir da relação que este último estabelece entre seu conceito de razão pública e o conceito de virtude do primeiro.<sup>357</sup>

O que Rousseau chama de virtude,<sup>358</sup> Rawls denomina de autonomia plena. Mas a estrutura de ambos os conceitos parece ser a mesma, isto é, a virtude e a plena autonomia são alcançadas nas ocasiões em que a vontade particular é subsumida sob a vontade geral. Em *PL*, Rawls assinala que a autonomia plena “é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que esses cidadãos dariam a si próprios, caso se deixassem representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais”.<sup>359</sup> Podemos, intuitivamente, querer ver nossa própria doutrina abrangente institucionalizada na estrutura básica, em razão de seus benefícios e em detrimento de todos os outros indivíduos. No entanto, a autonomia plena é a expressão do nosso compromisso com princípios e condições políticas e sociais que favoreçam o livre desenvolvimento pessoal de todos os cidadãos,

---

<sup>357</sup> Em seu artigo “Rawls on Rousseau and the General Will”, Brooke pondera que os princípios de justiça rawlsianos, que conectam autointeresse, imparcialidade e o foco nas regras gerais, são apresentados estruturalmente de forma análoga à noção de vontade geral de Rousseau. Ver Brooken, 2015, p. 419-430.

<sup>358</sup> Bignotto esclarece que não se pode perder de vista que, em Rousseau, não há um sentido único de virtude: “Há entre o indivíduo e o cidadão uma tensão que não parece ser inteiramente resolvida senão em momentos muito especiais da história. No *Contrato Social*, Rousseau investiga as condições em que esse encontro pode se dar de forma harmoniosa. Fora, porém, dessa configuração ideal, convivem no pensador genebrino dois modelos de vida que, sem ser excludentes, apontam para realidades bastante distintas. De um lado está a polis antiga com suas realizações; de outro, as pequenas comunidades familiares fechadas que realizam o ideal de autarquia” (BIGNOTTO, 2010, p. 109).

<sup>359</sup> *PL*, II, § 6.1, p. 77.

independentemente de suas crenças privadas ou do arranjo dos fins escolhidos. Neste sentido, Rousseau e Rawls estão trabalhando na mesma tradição, e suas respectivas filosofias, apesar de suas muitas diferenças, compartilham os mesmos objetivos: a liberdade e a igualdade.<sup>360</sup>

Essa afinidade entre Rousseau e Rawls é plenamente reconhecida por este último. Uma prova cabal desse vínculo fica evidente na seguinte passagem do *PL*: “a razão pública, com seu dever de civilidade (...), de certa forma é reminiscente do Contrato Social de Rousseau. Ele entendeu o voto como um ato que idealmente expressa nossa opinião sobre qual das alternativas é a melhor para promover o bem comum”.<sup>361</sup> Assim, a razão pública é a razão dos cidadãos porque estes tentam explicar suas preferências políticas aos seus companheiros, de forma que todos possam endossar, levando-se em conta, em primeiro lugar, a moralidade religiosa ou filosófica privada de cada parte; em segundo, e mais relevante, o interesse de cada uma das partes em seu livre desenvolvimento. A razão pública, em outras palavras, é a expressão mais completa e essencial da plena autonomia, pois é preciso aprender a pensar e falar com referência ao bem comum, entendido como as condições institucionais que favorecem o autodesenvolvimento livre e universal, evitando a referência exclusiva aos princípios dogmáticos do sistema de crenças privado. Esta é a ação mais indispensável quando se trata da questão da estabilidade política. E é esta transformação psíquica tão essencial e almejada por Rousseau, que Rawls procura aprofundar.

Adotando visivelmente uma atitude rousseauiana em relação à questão da socialização política, Rawls acredita que as instituições bem ordenadas tendem a liberalizar as tendências autoritárias e dogmáticas das doutrinas abrangentes com as quais os indivíduos entram em contato. Em *PL*,<sup>362</sup> descreve precisamente essa transformação salutar realizada pelas doutrinas abrangentes na fundamentação e viabilização da justiça e da

---

<sup>360</sup> Patrick Ryley defende que Rousseau buscou estabelecer um ponto de equilíbrio entre a chamada liberdade moderna do indivíduo, que se exprime na ideia de vontade, e a igualdade característica da antiguidade, simbolizada no conceito de geral. (RYLEY, 2006, p. 127 ss).

<sup>361</sup> Essa afirmação Rawls no *PL* (*PL*, VI, § 2.4, p. 219-220), expressa, de certa forma, a posição de Rousseau no livro IV.2.8 do *CS*: “O cidadão que consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra a sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral. Quando, pois domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre” (*CS*, livro IV, cap. II, Pléiade, t. III, p. 440-441).

<sup>362</sup> *PL*, VII, § 5, p. 268-271.

estabilidade, situação que não passou despercebida aos olhos de Rousseau. Em outras palavras, em seu percurso teórico, mas precisamente de *TJ* para *LP*, Rawls compartilha essa visão essencialmente rousseauiana: que a estrutura básica constitui o indivíduo enquanto cidadão, e que, por extensão, a ausência de uma estrutura básica impede a emergência completa do sentido moral necessário à cidadania.

Na verdade, os princípios de justiça orientam eficazmente a conduta dos cidadãos, desde que publicamente promulgados, isto é, institucionalizados na estrutura básica. Nesta linha de raciocínio, Rawls afirma que “a educação moral foi regida pelos princípios do direito e da justiça com os quais concordaria numa situação inicial na qual todos tivéssemos uma igual representação como pessoas morais”.<sup>363</sup> Em seguida, reitera que os princípios de justiça “regem as práticas de instrução moral em uma sociedade bem ordenada”.<sup>364</sup> Portanto, segue-se que, para Rawls, assim como para Rousseau, ao viver-se sob princípios de justiça adequados e, sendo educados por eles, há um efeito transformador sobre a consciência dos social cidadãos.<sup>365</sup>

É preciso enfatizar um pouco mais a ideia exposta acima, principalmente às questões relativas à comunidade e a razão pública. Partindo do pressuposto que Rousseau e Rawls reconhecem que os cidadãos individuais muitas vezes cometem erros sobre o que é mais favorável ao bem comum, pois, em se tratando da prática política real, na maioria das vezes deixam o interesse privado ou particular ditar os padrões de votação pública; de forma diferente, em uma sociedade bem ordenada, prevalece a razão deliberativa à vontade geral. Segue-se, então, que esses eleitores que votaram de forma equivocada são “forçados a ser livres” para permanecerem obedientes às leis prescritas por eles próprios, tendo em vista o tipo de igualdade e imparcialidade constitutivas do contrato social.<sup>366</sup>

---

<sup>363</sup> *TJ*, IX, § 78, p. 451.

<sup>364</sup> *TJ*, IX, § 78, p. 452.

<sup>365</sup> Para Rawls, “A aceitação dos princípios do direito e da justiça gera os laços de amizade cívica e define as bases da civilidade em meio às disparidades que persistem. Os cidadãos conseguem reconhecer a boa fé e o desejo de justiça uns dos outros, mesmo que o acordo ocasionalmente possa romper-se no tocante a questões institucionais e, decerto, no que se refere a muitas questões de política pública” (*TJ*, IX, § 78, p. 454).

<sup>366</sup> É significativa a influência de Rousseau sobre o pensamento de Rawls no que se refere à concepção deste último de razão pública. Por isso, não devemos ficar surpresos ao descobrir que Rawls também tem sua própria versão do princípio “forçado a ser livre”. Vejamos, por exemplo, essa passagem frequentemente desconsiderada em *TJ*: “a consciência de uma pessoa está equivocada quando ela procura nos impor condições que transgridem os princípios com os quais concordaríamos em tal situação.. E podemos resistir aos planos dessa pessoa de maneira que seria autorizada quando o conflito é visto daquela perspectiva. Não temos de respeitar literalmente a consciência de determinado indivíduo. Devemos respeitá-lo como pessoa e o fazemos limitando seus atos, quando isso se torna necessário, somente quando fazê-lo é permitido pelos princípios que ambos reconheceríamos. Na posição original, as partes aceitam responsabilizar-se pela concepção de justiça escolhida. Não há transgressão à nossa autonomia, contanto que os princípios dessa concepção sejam seguidos de forma apropriada. Ademais, esses princípios estipulam que em muitas ocasiões não podemos transferir para outrem a responsabilidade pelo que fazemos. Os que têm autoridade são

De um modo geral, concepção da ideia de sociedade bem ordenada de Rawls objetiva alcançar o bem da comunidade de uma maneira que evoca muito Rousseau. Em *TJ*, há uma passagem representativa que expressa com propriedade esse entendimento: “os membros de uma sociedade bem ordenada têm o objetivo em comum de trabalhar juntos para concretizar sua própria natureza e a dos outros membros de maneiras permitidas pelos princípios de justiça”.<sup>367</sup> Em seguida, acrescenta que “Cada cidadão quer que todos (inclusive ele mesmo) ajam segundo os princípios com os quais todos concordariam (...) quando todos agem com justiça, todos encontram satisfação precisamente na mesma coisa”.<sup>368</sup> A princípio, poderia se objetar que essa passagem estaria em desacordo com os postulados essenciais do contrato social de Rousseau. Mas, não podemos perder de vista que a natureza moral de uma pessoa só pode emergir e ser plenamente expressa através de sua cidadania, ou seja, agindo à luz de princípios de cooperação em busca da realização e manutenção de estruturas institucionais justas. E assim, da mesma forma que Rousseau, Rawls acredita que a integridade – o bem completo - do indivíduo depende de sua adesão à sociedade bem ordenada.

A natureza humana é social, e este não é um ponto trivial. Rawls tem o cuidado de enfatizar que a sociabilidade humana não significa simplesmente que “a sociedade é necessária à vida humana; ou que, ao viverem em uma comunidade, os seres humanos tenham necessidades e interesses que os incentivem a trabalhar juntos em troca de vantagens mútuas”.<sup>369</sup> A visão de nossas instituições comuns como exclusivamente instrumentais é rejeitada. Em vez disso, “os seres humanos (...) têm fins últimos compartilhados e prezam suas instituições e suas atividades em comum como bens em si mesmos”.<sup>370</sup> O que, exatamente, significa para Rawls o valor intrínseco de instituições compartilhadas? Que é apenas vivendo sob instituições justas e agindo à luz de seus princípios norteadores, que nossa natureza como pessoas livres e iguais são plenamente realizadas. Esta é a confluência do bem individual e coletivo: “Disso decorre que a atividade coletiva de prover a justiça é a forma predominante de florescimento humano,

---

responsáveis pelas políticas que procuram executar e pelas instruções que baixam. E aqueles aceitam executar ordens injustas ou acumpliciar-se com intenções malignas, não podem, em geral, alegar ignorância ou que a culpa seja apenas daqueles que se encontram em posições superiores” (*TJ*, IX, § 78, p. 455).

<sup>367</sup> *TJ*, IX, § 79, p. 462.

<sup>368</sup> *TJ*, IX, § 79, p. 462.

<sup>369</sup> *TJ*, IX, § 79, p. 458.

<sup>370</sup> *TJ*, IX, § 79, p. 458.

pois, dadas certas condições favoráveis, é por meio da manutenção desses arranjos públicos que as pessoas expressam melhor sua natureza”.<sup>371</sup>

Por fim, segundo Rawls, “os membros de uma sociedade bem ordenada têm o objetivo em comum de trabalhar juntos para concretizar sua própria natureza e a dos outros membros de maneiras permitidas pelos princípios de justiça”.<sup>372</sup> Isso nos remete, ainda que brevemente, à discussão sobre a base institucional do autorrespeito, e a algumas hesitações anteriores sobre a capacidade das instituições para amenizar a inveja associada às formas distributivas e econômicas da desigualdade. O ponto fundamental a ser destacado aqui, é o seguinte: que além do mero reconhecimento institucional de nosso status como iguais, há também um *ethos* de justiça que anima as interações políticas dos cidadãos. E quando, no *PL*, Rawls menciona o surgimento de tal *ethos* – do esforço dos indivíduos com a evidente intenção de fazer sua parte na realização e manutenção de instituições justas – faz referência explícita a Rousseau.<sup>373</sup> Assim, afirma Rawls, “os membros da comunidade têm um senso de justiça em comum e estão unidos por laços de amizade cívica (...) Na vida cotidiana os deveres naturais são honrados de maneira que os mais favorecidos não façam uma exibição ostentatória de sua condição social superior”<sup>374</sup> porque uma sociedade bem ordenada “satisfaz-se a necessidade de status por meio do reconhecimento público de instituições justas, juntamente com a vida plena e diversificada das tantas comunidades de interesses autônomas que as liberdades iguais permitem”.<sup>375</sup>

#### **4.4. Restrições formais ao conceito de justo: a recusa do princípio utilitarista.**

Ao destacar a ideia de amor próprio em Rousseau, Rawls, em sua argumentação contra o utilitarismo, busca enfatizar que o uso dessa categoria impõe restrições formais ao conceito de justo. Podemos denominar esse recurso de exigências do comprometimento. A justificativa para a utilização desse recurso se refere à relevância que Rawls atribui a noção de amor próprio elaborado por Rousseau, objetivando esclarecer os termos da afirmação pública da autoestima de todos os indivíduos, enquanto condição necessária para a concepção dos próprios agentes enquanto atores intencionais. Nesse sentido, essas exigências do comprometimento nem sempre tiveram sua relevância

---

<sup>371</sup> *TJ*, IX, § 79, p. 463.

<sup>372</sup> *TJ*, IX, § 79, p. 462.

<sup>373</sup> *PL*, II, § 7.5, p. 86.

<sup>374</sup> *TJ*, IX, § 81, p. 470.

<sup>375</sup> *TJ*, IX, § 82, p. 477.

reconhecida de maneira satisfatória.<sup>376</sup> A consequência dessa análise de Rawls é que as sociedades que não estão em conformidade com os seus princípios de justiça, seriam desfiguradas pelos tipos de patologias que Rousseau identifica com o amor próprio corrupto.

Para entendermos de forma mais precisa a interpretação que Rawls faz de Rousseau em sua discussão com o utilitarismo, é preciso nos deter sobre como o primeiro assimila a ideia de amor próprio elaborada pelo segundo, e, em seguida, compararmos a explicação das razões expostas por Rawls para justificar a escolha das partes de seus dois princípios de justiça em detrimento ao utilitarismo.

Em sua contenda contra o utilitarismo, Rawls observa que essa corrente não atenderia de modo suficiente as exigências do comprometimento, uma vez que seria o anverso do conjunto de demandas que a forma natural do amor próprio exige.<sup>377</sup> Ao destacar que as necessidades e aspirações de um determinado indivíduo devem estar no mesmo patamar que as de todos os outros, Rawls pondera que seria inconcebível aceitar uma condição desfavorável como justificativa plausível para que os outros obtenham o máximo de benefícios possíveis.<sup>378</sup> Neste sentido, não haveria justiça na imposição de limites ao comportamento dos outros, se não se reconhecer a legitimidade de seus direitos e aspirações. Assim, a condição de igualdade entre as pessoas no utilitarismo, no sentido de serem portadores e produtores de utilidade, não possui o mesmo significado da

---

<sup>376</sup> Segundo Ivar Labukt, a discussão da afirmação de Rawls de que sua teoria é superior ao utilitarismo “tem sido quase exclusivamente focada em limitadas perguntas de caráter um tanto técnicas sobre o que seria racional querer por trás de um véu de ignorância, e não do papel desempenhado por considerações de viabilidade técnica” (LABUKT, 2009, p. 201-202).

<sup>377</sup> Nas *LHPP*, Rawls afirma que “o amor próprio é uma necessidade que nos manda adquirir uma posição de igualdade em relação aos outros e uma posição tal em nosso círculo de relações que sejamos reconhecidos como indivíduos com necessidades e aspirações que precisam ser levadas em consideração na mesma medida que as de todos os demais indivíduos. Isso significa que com base em nossas necessidades e ânsias podemos fazer reivindicações que são endossadas pelos outros como formas de imposição legítima de limites sobre sua conduta. Quem necessita desse tipo de aceitação e a solicita dos outros tem de dar a estes o mesmo em troca. Isso porque, por sermos movidos por esse amor próprio natural, estamos dispostos a conceder exatamente a mesma posição aos outros e reconhecer que eles têm necessidades e reivindicações legítimas que nos impõem limites legítimos, desde que – atenção para este elemento essencial – nossa posição de igualdade seja aceita e garantida em acordos sociais” (*LHPP*, Rousseau I, § 2.5, p. 198).

<sup>378</sup> Em *TJ*, Rawls afirma: “quando a sociedade é concebida como um sistema de cooperação destinado a promover o bem de seus membros, parece inviável esperar que alguns cidadãos aceitem, com base em princípios políticos, perspectivas de vida ainda menores para que os outros se beneficiem. Fica evidente, então, o motivo que leva os utilitaristas a enfatizarem o papel da compreensão no aperfeiçoamento moral e o lugar central da benevolência entre as virtudes morais. A sua concepção da justiça é ameaçada pela instabilidade, a não ser que a compreensão e a benevolência sejam ampla e intensamente cultivadas. Considerando a questão do ponto de vista da posição original, as partes rejeitariam o princípio da utilidade e aceitariam a ideia mais realista de se conceber a ordem social com base num princípio de vantagens recíprocas” (*TJ*, III, § 29, p. 218).



interpretação que Rawls realiza sobre o amor próprio natural, pois desconsidera não só as condições sociais e econômicas, mas também, as aspirações e desejos individuais.<sup>379</sup>

Em seu intento em apontar os limites do utilitarismo, Rawls considera o pensamento de Rousseau uma fonte sem paralelo.<sup>380</sup> Ademais, pode-se observar uma certa congruência entre as exigências de satisfação do amor próprio natural expostas por Rousseau, e a estrutura argumentativa de Rawls na rejeição dos princípios utilitaristas. Em outros termos, as características que fariam de uma sociedade orientada por princípios utilitaristas que, de certa forma seria reconhecidamente insuportável para alguns, apresentaria características muito semelhantes ao entendimento de Rawls sobre os traços distintivos de uma sociedade marcada pelo amor próprio corrupto, visto que essas sociedades seriam incapazes de lidar com as exigências do comprometimento em razão de não atenderem de forma satisfatória às exigências de algo como o amor próprio natural.<sup>381</sup>

Face ao exposto, é necessário compreendermos de forma mais aguda, o paralelo existente entre esses conflitos do comprometimento e o amor próprio. Ou seja, o que mais precisamente é o papel que os conflitos do comprometimento desempenham na teoria de Rawls, e como esse papel que é iluminado pelo paralelo com o amor próprio? Quais são às exigências que o cumprimento dos conflitos do comprometimento impõe, como elas se encontram protegidas, e como isso se compara com às demandas feitas pelo amor próprio? São sociedades em que os conflitos de comprometimento são tão desfigurados como as sociedades em que o amor próprio é corrompido?

Em sentido amplo, esses conflitos de comprometimento se referem ao conjunto de argumentos que Rawls utiliza para defender a tese da superioridade de seus dois princípios de justiça frente ao utilitarismo, a partir da perspectiva da posição original. A razão da importância dessas considerações, se deve ao que Rawls denomina de restrições formais ao conceito de justo.<sup>382</sup> Essas restrições estruturam a escolha que são oferecidas às

---

<sup>379</sup> Como Samuel Freeman aponta, “em um processo de decisão hipotética, o que está sendo considerado não é o bom no sentido dos recursos e das oportunidades que permitem às pessoas alcançarem a felicidade e levarem uma vida boa” (FREEMAN, 1994, p. 329).

<sup>380</sup> De acordo com Rawls, “Rousseau é enfático ao afirmar que as leis fundamentais da sociedade do pacto social não devem ser fundadas em um princípio coletivo. A vontade geral não visa maximizar a realização da soma de todos os tipos de interesses dos indivíduos. Ao contrário, as leis fundamentais da sociedade devem basear-se exclusivamente nos interesses comuns” (*LHPP*, Rousseau III, § 1.2, p. 230).

<sup>381</sup> Não se pode perder de vista que nas *LHPP*, Rawls insiste sobre a importância de ser capaz de conciliar a descrição obscuramente pessimista do *DOI* acerca da evolução de uma obsessão por status que, em última análise, deixa as pessoas capazes de viverem apenas na opinião dos outros, com a visão mais otimista do *CS*.

<sup>382</sup> Segundo Rawls, “A situação das pessoas que estão na posição original expressa certas limitações. As alternativas que lhe são acessíveis e seus conhecimentos das circunstâncias são limitados em diversos aspectos. A essas limitações chamo de restrições do conceito do que é justo, já que se aplicam à escolha de



partes na posição original, uma vez que os princípios escolhidos devem cumprir as restrições estabelecidas por Rawls. Neste sentido, duas são relevantes aqui, a finalidade e a publicidade. Ao interpretá-las, Rawls utiliza os conflitos do comprometimento para se referir as dificuldades que qualquer teoria determinada deveria cumprir para atender às exigências de finalidade, e que os problemas de estabilidade de uma teoria estariam relacionados à exigência de publicidade. Assim, o propósito de Rawls é precisar as dificuldades que o utilitarismo apresenta diante dessas duas restrições, uma vez que essas dificuldades se relacionam com a alegação de desfiguração de vidas vividas sob princípios utilitários.

No entendimento de Rawls, “o sentido da condição de publicidade é fazer com que as partes analisem as concepções de justiça concebendo-as como constituições morais da vida social publicamente reconhecidas e plenamente efetivas”.<sup>383</sup> Já a finalidade, corresponderia à condição em que “as partes devem avaliar o sistema de princípios como última instância de apelação da razão prática”.<sup>384</sup> Isto porque “o raciocínio bem sucedido feito com base nesses princípios é conclusivo”.<sup>385</sup> Ou seja, “as reivindicações de arranjos sociais já existentes e de interesse próprio já foram devidamente levadas em conta. Não podemos considerá-las uma segunda vez no final só porque não gostamos do resultado”.<sup>386</sup>

Rawls pondera que sob as condições de publicidade e finalidade, seus dois princípios de justiça são consistentes porque evita que as partes não só firmem “acordos que possam trazer consequências inaceitáveis”,<sup>387</sup> mas também, garantias “contra as piores eventualidades”.<sup>388</sup> A preocupação de Rawls é justamente assinalar que as partes não devem assumir compromissos que, “em circunstâncias reais, talvez não fossem capazes de cumprir”.<sup>389</sup> Se não pudermos aceitar o raciocínio a partir dos princípios da justiça como conclusivos, então eles não seriam definitivos. Como o utilitarismo não assegura as partes segurança contra as piores eventualidades, não podemos ter a certeza de que podemos aceitar o raciocínio dos princípios utilitaristas como conclusivos.

A forma como a condição de publicidade produz uma gama de dificuldades ao utilitarismo, exige uma análise mais aguda. Em primeiro lugar, há considerações sobre se

---

todos os princípios éticos, e não só aos de justiça. Se as partes também tivessem de reconhecer princípios para outras virtudes, essas restrições também se aplicariam” (*TJ*, III, § 23, p. 112).

<sup>383</sup> *TJ*, III, § 23, p. 115.

<sup>384</sup> *TJ*, III, § 23, p. 116.

<sup>385</sup> *TJ*, III, § 23, p. 116.

<sup>386</sup> *TJ*, III, § 23, p. 117.

<sup>387</sup> *TJ*, III, § 29, p. 153.

<sup>388</sup> *TJ*, III, § 29, p. 154.

<sup>389</sup> *TJ*, III, § 29, p. 154.

uma concepção de justiça produz sua própria aceitação, principalmente através da “lei psicológica segundo qual os seres humanos tendem a amar, valorizar e apoiar qualquer coisa que assegure o seu próprio bem”.<sup>390</sup> Além disso, há que se observar “se uma concepção de justiça expressa publicamente o respeito mútuo entre os homens”,<sup>391</sup> uma vez que “o nosso autorrespeito normalmente depende do respeito dos outros. Se não tivermos a percepção de que nossos esforços são respeitados por eles, é difícil, se não impossível, manter a convicção de que vale a pena promover nossos objetivos”.<sup>392</sup> Sob estas considerações, os dois princípios de justiça são superiores ao princípio de utilidade, dado que “o princípio de utilidade possivelmente exige que alguns dos menos afortunados aceitem perspectivas de vida ainda mais baixas em benefício de outros”.<sup>393</sup> Em síntese: “em uma sociedade utilitarista pública os homens, principalmente os menos favorecidos, acharão mais difícil ter confiança no próprio valor”.<sup>394</sup>

Ao analisar tanto as razões para impor essas restrições aos princípios de justiça, quanto os motivos para se pensar que os dois princípios são superiores ao utilitarismo, podemos interpretar as exigências do comprometimento no sentido de ampla proteção. Tanto as restrições, quanto as razões para se pensar que os dois princípios são superiores ao utilitarismo, parece motivado por uma preocupação com a autonomia ou a ação. A restrição da finalidade pode ser vista como uma simples asserção da primazia das razões morais. No entanto, dado que está operando como uma restrição sobre decisões tomadas pelas partes na posição original, é melhor interpretar como uma espécie de critério de responsabilidade, visto que as partes devem arcar com as consequências da sua decisão na posição original. Assim sendo, a condição da finalidade exige que as partes assumam seriamente o seu papel de sujeito e legislador da justiça. Elas devem entender a si mesmos como se dando uma lei.

A restrição de publicidade pode ser interpretada como um ataque à falsa consciência acerca do sistema social em que se vive.<sup>395</sup> Isto é, se os indivíduos não

---

<sup>390</sup> *TJ*, III, § 29, p. 155.

<sup>391</sup> *TJ*, III, § 29, p. 156.

<sup>392</sup> *TJ*, III, § 29, p. 155.

<sup>393</sup> *TJ*, III, § 29, p. 157.

<sup>394</sup> *TJ*, III, § 29, p. 158.

<sup>395</sup> Segundo Freeman, “ A publicidade têm duas consequências significativas quando satisfeita por uma concepção moral. Primeiro, os agentes morais podem conhecer as expectativas e os verdadeiros motivos das restrições morais, podendo utilizar esses motivos para planejar suas ações e atividades. Os motivos morais das ações não precisam ser ocluídas nas deliberações individuais. Isto é crucial para uma ser um agente moral plenamente responsável. Também é essencial para o autoconhecimento conhecer a dimensão das influências sociais sobre o tipo de pessoa que se é (...) em segundo lugar, a publicidade dá aos princípios morais uma

entenderem o raciocínio normativo presente nas instituições, então eles não estarão exercendo o controle total sobre suas vidas. Em vez disso, são dirigidos por poderes externos a eles, por aqueles que definem a forma dessas instituições. Se as ações dos indivíduos não são guiadas pelas máximas corretas de conduta, é porque os mesmos desconhecem essas máximas. Além disso, um indivíduo dificilmente dar-se-á a uma lei, se, em razão da opacidade do conteúdo dessa lei presumida, não souber como usá-la para nortear as suas ações. Assim, a menos que haja uma doutrina que justifique instituições políticas coercitivas e que estas sejam publicamente reconhecidas, sem que essa justificativa seja enfraquecida, então, os indivíduos não poderiam ser autores dessas instituições, muito menos conduzirem suas vidas no interior das mesmas. Ademais, o modo como o utilitarismo falha em suas restrições está claramente relacionado com a imposição de uma forma de vida que desfigura completamente a capacidade de se viver uma vida autêntica. O utilitarismo pode exigir que as pessoas vivam sob um sistema social cujas regras os deixaram numa posição inaceitável e que, de forma sistemática, lhes negou o sentido de sua própria importância.

Fundamentalmente, Rawls procura esclarecer que as exigências do compromisso refere-se à importância de um senso do próprio valor e, em particular, de um sentido de valor relativo e dependente dos outros. O autor argumenta que “uma troca que exige uma perda de liberdade no decorrer da vida para que outros gozem de um bem maior (...) excede a capacidade da natureza humana”.<sup>396</sup> Rawls ainda assinala “se é possível fazer tal acordo de boa-fé”.<sup>397</sup> A dificuldade que se observa é que não podemos tolerar fazer esse tipo de sacrifício porque não podemos nos valorizar tão mal em comparação com os outros. Da mesma forma, o primeiro ponto acerca da cláusula de publicidade é sobre a dificuldade de valorizar o bem dos outros por nossa própria conta, visto que “o princípio de utilidade parece exigir uma maior identificação com os interesses dos outros”.<sup>398</sup> O segundo é sobre a expressão pública do respeito dos homens uns pelos outros, e o valor que isso tem em termos da capacidade em perseguir seus próprios projetos.<sup>399</sup> Nesse sentido, ter uma sensação de seu próprio valor é, segundo Rawls, uma característica central de ser um agente capaz de dirigir sua própria vida. Mas, para que isso aconteça, o indivíduo precisa ter uma sensação segura de que vive sob um sistema social

---

função social: uma comunidade de agentes pode recorrer aos princípios morais como base compartilhada para discussão, argumento e acordo” (FREEMAN, 2007a, p. 6).

<sup>396</sup> *TJ*, III, § 29, p. 153-154.

<sup>397</sup> *TJ*, III, § 29, p. 154.

<sup>398</sup> *TJ*, III, § 29, p. 154.

<sup>399</sup> *TJ*, III, § 29, p. 156.

que não só reconheça publicamente suas necessidades e aspirações, mas também que realize ações para concretizá-las. Caso contrário, no limite, o indivíduo seria uma espécie de vítima cultural cuja a capacidade de prescrever a si mesmo leis e de manter-se fiel a elas seria sistematicamente desrespeitada.

Esse cenário descrito por Rawls não é tão diferente do retrato de Rousseau de uma sociedade na qual o amor próprio é selvagem. Nessa sociedade, aos olhos de Rousseau, aqueles que são vítimas da injustiça e da desigualdade são escravos dos caprichos de suas próprias paixões, e, ainda assim, comemoram essa escravidão ao desprezarem aqueles que não têm a honra de compartilhá-la.<sup>400</sup> Contudo, uma vez que os mestres são governados por suas paixões, eles não são melhores, uma vez que são festejados justamente por aqueles que os odeiam, e são tão dependentes do sentimento sobre si mesmo quanto o espírito servil que alimentam. Assim como Rawls observa que “o autorrespeito se autossustenta reciprocamente”,<sup>401</sup> Rousseau, não pensa que o bem estar material da sociedade é o fim da justiça em sociedades marcadamente desiguais e injustas. Nestas, argumenta Rousseau, os indivíduos não estão apenas vulneráveis a todos os tipos de violência desenfreada por motivos de justiça ou de companheirismo,<sup>402</sup> mas também vivem constantemente agonizando em busca de uma ocupação cada vez mais extenuante, buscando desesperadamente uma posição para viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade.<sup>403</sup>

Diante do exposto, observa-se que os membros de tal sociedade não são agentes plenos. O conflito generalizado significa que eles não têm segurança, pois estão enredados em sistemas de dependência mútua que os privam da capacidade de ordenar adequadamente suas próprias vidas. Isso ocorre em razão do sistema político não lhes assegurar um sentido estável do seu próprio valor, o que os torna dependentes das avaliações inconstantes e imprevisíveis de outros indivíduos e, portanto, a viverem numa espécie de guerra hobbesiana de todos contra todos. Eles estão no estado de natureza novamente, mas enquanto o primeiro era puro, este é fruto de um excesso de corrupção.<sup>404</sup>

<sup>400</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 192.

<sup>401</sup> *TJ*, III, § 29, p. 156.

<sup>402</sup> Rousseau afirma que “Da extrema desigualdade das condições e das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúmeras, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiria uma multidão de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e a à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-se, tudo o que pudesse dar à concórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e de seus interesses, e, conseqüentemente, fortificar o poder que os contém a todos” (*DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 190).

<sup>403</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 192.

<sup>404</sup> *DOI*, 2ª parte, Pléiade, t. III, p. 191.

Seja qual for o conjunto de termos que o contrato social de tal sociedade possa ter, exige que os cidadãos celebrem acordos que excedam a capacidade da natureza humana, visto que são termos que não lhes proporcionam um sentimento seguro de seu próprio valor, o que provoca grandes obstáculos em termos de pensarem a si mesmos enquanto agentes livres.

Ora, aqui é significativo observar que o desenvolvimento do amor próprio está diretamente vinculado à nossa capacidade de pensar em nós mesmos enquanto agentes. Como afirma Rousseau: “a passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça”.<sup>405</sup> Em seguida, ressalta que “se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem”.<sup>406</sup> Explicando melhor, se os seres humanos no estado de natureza eram pouco mais do que bestas, então eles, como outros animais, não podem ser considerados agentes no sentido atribuído a qualquer adulto humano. É a razão, juntamente com o conjunto de várias outras faculdades que nos transformam em agentes morais e que nos tornam vulneráveis à corrupção do amor próprio e às misérias que o acompanham. Portanto, é perfeitamente plausível a compreensão rousseauiana sobre a evolução do amor próprio, mas especificamente enquanto exigência referente ao estatuto do agente.

Nessa etapa da nossa investigação, é oportuno esclarecer que é contraproducente contrastar o suposto irracionalismo de Rousseau com o evidente racionalismo de Rawls. As capacidades associadas à ação intencional estão diretamente relacionadas com o amor próprio, assim como aos prejuízos e dificuldades perpetrados pela inflamação do amor próprio corrupto. Se o amor próprio pode ser satisfeito apenas por uma posição de consideração comum e respeito comum, então é pelo menos semelhante às disposições para amar, estimar e apoiar tudo o que afirma o seu próprio bem, ainda que isso possa tornar difícil, senão impossível, manter a convicção de que nossos fins valem a pena, desde que sintamos que os nossos esforços são honrados e pelos outros. Rawls argumenta sobre disposições que precisam ser satisfeitas para atender as restrições ao conceito de justiça, e Rousseau sobre as capacidades relacionadas ao despertar do amor próprio. Nesse ponto, o que os aproxima se refere às exigências do compromisso e o que é desfigurado quando o amor próprio é corrupto.

---

<sup>405</sup> CS, livro I, cap. VIII, Pléiade, t. III, p. 364.

<sup>406</sup> CS, livro I, cap. VIII, Pléiade, t. III, p. 364.

A questão que se coloca é: dada a semelhança entre as posições de Rousseau e de Rawls, como a visão deste último é iluminada pelo paralelo que ele desenha? A partir dos pressupostos rawlsianos, a resposta consistiria no fato de possuímos um interesse razoável em satisfazer as exigências do nosso senso de autoestima e, fundamentalmente, conceber a justiça para tratar as pessoas enquanto agentes. Assim, as restrições ao conceito de justo, que geram o problema de atender às exigências do comprometimento, são respostas relativas às preocupações sobre a ação e a autonomia. A razão pela qual nos preocupamos com a finalidade e a publicidade é essa, ou seja, sem essas restrições ao conceito de justo, seríamos meramente objetos, em vez de legisladores e, portanto, incapazes de autonomia.<sup>407</sup> Leis que não podem ser conhecidas não podem ser desejadas, e nem as que exigem que nos sacrifiquemos totalmente pelos outros. Para que a justiça seja realizada, deve ser resultante dos nossos atos, da nossa autonomia. Se a autonomia merecer qualquer consideração, a justiça, para evitar que seja desfigurada, não deve impor exigências excessivas sobre ela, pois tais demandas nos escravizaria à justiça.

Mais, se a própria justiça visa proteger a autonomia, deve ter cuidado para não se desfigurar ao não ver que a sua promulgação levanta questões sobre o seu conteúdo. Uma suposta concepção de justiça que, ao tentar proteger ou respeitar a autonomia, exige a destruição da habilidade de alguém para direcionar de forma coerente a sua vida, corre o risco de ser autocontraditória. A autonomia só pode ser protegida, se for limitada, mas, se os limites forem demasiados complexos, então o que está sendo solicitado não é proteção, mas autodestruição. Se a justiça visa proteger ou respeitar a autonomia, então não nos deve impedir de atuar como agentes e, portanto, não nos deve exigir a desfiguração do nosso senso de si mesmo da maneira que o amor próprio corrupto faz. Assim, considerando a centralidade óbvia das duas faculdades morais para a ideia de justiça de Rawls, que juntas formam a ideia de autonomia, é plausível supor que é essencial para a teoria de Rawls enfrentar as dificuldades advindas das exigências do comprometimento, assim como proteger a possibilidade do exercício da autonomia.

---

<sup>407</sup> É importante esclarecer que, na literatura atual, há interpretações que diferem do entendimento de Rawls sobre a compreensão dessas restrições – publicidade e finalidade. G. A. Cohen, por exemplo, argumenta que o uso dessas duas restrições, que juntas geram o que Rawls denomina de exigências do compromisso, podem ser compreendidas como independentes da justiça. Contrastando sua visão com a de Rawls, afirma que enquanto a publicidade é de fato um desiderato de regras da regulamentação social em certas áreas, certamente não constitui uma exigência da própria justiça. É possível pensar que existem vários efeitos benéficos decorrentes de se fazer justiça publicamente, mas, segundo Cohen, é perfeitamente plausível separar esses efeitos benéficos da própria justiça. São meros desideratos de regras de regulação social, e talvez, nem sempre isso. Ele também apresenta argumentos semelhantes sobre o requisito da finalidade (COHEN, 2008, p. 325-371).

Diante das premissas anteriores, pode-se afirmar que está sendo iluminado pelo paralelo entre Rousseau e Rawls é a exigência que a justiça seja congruente como o nosso bem. Isto nos remete aos seguintes questionamentos: E se a justiça fosse fundamentada em falsas crenças secretamente inculcadas em nós ou ancorada na submissão à autoridade? E se for uma racionalização que sirva para mascarar uma falta de autoestima e uma sensação de fracasso e fraqueza ou uma espécie de catástrofe psicológica que exige abnegação do eu e de suas capacidades superiores? E se o projeto compartilhado de justiça for aquele que nos distancie uns dos outros, destruindo a possibilidade de outros fins, mais diretos e comunitários, como os da família e da associação?<sup>408</sup> Se há uma inclinação na justiça em destruir o que há de melhor na natureza humana, então não está claro porque devemos nos preocupar com isso.<sup>409</sup> Vantagens podem ser desmascaradas, e se falta a justiça quaisquer recursos para explicar sua importância, então será vulnerável a tais desmascaramentos. Além disso, se as sociedades injustas nos negam sistematicamente a sensação do nosso próprio valor, e se essas mesmas sociedades possuem algumas das características que Rousseau atribui a manifestação selvagem do amor próprio corrupto no *DOI*, então nós temos esses recursos. Explicando melhor, a justiça é um importante recurso que nos dá segurança no enfrentamento dessa realidade em que vigora o amor próprio corrupto, pois, além de não constituir uma ameaça à nossa condição de agentes, assegura proteção para que os agentes possam reconhecer sentido em realizá-la. Caso contrário, a autonomia não será devidamente considerada e, assim, a justiça estaria vulnerável ao desmascaramento por excluir os exercícios de autonomia.

Por fim, ao se reconhecer que um princípio de justiça que exige que as pessoas estejam sistematicamente equivocadas sobre a base das instituições políticas que todos apoiam e mutuamente se importam, é, de fato, um princípio insuficiente. Ou seja, um suposto princípio de justiça que não consegue gerar seu próprio apoio porque as políticas necessárias para realizá-lo são aquelas que tendem a degradar e desfigurar a vida dos que vivem sob ele, constitui, sem dúvida, um princípio de justiça insatisfatório. Contudo, poderia se objetar que o reconhecimento de uma prerrogativa pessoal não especificada fornecesse uma restrição interna na busca justa pela igualdade, poderia ser pensada como

---

<sup>408</sup> A preocupação de Freeman é destacar que não são apenas os empreendimentos cooperativos de natureza privada que devem ser perseguidos em sociedade. Fins comuns merecem também consideração porque possibilitam afirmar o valor da sociabilidade e da comunidade; pois ressalta a importância do espírito de cooperação e participação em conjunto. Eis a razão da justiça também se constituir num fim compartilhado, visto que cada um reconhece o bem dos outros como fim e sente prazer em participar e realizar essa atividade conjunta. (FREEMAN, 2007b, p. 153).

<sup>409</sup> FREEMAN, 2007b, p. 149.



uma espécie de aceitação tácita e não teórica de tal constrangimento.<sup>410</sup> Mas, na ausência de uma prerrogativa pessoal, as pessoas seriam obrigadas a sacrificarem seus próprios projetos em nome de uma igualdade ilusória, abdicando da condição de sujeitos em suas deliberações, o que, de fato, constitui um sério problema ao utilitarismo.

---

<sup>410</sup> COHEN, 2008, p. 181.

## 5 CONCLUSÃO

Procuramos mostrar que uma das chaves que nortearam a influência de Rousseau sobre a concepção de sociedade bem ordenada em Rawls, consiste na interpretação que este último realiza sobre a coerência existente entre as obras *DOI* e o *CS* do primeiro. Conforme assinalamos, para Rousseau, a sociabilidade, concebida como uma potencialidade da natureza humana original, concretiza-se ou realiza-se em várias formas ao longo da história. Partimos do princípio ao longo deste trabalho que a filosofia de Rousseau repousa, em última análise, em duas premissas fundamentais, uma que afirma a bondade original do homem e outra que identifica nas estruturas sociais a fonte de todos os vícios. Ao reconhecer essas premissas, Rawls, em seu empreendimento teórico, buscou encontrar no *DOI* algum elemento que o permitisse conectar ao *CS*, e, assim, eliminar a aparente teleologia negativa que caracteriza a primeira obra. Em seu intento, Rawls foi levado a buscar as bases psicológicas que habitam a natureza humana e que possibilitassem a comunidade do *CS*. Neste ponto, apresentou uma nova interpretação do significado do amor próprio.

Vimos que, de acordo com Rousseau, com a socialização, ocorre o processo de individualização que dá origem ao complexo sentimento do amor próprio, elemento fundamental para se compreender a psicologia social de Rousseau. Este sentimento resulta completamente da necessidade que os indivíduos possuem de serem reconhecidos. Enquanto o amor de si, no estado de natureza, tinha o único objetivo de preservar a espécie através do imperativo da autoconservação individual. Por sua vez, o amor próprio visa exclusivamente o reconhecimento individual, dentro da nova ordem de valores e preferências instituída com a socialização, e tende a pôr cada indivíduo acima de qualquer outro da mesma espécie. Rousseau frequentemente identifica o amor próprio ao orgulho e à vaidade, bem como à ampliação dos desejos responsáveis pelo enfraquecimento do homem social. Constitui, portanto, a forma embrionária da tensão entre o particular e o comum, que a partir de então caracterizará toda a sociedade.

Como sugerimos, a leitura de Rawls rompe com essa interpretação canônica relativa ao amor próprio, ao realizar uma análise mais ampla acerca dessa categoria, assinalando a distinção entre duas formas de sua manifestação. Por um lado, haveria uma concepção de amor próprio antinatural, que seria conforme à interpretação tradicional, um vício que impulsiona os indivíduos a serem superiores àqueles com os quais coexiste e que

caracterizaria as relações de dominação. Por outro lado, o amor próprio também tem uma manifestação natural, caracterizada pela exigência de receber o devido reconhecimento por parte do outro, de ser respeitado como pessoa a partir do princípio da dignidade igual.

Com base nessa nova linha interpretativa, Rawls aponta algumas consequências que devem ser distinguidas. i) o amor próprio é uma motivação para a ação, que, diferentemente do amor de si, possui um sentido relacional porque se concentra no reconhecimento dos outros, em razão de ser uma fonte de sociabilidade que pode ser satisfeita de maneira negativa (antinatural) ou positiva (natural). ii) O amor próprio natural é satisfeito como um bem não material, isto é, do reconhecimento de uma posição relativa dependente daqueles com os quais se convive, posição que não implica nenhuma noção de superioridade ou inferioridade, mas sim do respeito que todo ser humano exige. iii) Esse amor próprio natural é um desejo de igualdade que funciona como fonte de um cenário de igualdade de tratamento, com base na demanda para ser reconhecido como igual dentro de um grupo social, demanda que impõe limites recíprocos e é reconhecida por todos. iv) A presente ideia de igualdade é complementada por uma ideia de liberdade republicana como não dominação, liberdade que implica abolir dependências pessoais, visto que, para Rawls, assim como em Rousseau, não há tensão entre liberdade e igualdade.

Há, nesse sentido, de acordo com a nossa exposição, uma notória influência de Rousseau na linguagem de *TJ* de Rawls. Explicando melhor, a satisfação desse amor próprio natural relaciona-se diretamente a um dos bens primários que Rawls supõe que seriam escolhidos na posição original - as bases sociais do autorrespeito. Isto significa que o sentido do nosso próprio valor depende da avaliação de que nossa pessoa e nossas ações são apreciadas e confirmadas por outros. As bases sociais do autorrespeito se encontram garantidas pelas instituições justas que permitem a realização das várias doutrinas razoáveis compreensivas e por certas características da cultura pública como o reconhecimento do outro.

Sustentando uma posição contrária à leitura tradicional de Rousseau que havia apontado que a chave para a coerência entre as obras o *DOI* e o *CS* encontrar-se-ia no amor de si, sentimento inerente a todas as consciências que possuem uma inspiração natural e da qual a vontade geral é a expressão máxima, e que, além disso, indicava que o amor próprio só poderia ser a fonte da vontade de todos, a soma das vontades egoístas; Rawls ensaia uma nova perspectiva interpretativa ao enfatizar que a vontade geral não é apenas expressão do amor de si, e que só adotando uma ampla visão do amor próprio se poderia compreender a coerência e a consistência do trabalho de Rousseau. As bases psicológicas

da natureza humana que possibilitam o CS são encontradas no amor próprio. Pensar o contrário permearia o CS de um caráter utópico.

De fato, se rejeitarmos a possibilidade de que o amor próprio é reconciliável com a igualdade – se, em outras palavras, rejeitamos a visão de Rousseau de que a igualdade constitui o bem natural da humanidade – o tipo de sociedade política representada no CS é, infelizmente, utópica, e não realista utópica. Portanto, deve haver apoio psicológico para a igualdade institucional, característica da filosofia política de Rousseau: ‘homens como são e as leis como podem ser’. Caso contrário, Rousseau, no entendimento de Rawls, seria um escritor deslumbrante, embora confuso e inconsistente. Mas, Rawls afasta completamente esse viés interpretativo: quando as instituições sociais e políticas são consistentes com a igualdade e o reconhecimento mútuo, elas tornam possível a liberdade civil e moral, impedindo o aparecimento do amor próprio maligno. Tanto para Rousseau, quanto para Rawls, o autorrespeito das pessoas depende de certo tipo de reconhecimento – de liberdade e de igualdade – das instituições políticas. E, para ambos os autores, um meio institucional bem ordenado é o único antídoto efetivo para as relações interpessoais psicologicamente destrutivas: a natureza humana é marcada não só pela sua permissividade radical, mas também pela sua compatibilidade com as relações sociopolíticas igualitárias, desde que os arranjos institucionais assegurem a promoção e a proteção da igualdade das pessoas.

No âmbito da nossa investigação, destacamos que, na perspectiva rawlsiana, o contrato social é o pacto que especifica a forma de cooperação que deve ser refletido nas instituições políticas, em que o objetivo dos contratantes é aumentar seus interesses ligados às duas formas de amor sob as condições de interdependência, mas não de dependência pessoal, uma vez que a última é um produto do amor próprio antinatural. A leitura tradicional de Rousseau é clara neste sentido, em cada um dos indivíduos contratantes habitaria duas vontades, a privada e a que expressam como membros da sociedade política. Segundo a interpretação de Rawls, os indivíduos que pactuam são possuidores de uma vontade particular que expressa seus interesses privados, a vontade particular defendida pelo liberalismo não desaparece em Rousseau, nem é necessariamente um mal a ser eliminado, apenas deve estar limitada pela liberdade civil, pelas regras que emanam da vontade geral.

Na verdade, como demonstramos, o grande problema surge quando essa voz privada quer substituir a vontade do cidadão no espaço público. Aqui aparece a vontade de todos, que nada mais é do que um agregado de vozes individuais e egoístas. As decisões

no espaço público devem emanar da vontade geral, inscrita em cada um dos contratantes. Para Rawls, é uma razão deliberativa que os cidadãos compartilham e coincide com a ideia de bem comum, interesses comuns e interesse fundamental. Somente os argumentos que emanam dessa razão deliberativa são legítimos na arena política, o que inibe qualquer decisão baseada em motivos particulares. Conforme apresentamos, no desenvolvimento de sua teoria, Rawls reconhece que essa concepção tem grande semelhança com sua ideia de razão pública, que, de acordo com o seu entendimento, deve estar voltada para a decisão de questões políticas fundamentais e não deve ser guiada pelas preferências individuais – termos que Rousseau utiliza para expressar a vontade de todos -, nem por concepções da vida boa e por doutrinas abrangentes razoáveis.

Esse aspecto da influência de Rousseau sobre a concepção de sociedade bem ordenada em Rawls - precisamente da riqueza conceitual da ideia de vontade geral - permite considerar que o surgimento dessa forma de razão deliberativa em cada um, que possibilitaria a vontade geral ver a luz e deixar a obscuridade do privado das vontades particulares, é o compartilhamento das noções de bem comum, interesses comuns e interesse fundamental. A ideia de bem comum não se refere aqui a uma concepção utilitarista, a soma das felicidades individuais ou a uma teleologia associada a uma ideia de boa vida, e sim às condições sociais que os cidadãos tentarão materializar para possibilitar a realização de seus interesses comuns. Estes são os elementos que tornam possível a formação do laço social, pois sem interesses comuns é impossível que haja uma vontade geral, uma razão deliberativa que converta em legítimos os argumentos no espaço público, que só permite que certas propostas sejam admitidas. O que torna possível a existência de interesses comuns é um interesse fundamental associado à natureza compartilhada dos contratantes, uma concepção de pessoa que recupera seus elementos fundamentais. Assim sendo, o que caracteriza a todos os cidadãos na tentativa de realização de seu amor de si e de seu amor próprio em sua forma natural é esse interesse fundamental que dá origem a vontade geral e se relaciona diretamente ao bem estar material e ao igual reconhecimento da dignidade de cada um em um cenário de interdependência que elimina a dependência pessoal.

Há outro aspecto da influência de Rousseau sobre o pensamento de Rawls. Em geral, o filósofo liberal encontra nele um grande aliado em sua crítica ao utilitarismo. O "bem comum" que é objeto da vontade geral diz respeito às condições sociais subjacentes aos interesses comuns das pessoas; A questão aqui não é a maior felicidade do maior número de pessoas a custo do sacrifício de alguns membros da sociedade. Antecipando

e rejeitando os argumentos do utilitarismo, Rousseau sustenta que as leis fundamentais da sociedade não devem repousar sobre um princípio de agregação de interesse; sua distinção entre vontade geral e vontade de todos envolve a recusa de ver o interesse comum como uma soma de interesses individuais. A liberdade de alguns não pode ser subordinada à felicidade dos outros. Votar sobre as leis fundamentais do Estado significa expressar a própria opinião sobre as leis que melhor estabelecerão as condições sociais e políticas para que todos possam avançar, com base na igualdade, em seus interesses fundamentais compartilhados. Para Rawls, então, Rousseau é parte integrante da tradição liberal: no CS, a estrutura básica da sociedade consiste em assegurar a liberdade e a igualdade, o último objetivo reforçando o primeiro. Eis o porquê de Rousseau se constituir, ao lado de Kant, e não Locke, a principal influência para sua teoria contratualista. Seu pensamento não coloca em risco a liberdade e transmite a idéia de que a redução das desigualdades socioeconômicas é o seu fundamento indispensável.

Assinalamos a equivalência entre a razão pública de Rawls e a razão deliberativa de Rousseau - quando os homens escutam a vontade geral – e sugerimos que esta é a única razão que tem validade na assembleia já que é sempre reta e tende a utilidade pública. É com o advento da vontade geral, após o contrato social, que os homens transformam sua liberdade natural, que se caracterizaria por um direito ilimitado a tudo o que se deseja, em uma liberdade moral, cujo o conteúdo é a obediência à lei, única que faz dos homens donos de si mesmos. Porém, do ponto de vista da vontade geral, apenas a obediência à lei, da qual os cidadãos são seus autores, habilita a liberdade moral.

A análise de Rawls sobre o CS, revoga a leitura totalitária de Rousseau que supostamente defenderia “forçar os homens a serem livres”. Segundo Rawls, uma vez que esta frase é colocada em seu contexto, não dá margem à indignação, pelo contrário, equivaleria a uma noção de senso comum que está no cerne de uma teoria da justiça devidamente concebida: se as leis não possuíssem esse poder coercitivo para exigir obediência, algumas pessoas agiriam de forma inconsequente na sociedade, visto que desfrutariam de seus benefícios, mas sem contribuir efetivamente para o empreendimento cooperativo. A questão é que, se as pessoas pudessem usufruir dos seus direitos sem desempenhar as suas devidas funções, isso prejudicaria as condições do benefício mútuo e comprometeria a liberdade de todos. Além disso, forçar um indivíduo recalcitrante a cumprir obrigações públicas enquanto desfruta dos benefícios sociais é efetivamente libertá-lo, pois o que está em causa é a liberdade moral que vai além da satisfação dos Instintos e atinge o verdadeiro autodomínio. Forçar os agentes a serem livres

é removê-los das relações de dominação e subordinação, e colocá-los em relações de respeito recíproco.

Por fim, um aspecto essencial que denota a influência de Rousseau sobre a concepção de sociedade bem ordenada em Rawls, refere-se aos argumentos que justificam o princípio da diferença. Uma vez que as desigualdades sociais dão origem à dependência, alimentando à arrogância e o desprezo de um lado, e o servilismo e a diferença de outro, devem ser combatidas à medida que não contribuem estritamente para a utilidade pública. Sobre esse ponto, Rousseau já argumentara que as desigualdades sociais e econômicas deveriam ser limitadas para poderem assegurar as condições de liberdade dos cidadãos e a expressão adequada da vontade geral. Por isso, se as forças das coisas tende a destruir a igualdade, somente a força da legislação tende a mantê-la. Esse postulado rousseuiano permeia o raciocínio de Rawls que a estrutura básica da sociedade é o objeto primário da justiça. O princípio da diferença pode encontrar justificção aqui, enquanto auxilia o princípio da maximização das liberdades iguais para todos; A limitação da desigualdade é necessária para assegurar as condições da liberdade, mas também as condições para o mais alto nível de respeito igual. É graças aos limites da desigualdade social e econômica que os cidadãos pensam em si mesmos como realmente iguais; eles são dotados dos mesmos interesses fundamentais para garantir a liberdade e perseguir seus objetivos dentro dos limites da lei e com a mesma capacidade de liberdade moral. A influência de Rousseau sobre Rawls é mais evidente nesta dimensão social de sua doutrina, o que desencadeia a necessidade de um respeito igual ao qual a igualdade material deve ser instrumental.



## REFERÊNCIAS

- ALLEN, Glen. *La Volonté de Tous and la Vonlonté Générale: a distinction and its significance*. *Ethics*, v. 71, n. 4, p. 263-275, 1961.
- ALTABLE, M. P. Gonzales. *Rawls: uma concepção política y liberal de la justiça*. Santiago: Novo Século, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 4ª ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2001.
- AUDARD, Catherine. *John Rawls*. Oxford: McGill-Quent's University Press, 2007.
- BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Trad. Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaio sobre a Liberdade*. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UNB, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Ideias Políticas na Era Romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Companhia das Letras: 2009.
- BERLIN, Isaiah. *Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade*. Trad. T. Araújo. Lisboa: Gradiva, 2005
- BIGNOTTO, Newton. *As Aventuras da Virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BLOOM, Allan. Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism. In: ORWIN, Clifford; TARCOV, Nathan (eds). *The Legacy of Rousseau*. Chicago: Univerty of Chicago Press, 1997. P. 144-168.
- BLUM, Carol. *Rousseau and Republic of Virtue: the language of politics in the French revolution*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1986.
- BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BONELLA, Alcino Eduardo. Concepção de justiça política em Rawls. In: FELIPE, Sônia T. (org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.
- BRAGA, Antonio F. S. *Kant, Rawls e o Utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- BROOKE, Christopher. Rawls on Rousseau and the General Will. In: FAAR, James; WILLIAMS, David Lay. *The General : the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 429-446.

BURGELIN, Pierre, *La Philosophie de L'Existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1973.

CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Trad. Ana Maria Ribeiro Altrolf. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

CASSIRER, Ernest. *Rousseau, Kant, Goethe: Deux Essais*, Trad. de J. Lacoste. Paris: Éditions Belin, 1991.

\_\_\_\_\_. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CHAPMAN, J. *Rousseau, Totalitarian or Liberal?* New York: Columbia UP, 1987.

CLOTET, Joaquim. A justiça segundo John Rawls. In: Zilles, Urbano, ULLMANN, Reinholdo A. et. alli. *A Justiça: abordagens filosóficas*. Porto Alegre: PUCRS/Acadêmica, 1988

COBBAN, Alfred, *Rousseau and the Modern State*. London: G. Allen and Unwin, 1934.

COHEN, Gerald Allan. *Rescuing justice and equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

COHEN, Joshua. "Reflection on Rousseau: autonomy and democracy. *Philosophy Public Affairs*. 1986, v. 15, n. 3, p. 275-297.

\_\_\_\_\_. *Rousseau a Free community of Equals*. Oxford: Oxford University Press. 2010.

COITINHO, Denis. *Justiça e Coerência: Ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Loyola, 2014.

CULLEN, Daniel. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. Delkab: Northern Illinois University, 1993.

DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls 'A Theory of Justice'*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989.

DANNHAUSER, Werner J. The Problem of Borgeois. In: : ORWIN, Clifford; TARCOV, Nathan (eds). *The Legacy of Rousseau*. Chicago: Univerty of Chicago Press, 1997. p. 4-20

DAVION, Victoria; WOLF, Clark (Eds). *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford: Rowman & Littlefiel Publishers, 2000.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. Trad. de A. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.

DENT, N.H. *Rousseau*. New York: Routledge, 2005.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et La science politique de son temps*. Paris: PUF, 1992.

\_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

DE VITA, Álvaro. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. “Duas interpretações da motivação moral”, In: FELIPE, Sônia T. (org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o Individualismo: uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

DWORKIN, Ronald. *A Virtude Soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de La comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FELIPE, Sônia T. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo A. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

\_\_\_\_\_. *Justiça íntegra: a teoria da justiça como fairness em John Rawls*. *Revista Filósofos*. Goiânia, v. 2, n. 1, jan/jun, 1997.

FERRARA, Alessandro. *Modernity and Authenticity: a Study in the Social Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: State University of New York Press, 1993.

FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Trad. Wladimir Barreto Lisboa. Porto Alegre: Linus, 2009.

FREEMAN, Samuel. “Constructivism, facts, and Moral Justification”. In: CRISTIANO, Thomas; CHRISTIAN, John. *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Chicago: University of Michigan, 2009, v. 11, p. 44-60.

\_\_\_\_\_. *Justice and the Social Contract: essays on rawlsian political philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007b.

\_\_\_\_\_. “Reason and Agreement in Social Construct Views”. *Philosophy and Public Affairs*. 1990, n. 19, p. 122-157.

\_\_\_\_\_. “Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right”. *Philosophy and Public Affairs*. 1994, n. 23, p. 313-349.

FREEMAN, Samuel. *The Burdens of Public Justification: constructivism, contractualism, and publicity*. *Politics, Philosophy & Economics*. 2007a, n. 6, p. 5-43.

\_\_\_\_\_. (Ed). *The Cambridge Company to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GENETTE, Gérard, TODOROV, Tzvetan, (dir.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

GOLDSSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et Politique: les principes du système de Rousseau*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

GOROWITZ, Samuel. John Rawls: uma teoria da justiça. In: CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia Política Contemporânea*. Brasília: Ed. UNB, 1979.

GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et Philosophie dans L'oeuvre de Jean –Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

GRIMSLEY, Ronald. *La Filosofia de Rousseau*, Trad. esp. de J. Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

GROETHUYSEN, Bernhard. *J. J. Rousseau*. Trad. Aurélio Garzón del Camino. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

GUÉHENNO, Jean. *Jean-Jacques Rousseau*, Trad. A. Montero Bosch. Valência: Alfons El Magnânim, 1990.

GUILLARME, Bertrand. *Rawls et l'Égalité Démocratique*. Paris: PUF, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da Esfera Pública*. Trad. Flávio Rene Kotche. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HALL, C. *Rousseau. An Introduction to his Political Philosophy*. Plymouth: The Macmilan Press Ltd, 1973.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. B Norberto de Paula Lima. São Paulo, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e M. B. Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)..

JENNINGS, Jeremy. Rousseau, social contract and the modern Leviathan. In: BOUCHER, David, KELLY, Paul. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London/England: Routledge, 1994. Chapter 6. p.115-131.

JULLIARD, Jacques. *La Faute à Rousseau: essai sur les Conséquences Historiques de l'Idée de Souveraineté Populaire*. Paris: Editions du Seuil, 1985.

KAUTZ, Steven. Privacy and Community. ORWIN, Clifford; TARCOV, Nathan (eds). *The Legacy of Rousseau*. Chicago: Univerty of Chicago Press, 1997. p. 250-274.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e Política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2013.

KELLY, Paul. Justifying 'justice': contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism. In: BOUCHER, David, KELLY, Paul. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London/England: Routledge, 1994. Chapter 13, p. 226-244.

KRISCHKE, Paulo J. A cultura política pública em John Rawls: contribuições e desafios à democratização. In: FELIPE, Sônia T. (org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

KRYGER, Edna. *La Notion de Liberté chez Rousseau et ses Repercussions sur Kant*. Paris: A. G. Nizet, 1979.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT Philip. *Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 1995.

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. The social contract tradition. In: SINGER, Peter. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blacwwell, 1994. Part IV, p. 186-196.

LABUKT, Ivar. Rawls on the practibility of Utilitarianism. *Politics, Philosophy & Economics*. 2009, n. 8, p. 201-221.

LARMORE, Charles. Public Reason. In: Freeman, Samueul (ed). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 368-393.

LEHNING, PERCY B. Instituições para uma Sociedade Equitativa: A Teoria da Justiça Igualitária de Rawls. *Dissertatio*, UFPeL, v. 34, 2011, p. 107-133.

LEVINE, Andrew. *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*. Amherst: Univerty of Massachussets Press, 1971.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Trad. de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOPARIC, Zeljko. Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão. In: FELIPE, Sônia T. (org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e Sociedade na Teoria Política de Rousseau*. São Paulo: USP/FFLCH, 1957.

MAREJKO, Jan. *Jean-Jacques Rousseau et la Dérive Totalitaire*. Lausanne: L'Âge de l'Homme, 1984.

MARTIN, Rex. Economic justice: contractarianism and Rawls's difference principle. In: BOUCHER, David, KELLY, Paul. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London/England: Routledge, 1994. Chapter 14, p. 245-266.

MARUYAMA, Natália. *A Contradição entre o Homem e o Cidadão: consciência e política segundo J. J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Moral e a Filosofia Política de Helvétius: uma discussão com J. J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005.

MASTERS, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

MELO, Rurion. Autonomia, Construtivismo e Razão Pública: Rawls leitor de Kant. *dois pontos*. Curitiba, São Carlos, v 7. N. 4, 2010, p. 127-149.

MELZER, Arthur M. *The Natural Goodness of Man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Trad. Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

MILL, J. Stuart, *Utilitarismo*. Coimbra, Atlântida, 1961.

MILLER, James. *Rousseau: dreamer of democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o Direito e a História: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao Legado de Montesquieu: história e teoria política no século das luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MUNOZ-DARDÉ, Véronique. *La Justice Sociale: le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris: Nathan, 2000.

NAMER, Gerard. *Le Système Social de Rousseau: de l'inégalité économique à l'inégalité politique*. Paris: Editions Anthropos, 1979.

NASCIMENTO, Milton Meira do. "O contrato social: entre a escala e o programa". *Discurso*, São Paulo, n. 17, 1988.



\_\_\_\_\_. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: EDUSP, Nova Stela, 1989.

NOBLE, Richard. *Language, Subjectivity and Freedom in Rousseau's Moral Philosophy*. New York, London, Garland Publishing, 1991.

OLIVEIRA, Nythamar F de. Kant, Rawls e a fundamentação de uma teoria da justiça. In: FELIPE, Sônia T. (org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Ethico-Politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat Social*. Paris: Presses Universitaire de France, 2000.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur - Le Traité du Mal*. vol. I. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur – L'Espoir et l'Existence*. vol. II. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_. *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur - Apothéose du Désespoir*. vol. III. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

PLAMENATZ, J. *Man and Society: political and social theories from Machiavelli to Marx*. London; New York: Longman, 1993, v. 2.

POLIN, Raymond. *La Politique de la Solitude: essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.

PRADO JR. Bento. *A Retórica de Rousseau e outros Ensaio*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la Raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.

RAMOS, César Augusto. A fundamentação política da ideia de pessoa e de sociedade no liberalismo de J. Rawls e a crítica comunitária. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (org.). *Justiça e Política: homenagem a Otrfied Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. *Rawls, Hegel e o liberalismo da liberdade*. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v.50, nº 1, março 2005, 2005<sup>a</sup>.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000 (Revised Edition).

\_\_\_\_\_. *Collected Papers*. Ed. de S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.



\_\_\_\_\_. *Conferências sobre a História da Filosofia Política*. Trad. Fábio M. Said. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. de Erin Kelly. Cambridge, Mass: Harvard: University Press, 2001

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003

\_\_\_\_\_. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. Barbara Herman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes. 2011.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia Moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REIDY, David A. Rawls's Wide View of Public Reason: not wide enough. *Res Publica*, v. 6, 2000, pp. 49-72.

REIS, Cláudio Araújo. *Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: UNB, Finatec, 2005.

RICHARDSON, Henry; WEITHMAN, Paul. *The Philosophy of Rawls: a collection of essays*. New York: Garland Publishing, 1999.

RILEY, Patrick. Rousseau's General Will. In: RILEY, Patrick (Ed). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ROUANET, Luiz Paulo. O conceito de razoável na história da filosofia: de Hume a Rawls. *Revista Ethica*. Rio de Janeiro, v. 7, nº 2, p. 75-89, 2000

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz. 2. Ed. São Paulo: Atena Editora, 1959. 2 v.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros Escritos sobre a Religião e a Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques et alli. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Carta a D'Alembert*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1983.

\_\_\_\_\_. *Cartas Escritas da Montanha*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra et alli. Educ/Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. Trad. Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Economia Política e Do contrato social*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes; Prefácio de Narciso ou o Amante de Si Mesmo*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*. Publicadas sob a direção de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 v.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

\_\_\_\_\_. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Democracy's Discontent: America in search of public philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 320-321.

SCHEFFER, Samuel. "The Appeal of Political Liberalism". In: RICHARD, Henry; WEITHMAN, Paul. *The Philosophy of Rawls: a collection of essays*. New York: Garland Publishing, 1999.

SHKLAR, Judith. *Men and Citizens. a study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Loyola, 2014.

SPECTOR, Celine. *Au Prisme de Rousseau: usages politiques contemporains*. Oxford: Voltaire Foundation, 2011.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. .

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014

TALMON, J. L. *Los Origines de la Democracia Totalitária*. Cidade do México. Aguilar, 1956.

TERREL, Jean. *Les Théories du Pacte Social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris: Editions de Seuil, 2001.

TROUSSON, R. & ELGELDINGER, E. S. (org.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 1996.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VAN PARIJS, Philippe. *O Que é uma Sociedade Justa?* Introdução à prática da filosofia política. Trad. Cintia Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.

VARGAS, Ives. *Introduction a l'Emile de Jean Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1995.

\_\_\_\_\_. Rousseau et le droit naturel. *Transformação*. São Paulo, v. 31, n.1, p.25-52, 2008.

VAUGHAN, C. E. *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. New York: Russel & Russel, 1960.

\_\_\_\_\_. "Introduction: Rousseau as political philosopher". In: ROUSSEAU, J.J. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Basil Blackwell, 1962. 2 v.

VERNES, Paule-Monique, *La Ville, la Fête, la Démocratie: Rousseau et les illusions de la communauté*. Paris: Payot, 1978.

VIROLI, Maurizio. *La Théorie de la Société Bien Ordonée chez Rousseau*. Berlin; New York: De Gruyter, 1988.

VOICE, Paul. *Rawls Explained: From Fairness to Utopia*. Illinois: Open Court, 2011.

VICENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau: l'individu et la république*. Paris: Kimé, 2011.

URIBES, José Manuel Rodrigues. *Sobre la Democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Dykinson, 1999.

WEBER, Thadeu. Autonomia e Consenso Sobreposto em Rawls. *Etich@*. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, 2011.

WERLE, L. Denílson. A Estrutura Básica como objeto da Justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, v. 19, n. 1, 2014, p. 63-83.

\_\_\_\_\_. Liberdades Básicas, Justificação Pública e Poder Político em John Rawls. *Dissertatio*. UFPeL, , v. 34, 2011, p. 183-207.

\_\_\_\_\_. Vontade Geral, Natureza Humana e Sociedade democrática Justa: Rawls leitor de Rousseau. *doisPontos*. Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 4, 2010, p. 31-52.

Rodrigues Junior, Edward Pereira.

A influência do pensamento de Rousseau na concepção de sociedade bem ordenada de Rawls / Edward Pereira Rodrigues Junior. – São Leopoldo, 2018.

158 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira.

1. Amor próprio. 2. Vontade geral. 3. Sociedade bem ordenada. 4. Rawls. 5. Rousseau. I. Título.

CDU 340.12